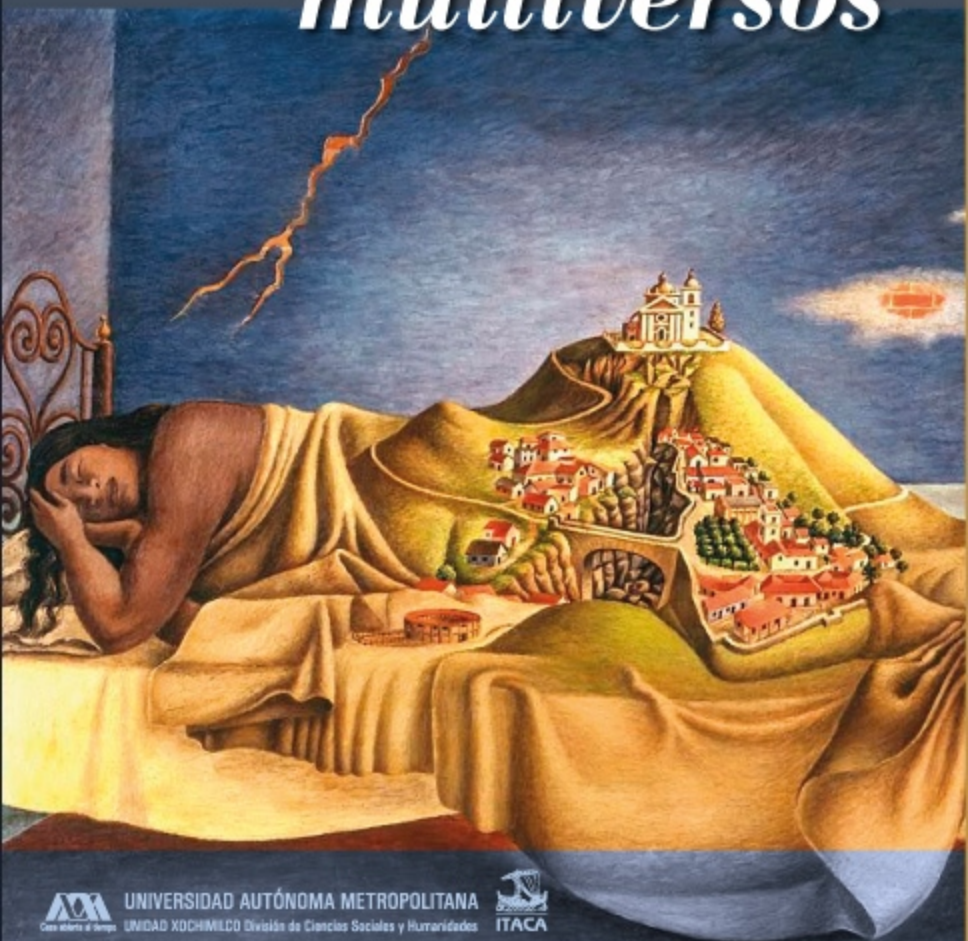


Araceli Mondragón González
Gabriela Contreras Pérez
coordinadoras

PAISAJES *multiversos*



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



las coordinadoras...

Araceli Mondragón González es profesora investigadora adscrita al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Es licenciada y maestra en ciencia política y doctorante en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de California en Berkeley y en la Universidad Complutense de Madrid, ha participado en libros y publicado artículos bajo las líneas de investigación relativas a política y utopía, interculturalidad, ethos histórico y dimensión cultural de los procesos socio-históricos, filosofía, teoría política en el siglo XVI, utopía en América así como procesos sociopolíticos en el contexto de la reestructuración global del capital.

Gabriela Contreras Pérez es profesora investigadora adscrita al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, integrante del Área de Investigación "Espacio social, región y organización rural". Es licenciada y maestra en sociología por la UNAM y doctora en historia por la Universidad Iberoamericana. Ha publicado libros sobre la historia de la Universidad Nacional Autónoma de México en el siglo XX y participado en diversos proyectos y publicaciones colectivas en la línea de investigación correspondiente a formas de pensamiento, mentalidades e ideas, expresiones socioculturales y tendencias de cambio social.

PAISAJES MULTIVERSOS

Esta publicación es de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco y Editorial Itaca, fue dictaminada por pares académicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de la Unidad el apoyo brindado para la presente publicación.

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud
Alcaldía Coyoacán, C.P. 04960, Ciudad de México,
Sección de Publicaciones de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, 3er piso. Teléfono 55 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>
ISBN UAM: 978-607-28-1780-7

Diseño de portada: Iraís Hernández Güereca

D.R. © David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar,
C.P. 13270, Ciudad de México.
Tel. 55 58405452
editorialitaca.com.mx
ISBN Itaca: 978-607-8651-27-6

Primera edición: 2019

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

PAISAJES MULTIVERSOS
Reflexiones en torno a la construcción
del espacio social

Gabriela Contreras Pérez
Araceli Mondragón González
(coordinadoras)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



ITACA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González

Secretaria de Unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto

Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

José Alberto Sánchez Martínez (presidente)

Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García

Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara

Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Rafael Reygadas Robles Gil /

Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL

René David Benítez Rivera (presidente)

Germán A. de la Reza Guardia / Roberto García Jurado

Enrique Guerra Manzo / Abigail Rodríguez Nava

Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

ÍNDICE

Presentación 11

APARTADO I PROEMIO, 17

Filosofía, ciencia y espacio
Cristina Pizzonia 19

APARTADO II ESPACIO, COMUNIDAD Y UTOPIAS. ALGUNAS PREMISAS EPISTÉMICAS, 49

*Espacio, identidad colectiva y memoria:
algunas notas reflexivas*
Edith Kuri Pineda 51

*La imagen del otro. Poder y sentidos
en torno a la mirada*
René David Benítez Rivera 69

*La función utópica en la construcción del espacio
social. Arquitectura y arquitectónica*
Araceli Mondragón González 85

<i>Adelantados de la geografía crítica. El ordenamiento territorial en el Chilam Balam de Chumayel y en la propuesta de Ignacio Ramírez al Congreso Constituyente de 1856-1857</i> Armando Bartra	105
--	-----

APARTADO III
MEMORIA, PAISAJE E IDENTIDADES, 125

<i>Paisaje social y naturaleza creativa. "El lugar donde sale la vida misma"</i> Gabriela Contreras Pérez	127
--	-----

<i>Paisaje y poder en las islas mexicanas: invasión y defensa del espacio insular</i> Hugo Pichardo Hernández	157
--	-----

<i>Centro Urbano Presidente Adolfo López Mateos Nonoalco-Tlatelolco. Estudio de paisaje</i> Alejandra Toscana Aparicio Alma Villaseñor Franco	181
---	-----

APARTADO IV
PAISAJE, PODER Y RESISTENCIAS, 203

<i>Zona lacustre del sur de la Ciudad de México: la conservación de un paisaje único</i> Beatriz Canabal Cristiani Nemer E. Narchi	205
--	-----

<i>Nuevas territorialidades en Cuetzalan, Puebla: alimentación, cultura y biodiversidad</i> Blanca Olivia Acuña Rodarte Yolanda Massieu Trigo	227
---	-----

La transformación del paisaje rural en la Península de Yucatán. Del henequén a la ganadería y de la agricultura diversificada al monocultivo
Miguel Meza Castillo 261

La piel del movimiento social: comunidad, paisaje y poder en la Montaña de Guerrero
José Joaquín Flores Félix 289

APARTADO V

DE IMAGINARIOS, MÁRGENES Y FRONTERAS. LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL ESPACIO, 317

Frontera norte: origen y permanencia de estereotipos, clichés y prejuicios ahí creados. Una mirada desde la historia y desde el imaginario cinematográfico
Isis Saavedra Luna 319

La ciudad como paisaje de las identidades urbanas
Jorge E. Brenna B.
Georgina I. Campos Cortés 339

Berlín, la ciudad y su piel
Noemi Ehrenfeld Lenkiewicz 373

El paisaje en imágenes fotográficas de Brehme y Kahlo: México en la modernidad
Kenny Deyanira Molina Mateo 387

Anexos 401

PRESENTACIÓN

Abordar la cuestión del espacio en la sociología es, antes que innovar u otear en territorios inexplorados, continuar sobre una línea común en la que se han ocupado distintas vertientes del pensamiento sociológico y reflexionar sobre problemas que han sido preocupación más o menos constante de intelectuales abocados a los problemas políticos, sociales y antropológicos. Tomar en cuenta las coordenadas temporales y espaciales ha sido premisa en los estudios de los clásicos de la sociología desde las obras de Weber, de Durkheim, de Marx, de Simmel y de generaciones más jóvenes como Norbert Elias, Pierre Bourdieu, las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt, Henri Lefebvre, Marc Augé y, de manera reciente, David Harvey y Doreen Massey, por mencionar sólo algunos.

Así, la sociología se ha ocupado tanto del espacio material como del espacio simbólico y ha considerado cómo se adaptan los espacios a los seres humanos y los seres humanos a los espacios. Basta con señalar que es de carácter espacial la importante distinción entre lo urbano y lo rural, un aspecto fundamental cuando explicamos la emergencia y la reproducción de lo social.

Por otra parte, es en los espacios donde se dan los cruces con las temporalidades, otro elemento fundamental en la construcción de sociabilidad y donde podemos ubicar los lazos de memoria colectiva, la relación con el pasado, las instituciones y las tradiciones, los proyectos comunes, los imaginarios, las esperanzas colectivas, el reconocimiento de las identidades y de las diferencias, así como el carácter de los vínculos con lo propio y con lo ajeno.

Aquí vale la pena detenernos y preguntarnos, una vez respaldados por la tradición sociológica en torno al espacio, ¿cuál sería entonces la novedad o el aporte del presente libro colectivo en torno a la construc-

ción del espacio social? En este sentido tenemos al menos tres respuestas que, además, corresponden a la organización y los grandes apartados en que se organizaron los textos.

En primer lugar, en un terreno teórico más abstracto o epistemológico, se presentan trabajos que proponen conceptos y categorías para analizar el complejo vínculo entre el espacio físico y el espacio simbólico que articulan el espacio social. Es una propuesta interesante porque recupera elementos de crítica al carácter puramente “objetual” o “cósico” del espacio, como un aspecto que si bien es articulado socialmente (tanto por factores físicos como subjetivos) tiende a ser considerado como un elemento más o menos estático o rígido. Lo interesante del apartado I, al que hemos llamado “Espacio, comunidad y utopías. Algunas premisas epistémicas”, es que, a contracorriente del pensamiento actual, impuesto por la última reestructuración neoliberal del capital y que tiende a la abstracción económica de las categorías sociales (por ejemplo, el llamar al trabajo “capital humano”, con lo que el trabajo se cosifica y se vacía de todas sus determinaciones sociales y contradictorias), nos propone problematizar el espacio como un proceso, un entramado social complejo y en constante devenir donde no sólo ocurren o concurren formas de reproducción social, sino también disputas por el espacio físico y los bienes materiales así como por los universos simbólicos. Aquí cobran importancia los procesos políticos implicados en la articulación de las formas de la memoria o de la mirada, de la refuncionalización social (ya sea alienada o crítica) de los anhelos y las esperanzas colectivas, de las posibilidades de dominación o liberación que se juegan en la organización del espacio de lo cotidiano tanto público como privado. Se propone una correspondencia y una interrelación de la organización del tiempo y el espacio social con una organización arquitectónica del mundo, de lo político y lo social. Un vínculo esencial entre lo estético y lo ético que es fundamental en la dominación y la reproducción de un orden social pero de donde surgen también las resistencias y las eventuales rupturas de este orden.

En segundo lugar, queremos ubicarnos en un nivel de análisis histórico concreto que nos permita explicar cómo ocurren los procesos dinámicos en la configuración del paisaje. Aquí planteamos que el espacio no es solamente un escenario donde se fijan las coordenadas de la vida social, sino un elemento activo y en disputa que supone un cúmulo de relaciones y procesos donde se están definiendo no sólo las relaciones sociales y de poder entre los seres humanos, sino también entre los

seres humanos y la naturaleza y entre una generación y otra como un elemento fundamental en la construcción de sentido del mundo.

Así, tratamos de explicar cómo interviene la política en el paisaje y el paisaje en las determinaciones políticas. Nos interesa, además, ubicar cómo, en los procesos sociales, la naturaleza es un agente que también se hace presente en la articulación del espacio. Aunque nuestro moderno antropocentrismo nos hace pensarlo como objeto explotable o como pura externalidad, de vez en cuando elementos del paisaje se expresan como *natura naturans*, como naturaleza creadora que genera un espacio de catástrofe que no es necesariamente un escenario destructivo aunque sí de ruptura del *statu quo* y de posibilidades de un nuevo comienzo, de órdenes diferentes.

En este sentido los apartados II, “Memoria, paisaje e identidades”, y III, “Paisaje, poder y resistencias”, nos permiten plantear cómo la dominación pasa por la hegemonía en la construcción social del espacio, pero igualmente las resistencias se juegan en la apropiación, transformación y reconfiguración de los tiempos, de las distancias, de los lugares, de los paisajes. Así, se muestran ejemplos concretos de cómo las transformaciones del espacio son elementos activos, en primer lugar, en la creación de identidades y diferencias, en la institución de formas políticas y en las posibilidades y límites de la organización colectiva (materia del apartado II); en segundo lugar, en cómo el paisaje, el territorio e incluso la biodiversidad pasan de ser puramente escenarios a constituirse como objetivos fundamentales de lucha y defensa comunitaria (en un nivel local) y humanitaria (en un nivel global en el que los seres humanos se sitúan con conciencia de especie), en la disputa por los lugares y por el poder (a lo que se orienta el apartado III).

En tercer lugar, nos parece indispensable para enfrentar los retos que nos ofrecen las sociedades actuales pensar el espacio más allá de lo que se ha entendido tradicionalmente como espacio social: calles, plazas, edificios habitacionales, centros de poder, centros de producción y consumo, etcétera. Y aunque no estamos inventando nada nuevo, ya que hay estudios interesantísimos, sobre todo desde la filosofía, particularmente desde la veta marxista (baste con citar a Walter Benjamin o a un autor contemporáneo como Fredric Jameson), consideramos que debe darse un lugar central a los espacios imaginarios, estéticos y culturales que son esencia de formas de reproducción y ruptura de los órdenes sociales.

En este sentido, en el apartado IV, “De imaginarios, márgenes y fronteras. La dimensión cultural del espacio”, nos movemos más allá de los espacios tradicionales hacia los imaginarios que abarcan espacios como el cine, la novela y, en fin, la dimensión estética. Estos espacios de cultura y simbolismo configuran y modifican los espacios sociales en lo cotidiano pero también en los grandes momentos de ruptura. Se trata de recuperar para la sociología aquello que grandes filósofos e intelectuales han puesto en el centro del debate: la importancia de la mimesis y lo festivo como dimensiones que permiten reproducir los órdenes políticos, darles sentido, llenarlos de identidades, revestirlos de culturas, tradiciones y emociones que son, a fin de cuentas, la carne de lo que, de otra manera, serían aspectos desnudos y estructurales como la pura economía, sin una dimensión moral o simbólica.

Éste es, en resumen, el plan general de esta obra que, como hemos dicho, surge de la inquietud ante los retos que las sociedades de nuestro tiempo imponen a la sociología. En nuestro contexto no podemos seguir pensando el espacio de manera tradicional, a partir sólo de unidades geográficas como el Estado nacional o las grandes unidades regionales, y no porque no sean importantes o haya que abandonarlas, sino porque en los actuales procesos de acumulación y despojo estas unidades ya no son suficientes. En el contexto de la reestructuración neoliberal del capital, estamos viviendo nuevas formas de “cercamientos” (*enclousures*) que ya nada tienen que ver con las viejas nociones de espacio. Ya no se trata de colonizar otros países u otros territorios geográficos, sino que —como han señalado distintos autores— estamos viviendo la colonización del futuro. Por otra parte, la preeminencia de la abstracción economicista y el abandono del sentido político y social tiene que ver con este nuevo intento de despojo de espacios no sólo geográficos, sino en lugares antes sólo imaginados en la literatura distópica y de ficción. La especulación y el uso de la ciencia y la tecnología nos remiten a espacios micro como el cuerpo o los genes. Por otra parte, en una dimensión macro, estamos viviendo la apropiación de nuevos espacios como el subsuelo, los mares profundos, el espacio interestelar.

Ya no podemos restringir nuestra noción de espacio a un lugar cuando se juega tanto con la especulación de los recursos, con el valor de la propiedad intelectual, las patentes, la “renta tecnológica”, la mercantilización de las formas culturales y, como habíamos mencionado, la colonización de los cuerpos de los trabajadores y de las mujeres.

Finalmente, no podemos dejar de lado la cuestión de la identidad, la alteridad y la diversidad en los procesos de construcción del espacio social. No podemos restringir el análisis a una perspectiva única, hegemónica y dominante, como podría ser la positivista y eurocentrada. Así, el carácter histórico y plural de las constelaciones culturales, las formas específicas en que las sociedades resuelven sus necesidades tanto materiales como espirituales, nos obligan a considerar que el sentido del cosmos, del tiempo y del espacio no son privilegio de una cultura ni pueden articularse socialmente de manera unidimensional. Por este motivo hemos adoptado el concepto *multiversum*¹ para considerar los procesos humanos, plurales, diversos y siempre abiertos a las posibilidades y complejidades de las propias relaciones humanas, pero también a las relaciones de los seres humanos con la naturaleza.

Gabriela Contreras Pérez
Araceli Mondragón González

¹ Este concepto fue utilizado por Ernst Bloch como una crítica a la idea de progreso que se circunscribe al avance tecnológico de Occidente, el cual, como bien señala este autor, puede ser regresivo y destructivo. La recuperación blochiana parte, sin duda, de la dimensión psicológica con que William James utilizó por primera vez el término así como de la cosmología física. Ambas dimensiones son esenciales para la construcción subjetiva y objetiva de una ontología de la posibilidad que sea múltiple, abierta y cambiante. En realidad, considera Bloch, se trata de “una sucesión polivalente de *topoi*”, un *multiversum* que, desde distintas perspectivas culturales, abre la esperanza a diferentes formas posibles de consagración de lo humano. En este sentido, el concepto de *multiversum* ha sido recuperado desde una perspectiva anticolonial por autores como Francisco Serra y Remo Bodei.

APARTADO I

PROEMIO

FILOSOFÍA, CIENCIA Y ESPACIO

Cristina Pizzonia*

Sabemos muy poco, y sin embargo es asombroso lo mucho que conocemos.

Bertrand Russell

No puedo creer que comprenda lo particular si no comprendo el todo y no comprenda el todo si no comprendo lo particular.

Blaise Pascal

Introducción

Las reflexiones y la concepción del espacio surgen a partir de la preocupación sobre el origen del universo, especialmente en las construcciones de la filosofía, la metafísica, las matemáticas y la física. Se transita del realismo al idealismo, del relativismo de Leibniz a la posición absoluta newtoniana, del convencionalismo de Henri Poincaré a la existencia empírica, de la objetividad a la subjetividad. Asimismo, asistimos al pasaje de la preocupación por el espacio del cosmos a la de los espacios humanos, macro y micro, desde la geografía y las ciencias sociales. Todas estas reflexiones ocurren en el ámbito de paradigmas que transversalizan el pensamiento científico y le otorgan distintas significaciones. Si bien en muchos casos no hay una teorización explícita sobre el espacio, ésta se puede deducir de sus conceptualizaciones, y considerar sus posibles implicaciones epistemológicas y científicas.

* Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

En este trabajo revisamos las teorías sobre el espacio en la filosofía y la ciencia occidentales a través de su historia, en relación con las temáticas, los paradigmas que las sustentan y sus transformaciones, así como las áreas de investigación que cubren. Como todo, la elección de autores y tendencias obedece a la importancia que les asigno en mi particular lectura de este periplo por la historia, que inicia en la Grecia antigua hasta nuestros días. Los apartados se construyeron atendiendo a las conceptualizaciones sobre el espacio de la filosofía y la ciencia grecolatina, escolástica y renacentista; particularizando luego en los desarrollos de la física, la filosofía de la ciencia, la metafísica y la geografía. En las consideraciones finales se reflexiona sobre las relaciones entre las dimensiones de análisis y fundamentos en la filosofía, la epistemología y la ciencia. La propia conceptualización de multiverso, que aparece en el título de este libro, reconoce la existencia de múltiples universos más allá del universo observable o de universos paralelos; es un concepto que alude a la existencia de múltiples espacios en su construcción analítica.

El espacio en la filosofía y la ciencia grecolatinas¹

Desde la Antigüedad los pensadores se preguntan sobre el principio de las cosas, del mundo o *physis* como una realidad distinta. “Todos los hombres desean por naturaleza saber”, es la frase con la que Aristóteles inicia su *Metafísica* (1982: 4), y esa necesidad de conocimiento comienza por una búsqueda de explicación de los principios de la cosmogonía, en la que tiempo y espacio fueron centrales al transitar hacia la reflexión de la cosmología filosófica.

El problema sobre la existencia o no de los objetos fuera de la mente sintetiza las posiciones enfrentadas entre realismo e idealismo o anti-realismo, que se encuentran presentes en el pensamiento occidental desde la Antigüedad.

¹ Las fechas de nacimiento y muerte de los filósofos de esta época es controvertida, por lo que optamos por tomar las que aparecen en la obra de Kirk *et al.* (1970).

Para los presocráticos,² las preguntas fundamentales giraban en torno a el *arkhé*—fuente, principio u origen de todos los entes—; el surgimiento de la pluralidad desde la unidad; el problema del movimiento y la consideración sobre la episteme o la verdad—o el conocimiento verdadero en contraposición al conocimiento aparente—. El *arkhé* es material para la mayoría de los filósofos, pero para Anaximandro de Mileto (610-545 a. C.) es el *ápeiron*, lo indefinido o indeterminado, un origen a partir del caos, indestructible y que anticipa teorías de la física sobre el principio del universo. La especulación se centraba en el estudio de la *onta*, en la discusión entre el ser y el no ser. El espacio era físico, concreto y relacionado con la existencia del ser. En este sentido, Parménides de Elea (530-515 a. C.) considera que la realidad es espacialmente extensa y está determinada, es decir, debe ser limitada en extensión espacial (Kirk *et al.*, 1970: 57). En términos sociales y políticos, la importancia asignada a la *polis* como el lugar de pertenencia, con fuertes lazos afectivos a partir de los cuales se construye la identidad como ciudadano, indica el papel que el espacio político tenía en la propia construcción del ciudadano griego. Esto se evidencia de una manera fatal en la decisión de Sócrates de morir antes de ser desterrado y perder su condición de acuerdo con la *Apología* y los *Diálogos* de Platón (2008a, 2008b).

En el ámbito especulativo, en la reflexión de Zenón de Elea (490-430 a. C.) el espacio es un continuo y niega la realidad del movimiento, del espacio y del tiempo a través de aporías como la de Aquiles y la tortuga³ (Echandi Ercila, 1993). Fue estigmatizado por muchos filósofos posteriores—que consideraban sus paradojas como sofismas o falacias— y, aunque nunca matematizó sus ideas, es el antecedente más antiguo del pensamiento infinitesimal y su cálculo desarrollados por Leibniz y

² Si bien hay una gran heterogeneidad en estos pensadores, su reflexión implicó trascender del mito de la cosmogonía al logos en la cosmología. Con todo, en el pensamiento presocrático se mantienen algunas concepciones míticas y la presunción de que el logos es capaz de captar sin errores la realidad.

³ Las paradojas de Zenón de Elea siguen el principio de la demostración indirecta. Se enuncia un supuesto que se quiere refutar al comienzo y se construye una regresión infinita, suponiendo que el espacio y el tiempo son infinitamente divisibles. En la paradoja de Aquiles y la tortuga, un corredor más veloz no puede alcanzar a uno más lento si previamente le ha dado una ventaja. Como Aquiles debe cubrir infinitos trayectos para alcanzar a la tortuga a la que le dio una ventaja de 100 metros, nunca podrá alcanzarla. Con el desarrollo de la teoría de límites, 24 siglos después, se resuelven los problemas del infinito potencial y el infinito actual.

Newton en el siglo XVII, quienes, como veremos más adelante, consideran de manera antagónica la conceptualización sobre el espacio.

El paso de un principio material a uno abstracto en la búsqueda de un principio del universo se produce con Pitágoras (569-475 a. C.) y la escuela pitagórica, para quienes el *arkhé* es la mónada o unidad a partir de la cual, por dualidad indefinida, surgen los números y éstos son el sustrato de todas las figuras geométricas, que no son corporales pero que tienen realidad, y también de los cuerpos sensibles. Se atribuye a Pitágoras la teoría de la significación funcional de los números en el mundo objetivo; la metafísica pitagórica del número abandona el terreno de lo físico en la explicación del universo, de modo que lo cuantitativo se postula como el principio y esencia de la realidad. Para los pitagóricos todo puede resumirse en números, en el cosmos, la astronomía y la música; y por lo tanto el espacio sólo se conoce si es expresable numéricamente. El número es la esencia de todas las cosas y los objetos “son realizaciones concretas de los números” (Guerrero, 2004: 80). Pitágoras tuvo una gran influencia sobre Platón y Aristóteles y sobre el pensamiento racional occidental, al destacar la importancia de la razón y el carácter deductivo de la aritmética y la geometría, en contraste con el énfasis en la experiencia.

En el desarrollo del pensamiento filosófico posterior, Platón (427-347 a. C.) elabora la teoría de las formas o teoría de las ideas, expresada en el *Fedón*. Afirma la existencia de dos mundos, sensible e inteligible, siendo el primero una copia imperfecta del segundo, que sólo se puede conocer por medio del recuerdo –teoría de la reminiscencia–, tema fundamental del mito de la caverna. Sólo la matemática del mundo ideal puede aprehender y hacer inteligible la realidad del mundo físico.

Aristóteles (384-322 a. C.) critica la existencia de los dos mundos de la teoría de Platón, afirma que el mundo no está dividido y es viable el conocimiento sensible, con lo que abre la posibilidad a la investigación científica. El conocimiento es posible por la experiencia y el razonamiento deductivo, de acuerdo con las obras de lógica agrupadas en el *Órganon*⁴ (herramienta), en donde se exponen los principios del razonamiento de-

⁴ El *Órganon* son los escritos sobre lógica de Aristóteles compilados por el filósofo griego Andrónico de Rodas (78-47 a. C.) en el siglo I a. C. La construcción de un sistema lógico fue reconstruida por este compilador ya que no se encuentra como tal en la obra de Aristóteles. En el siglo XVIII Immanuel Kant afirmó que la totalidad de la lógica se

ductivo válido.⁵ Según esta concepción el espacio y el tiempo tienen posiciones absolutas, son principios y límites externos de lo que se desplaza y altera. El espacio es el principio y límite del móvil (de un cuerpo capaz de moverse), el lugar que ocupan las cosas o su límite externo; y el tiempo, principio y límite externos del movimiento (Giannini Íñiguez, 1982: 16).

En los inicios del conocimiento formalizado, Euclides (325-265 a. C.), en su compilación del saber matemático griego, *Elementos*, construye el primer sistema axiomático deductivo considerado como el ideal de sistematización a partir de axiomas y postulados, y consolida el enfoque lógico de las matemáticas en el estudio de la naturaleza. Establece las propiedades de las formas regulares en el espacio a partir de cinco postulados con una gran abstracción de la realidad, utiliza el método sintético para estudiar los invariantes de un espacio vectorial real de dimensión 3. Con la revisión del quinto postulado⁶ y la utilización de métodos topológicos, analíticos y algebraicos se desarrollan las geometrías no euclidianas, la geometría del matemático alemán Bernhard Riemann (1826-1866)⁷ y la hiperbólica del matemático ruso Nikolai Lobachevsky (1792-1856).⁸ Esta nueva visión de la geometría⁹ es retomada por Albert

encuentra en la obra de Aristóteles ([1787] 2014: B, VII). Afirmación que no continúa en el idealismo hegeliano con la introducción de la dialéctica, la contradicción y la transición.

⁵ Aristóteles considera como principios básicos del pensamiento el de no contradicción y el tercero excluido. Identificó trece falacias, entre las más importantes: la afirmación del consecuente, la petición de principio y la conclusión irrelevante.

⁶ La versión más conocida del quinto postulado de Euclides o de las paralelas es la del matemático neoplatónico griego Proclo (412-485 a. C.), quien especifica que por un punto exterior a una recta dada sólo cabe trazar una paralela.

⁷ Dada una recta y un punto exterior a ella, no existe ninguna recta que pase por el punto y sea paralela a la recta dada.

⁸ Dada una recta, existen varias rectas paralelas que pasan por un mismo punto exterior a ésta.

⁹ La geometría euclidiana satisface los cinco postulados de Euclides y tiene curvatura cero, se supone en un espacio plano por lo que la suma de los tres ángulos interiores de un triángulo es siempre 180° . En las geometrías hiperbólica y elíptica se cumplen los cuatro primeros postulados pero en la primera la suma de los tres ángulos es inferior a 180° y en la segunda es mayor. Los matemáticos János Bolyai (1802-1860) y Carl Friedrich Gauss (1777-1855) habían llegado a conclusiones similares. En 1813, Gauss desarrolla una geometría no euclidiana con el supuesto de que la suma de los ángulos de un triángulo es menor a 180° . Estos trabajos no fueron publicados oportunamente, por lo que la historia de las matemáticas considera a Riemann y Lobachevsky como pioneros con respecto a la geometría no euclidiana; aunque se reconocen las aportaciones de Bolyai y Gauss. Estos avances chocan con el concepto intuitivo del espacio.

Einstein en la construcción del modelo espacio-tiempo de la teoría de la relatividad, en lo que se ha denominado geometrización de la física.

El desarrollo de la ciencia y la escolástica

En las filosofías cristianas de la patrística –teología cristiana desde el cristianismo primitivo hasta el siglo VIII–, y la escolástica en la Edad Media, la relación entre teología y razón tuvo como fuentes las filosofías grecolatinas, aunque también árabes y judaicas, y su finalidad fue sustentar la teología cristiana a través de la revisión de la relación entre religión y filosofía con especial referencia al problema de los universales, confrontando a realistas y nominalistas.¹⁰ En las etapas de la escolástica hubo distintas concepciones: la revisión de Aristóteles a través primero del filósofo hispanoárabe Averroes (1126-1198) (Alonso, 1998) y de otros traductores, la filosofía del dominico Santo Tomás de Aquino (1225-1274) a partir de la traducción de Aristóteles realizada por su secretario Guillermo de Moerbeke (1215-1286) y luego con el triunfo del nominalismo del franciscano Guillermo de Ockham (1290-1349). En principio no habría contradicción entre razón y fe y, si la hubiera, la fe prevalecería sobre la razón porque Dios origina ambos conocimientos; con lo que se abandonan las nociones científicas de la experiencia. Posteriormente consideran la separación entre la razón y la fe y entre la teología y la filosofía, a partir de Santo Tomás de Aquino y de Guillermo de Ockham, quien privilegia a la experiencia como conocimiento y considera que los universales son nombres y existen sólo en el alma, concepción nominalista que se opone a la tradición realista aristotélico-escolástica. Según estas visiones, el origen del universo no es una problemática de la ciencia sino de la creación basada en la religión y en la fe. Aunque la preocupación científica por el universo y su funcionamiento, desarrollada por ilustres científicos de la época, fue seguida de manera detallada por la Iglesia, sus hallazgos y conclusiones

¹⁰ Tal como se lo concibió, el realismo sostiene que la realidad existente es independiente del que conoce, por lo que sólo puede conocerse de manera aproximada. Mientras que el nominalismo niega la existencia de universales tanto de manera inmanente como trascendente. La posición contraria al nominalismo sería, más que el realismo, el universalismo.

debían ser considerados bajo los criterios de la autoridad aristotélica en la interpretación escolástica de un universo geocéntrico.

El conocimiento construido por los griegos no había sido continuado por los romanos en su conquista de Grecia, el cristianismo lo declaró pagano y la expansión musulmana iniciada en el año 604 d. C. con la conquista de Egipto ordenó la destrucción de la Biblioteca de Alejandría. Los árabes, en el proceso de su expansión desde el siglo VII hasta el XV y en su relación con la tradición grecolatina y los intercambios comerciales con India y China, fueron grandes divulgadores de otras culturas. Conservaron y tradujeron la cultura griega, generando sus propios resultados en matemáticas, astronomía, alquimia, arquitectura y filosofía –inspirada en la filosofía griega–.¹¹

La ciencia del Renacimiento

Con los principios del Renacimiento –derecho a la discrepancia, la diferencia y la diversidad cultural y religiosa–, formulados por Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, se da paso a una nueva concepción sobre la relación entre filosofía y ciencia.¹² Estas posiciones representan el fin de la filosofía medieval, el fundamento del pensamiento humanista europeo, el comienzo de un nuevo desarrollo científico precursor de la ciencia moderna.¹³ Si bien no había una mención específica sobre el espacio, se transita de una concepción subjetiva del mismo, no demostrable físicamente, a considerarlo a partir de la experiencia y, como tal, con existencia sensible y objetiva.

¹¹ Ésta fue conocida como la Edad de Oro del islam o el Renacimiento islámico, en el periodo comprendido entre el siglo VII y el XV, pero con mayor actividad hasta el siglo XIII. Las primeras universidades del mundo fueron las de Al Karaouine, en Fez (Marruecos), fundada en el año 859, y la de Al-Azhar fundada en El Cairo (Egipto) en el siglo X. En Occidente la primera universidad es la de Bolonia fundada en el año 1088 como una agrupación de estudiantes, aunque sus estatutos son del año 1317. El trabajo científico de este periodo se caracterizó por la aplicación del método científico y el enfoque experimental y cuantitativo, así como por el desarrollo de nuevas tecnologías.

¹² Por lo que Pico della Mirandola fue condenado por herejía y luego absuelto por el papa Alejandro VI en 1493.

¹³ La preocupación de Ockham sobre el funcionamiento del movimiento es precursora de las tesis sobre el movimiento de Galileo Galilei.

La revolución científica de la época del Renacimiento es iniciada por Nicolás Copérnico (1473-1543), quien formuló la teoría heliocéntrica del sistema solar en su libro *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*, escrito durante 25 años y publicado póstumamente en 1543 (Vernet, 2000). Esta obra constituyó un hito científico rechazado por la concepción aristotélica geocéntrica de la Iglesia católica que lo incluyó en el *Index* –Índice de libros prohibidos–, junto con sus otros trabajos en 1616,¹⁴ después de su muerte y conjuntamente con el inicio de la controversia con Galileo Galilei; interdicción que se levantaría dos siglos después. En su estudio, Copérnico buscó referencias en los pitagóricos Filolao (470-380 a. C.), Heráclides Póntico (390-310 a. C.) y Aristarco de Samos (310-230 a. C.), quienes también consideraron la rotación de los planetas alrededor del Sol. El espacio tiene una entidad objetiva y la mirada está puesta en los grandes espacios del universo cognoscibles por la astronomía.

El dominico Giordano Bruno (1548-1600), basado en la cosmología copernicana, escribió sobre el heliocentrismo, la infinitud del espacio y del universo y el movimiento de los astros, demostrando la relatividad del movimiento en relación con un sistema de referencia. La Inquisición lo condenó a la hoguera por hereje, fue quemado en Campo dei Fiori, Roma, en el año 1600, donde actualmente se erige una estatua en su honor. Fue uno de los precursores de la revolución científica.

Las nociones de universo, espacio y tiempo se desarrollan en el Renacimiento con las investigaciones de Kepler, Galileo Galilei y Francis Bacon. Las leyes sobre el movimiento de los planetas en su órbita alrededor del Sol del alemán Johannes Kepler¹⁵ (1571-1630) fueron desarrolladas a partir de sus reflexiones y de los datos de Tycho Brahe¹⁶

¹⁴ La Reforma protestante criticó las teorías de Copérnico, a partir de las consideraciones de Martín Lutero (1483-1546). Del mismo modo, Juan Calvino (1509-1564) sostuvo que la Tierra era estable.

¹⁵ Las leyes de Kepler permitieron unificar, predecir y comprender el movimiento de los astros. La primera ley indica que los planetas tienen movimientos elípticos alrededor del Sol, estando éste situado en uno de los focos que contiene la elipse. La segunda ley establece que las áreas barridas por los radios de los planetas son proporcionales al tiempo empleado por éstos en recorrer el perímetro de dichas áreas. Según la tercera ley, el cuadrado de los periodos de la órbita de los planetas es proporcional al cubo de la distancia promedio al Sol.

¹⁶ En 1610 la Iglesia católica abandonó el sistema geocéntrico de Ptolomeo y adoptó el sistema de Tycho Brahe que consideraba que el Sol y la Luna giran alrededor de la

(1546-1601), de mayor precisión que los de Copérnico.¹⁷ Kepler explicó el movimiento de los astros a través de elipses, antes había intentado hacerlo con círculos y óvalos. Einstein, trescientos años después, con su teoría de la relatividad general confirmó la simplicidad intuitiva por Kepler, mostrando que en la geometría tetradimensional del espacio-tiempo los cuerpos celestes siguen líneas rectas.

Galileo Galilei (1564-1642) inauguró una forma de hacer ciencia, al dividir las manifestaciones empíricas de la vida y la trayectoria interior del pensamiento, señalando una escisión entre la exterioridad y la interioridad del sujeto; a la vez, Galileo generó una nueva forma de conocer con los instrumentos a su alcance y reemplazó el cosmos heterogéneo de Aristóteles por el universo copernicano (Cascante, 2010: 53). El principio de relatividad de Galileo implicaba “que todo movimiento es relativo al sistema de referencia en el cual se observa, sin que cambien las leyes de la física de un sistema a otro” (Cascante, 2010: 54). Galileo mejoró el telescopio y por lo tanto las mediciones en el espacio,¹⁸ con un trabajo experimental refinado que, junto con los escritos de Francis Bacon, establecieron los principios del moderno método científico. De acuerdo con Bertrand Russell, el conflicto entre la Iglesia católica y Galileo implicó un enfrentamiento entre el razonamiento inductivo y el deductivo; entre las pruebas experimentales que pueden ser repetidas y los argumentos escolásticos de la teoría geocéntrica de Ptolomeo y los que se basaban en la autoridad de Aristóteles; entre la física cuantitativa y matemática de Galileo y la cualitativa de Aristóteles (Russell, [1951] 1988). Al igual que Giordano Bruno, Galileo fue condenado por

Tierra inmóvil, mientras que Marte, Mercurio, Venus y Júpiter girarían alrededor del Sol. Si bien esta teoría no es correcta fue la base para el desarrollo de las leyes de Kepler. Las mediciones de Brahe fueron las más exactas en el periodo anterior a la invención del telescopio, realizada en 1590 por Juan Roget (1550-1617), un fabricante de anteojos de Girona.

¹⁷ Tycho Brahe invitó a Kepler en el año 1600 a colaborar con él en el mejor centro de observación astronómica construido bajo su supervisión. Brahe tenía dudas en compartir sus datos con Kepler, pero murió un año después, por lo que Kepler tuvo acceso a toda la información recopilada por Brahe.

¹⁸ Entre sus investigaciones más importantes, descubrió la ley del movimiento uniformemente acelerado; aceptó la aceleración absoluta pero no la posición o velocidad absolutas; redujo el movimiento de caída a fórmulas matemáticas y creó un sistema de determinación de longitudes.

la Iglesia católica en 1633, pero cumplió prisión domiciliaria hasta su muerte, periodo en que siguió trabajando.

La física y la conceptualización del espacio

En la física del siglo XVII el espacio y el tiempo eran considerados en principio de dos maneras, como objetos verdaderos por sí mismos (absolutismo) o como objetos cuya existencia depende de otros objetos (relacionismo). Para Gottfried Leibniz (1646-1716), la localización y la velocidad no son absolutas, sino que se forman cuando distintos objetos se relacionan entre sí, por lo que el espacio es consecuencia de los objetos y no al revés; con lo que se adelanta 250 años a las tesis fundamentales de la física moderna. En contraposición, Isaac Newton (1642-1727) cree que el espacio es el marco de referencia absoluto en el que se mueven los objetos, es independiente de los objetos y éstos se mueven en relación, precisamente, a ese espacio de referencia. El físico y filósofo austríaco Ernst Mach (1838-1916), con sus trabajos sobre la mecánica newtoniana, refutó parte de la teoría de Newton al respecto, en particular el concepto de espacio absoluto e inspiró parte de las investigaciones de Einstein.¹⁹

En el siglo XX Albert Einstein (1879-1955) propuso que los relativismos se basan en el principio de relatividad –considerado ya por Galileo–, según el cual las reglas de la física deben ser iguales para todos con independencia del marco de referencia que se utilice; en el universo no existe un marco de referencia fijo sino marcos de referencia inerciales que siguen líneas geodésicas del espacio-tiempo curvo, sobre las que se mueven los objetos (postulados de la relatividad especial). El espacio –de tres dimensiones– y el tiempo como cuarta dimensión se funden en el concepto del espacio-tiempo. El espacio-tiempo curvado constituye parte integral del objeto y, a diferencia de la tesis de Leibniz, la estructura del espacio depende de influencias físicas. Einstein postula que la gravedad es efecto o consecuencia de la geometría curva del espacio-tiempo; por lo que los cuerpos dentro de un campo gravitatorio siguen trayectorias espaciales curvas; de modo que el campo gravitato-

¹⁹ En su trabajo, Mach daba más importancia a los resultados que al método, por lo que cualquier método que produjera resultados predecibles era satisfactorio.

rio se interpreta como la curvatura del espacio-tiempo que deja de ser plano en presencia de materia. La relación espacio-tiempo se fundamenta en la utilización de la velocidad finita de la luz como único medio de información, en cuanto la luz mide distancias iguales en tiempos iguales. La relatividad general considera que la relatividad del espacio y el tiempo, por su condición de no distinguibles, dependen de los campos gravitatorios y éstos están generados por la materia; Einstein predecía la expansión del universo pero luego introdujo una “constante cosmológica”, eliminando la posibilidad de la expansión.

La renuencia de Einstein a incorporar la mecánica cuántica en su teoría se basaba en que la teoría de la relatividad considera un universo ordenado y predecible, explicado por leyes; mientras que en la mecánica cuántica, en el mundo subatómico, la predicción es sólo probabilística. El rechazo a unificar la teoría de la relatividad con la mecánica cuántica lo expresa en su famosa frase “Dios no juega a los dados con el universo”. Frase a la que responden los que sí la consideran.²⁰

Partiendo de la teoría de la relatividad, el físico británico Stephen Hawking (1942-2018) estudió el problema de las singularidades espacio-temporales, considerándolas finitas y sin fronteras; por lo que el universo estaría autocontenido y, por lo tanto, no se vería afectado por nada externo; Hawking propuso también que el universo no tiene un único estado inicial por lo que no se puede explicar su configuración actual a partir de un estado inicial en concreto. Mostró que el espacio-tiempo de Einstein tiene un principio en el *Big Bang* y un final en los agujeros negros; con lo que unificó la teoría de la relatividad con la teoría cuántica, que sostiene la naturaleza probabilística de las partículas subatómicas. En filosofía de la ciencia, Hawking considera válido un realismo dependiente del modelo, por lo que si hay dos modelos distintos que concuerdan con las observaciones carece de validez científica considerar un modelo más real que otro. Para considerar como satisfactorio uno de los modelos se necesita un principio de razonamiento similar al de la navaja de Ockham con el agregado de la predictibilidad detallada.

²⁰ Niels Bohr (1885-1962), Premio Nobel de Física en 1922, contesta: “Einstein, deja de decirle a Dios lo que tiene que hacer”. Y la respuesta de Stephen Hawking es: “Dios no sólo juega a los dados con el universo, sino que a veces los arroja donde no podemos verlos”.

El físico y químico belga de origen ruso Ilya Prigogine (1917-2003) trabajó sobre la termodinámica. Fue Premio Nobel de Química (1977) por sus investigaciones sobre estructuras disipativas, que se mantienen por su relación con el exterior y reflejan su interacción, en las que entra constructivamente el tiempo –contradiciendo la idea de Einstein de que el tiempo es una ilusión–; precisamente por la extensión de la termodinámica a sistemas alejados del equilibrio. Prigogine demuestra que, a partir de reacciones caóticas de no equilibrio, se pueden formar cadenas de simetría rota con una nueva estructura ordenada; lejos del equilibrio, la materia adquiere nuevas propiedades y el sistema no queda aislado.

Prigogine contrapone a la teoría de la relatividad un tiempo objetivo e irreversible en la dirección de la flecha del tiempo, que precede al universo. Su teoría de estructuras disipativas sobre los sistemas en condiciones de no equilibrio pone en duda la simetría euclidiana del espacio, la simetría del tiempo y el determinismo científico; la existencia de leyes obligatorias, deterministas e irreversibles –en que pasado y futuro son lo mismo–; la construcción del universo que permanece en una situación de estabilidad sin explicar las fluctuaciones. Esta concepción occidental tiene, para Prigogine, un trasfondo teológico porque para Dios no hay incertidumbre, ya que con la noción de ley el hombre se aproximaría a una posición casi divina, en un determinismo que ignora la contingencia.²¹ En contraposición, considera una revolución probabilística en la física que comienza con la teoría estadística de la termodinámica, no como una pérdida de certidumbre sino como la manera en que el universo evoluciona, retomando la noción de *clinamen*,²² a partir de considerar un universo probabilístico. Con la flecha del tiempo se desarrollan las probabilidades de transición. Esta tensión entre lo legal y lo probabilístico se ha presentado en la filosofía como la lucha entre Heráclito y Parménides, entre la contingencia y la permanencia, desde hace 2500 años.

²¹ Leibniz consideraba que Dios hizo las cosas de la mejor manera posible.

²² El *clinamen* es el nombre que dio el filósofo romano Lucrecio (99-55 a. C.), en su poema didáctico *De rerum natura*, a la desviación de los átomos en la física del filósofo griego Epicuro (341-270 a. C.). Este concepto propone una solución al principio de causalidad, como regresión al infinito de las cadenas causales en el movimiento, que permite elaborar una explicación sin necesidad de que un ser superior sea el principio de las cosas.

La filosofía de la ciencia, la metafísica y el espacio

El método científico se fue consolidando y en filosofía aparecieron las corrientes de pensamiento racionalista con el filósofo francés René Descartes (1596-1650) y empirista con los ingleses Francis Bacon (1561-1626) y Robert Boyle (1627-1691).

Descartes con su principio *cogito ergo sum*, que considera una subjetividad subyacente para la cual el punto de partida es la interioridad del hombre –base del racionalismo occidental–, rompió con la escolástica y los razonamientos aristotélicos. Criticó a la física aristotélica, consideró positivamente el heliocentrismo propuesto por Copérnico y el atomismo²³ de Pierre Gassendi (1592-1655), con el que tuvo diferencias. Se le considera el creador, en física, del mecanicismo, y en matemática, de la geometría analítica. Al igual que Galileo, consideró el carácter matemático del espacio; el universo sólo se puede comprender a partir de figuras geométricas, y es concebido como un inmenso mecanismo. El lugar es relativo a los otros cuerpos; el espacio-mundo es indefnido; la extensión llena el espacio de forma continua por lo que el vacío es sólo la “falta de algo” e inexistente como tal.

Para Bacon el conocimiento es fruto de la experiencia y la observación, que permiten obtener premisas generales para luego volver a la experiencia asignando un valor práctico al conocimiento. En este sentido, realizó una dura crítica a Aristóteles, su filosofía y su método, por haber impedido el progreso de la ciencia aplicada y la posibilidad de mejorar la vida del hombre. El espacio es sensorial y aprehendido empíricamente eliminando nociones preconcebidas y utilizando la analogía como método.

Para el idealismo trascendental propuesto por el filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804), todo conocimiento considera dos elementos: uno externo al sujeto –lo dado o principio material– y el otro propio del sujeto que conoce –principio formal–. En su obra más importante *Crítica de la razón pura* ([1781, 1787] 2014), fundamentó la validez

²³ El atomismo surge en la Grecia del siglo V a. C. y considera que el universo está compuesto por pequeñas partículas indestructibles denominadas átomos, constituye una concepción materialista que explica los fenómenos naturales por el número, forma y tamaño de los átomos. Aristóteles rechaza esta teoría porque la materia es continua y no puede haber vacíos como los existentes entre los átomos. Con la crítica al aristotelismo se retoma esta idea en los trabajos de Giordano Bruno y en Gassendi.

científica de la metafísica tradicional que puede ser reinterpretada a través de la epistemología, de la matemática y de la física;²⁴ así como de las experiencias y de los juicios *a priori*, que son necesarios, universales, ciertos y sintéticos e independientes de la experiencia; es decir juicios sintéticos *a priori*. Dado que es el sujeto el que construye el conocimiento del objeto a través de su representación por medio de la sensibilidad inherente a su naturaleza, el espacio y el tiempo son formas puras *a priori* que posibilitan organizar la experiencia y, por lo tanto, el conocimiento. La representación del espacio es *a priori* y ésta permite la experiencia fenoménica; el espacio es anterior a la intuición del objeto, es intuición pura y condiciona la posibilidad de existencia de los fenómenos. Por lo anterior, tiene una idealidad trascendental (el noúmeno o la cosa en sí) independiente de toda sensibilidad, y una realidad empírica (apariencia) cognoscible a partir de la primera.

La existencia de un espacio objetivo captable por la experiencia fue considerada por el positivismo lógico, corriente de la filosofía de la ciencia organizada en el Círculo de Viena, cuyo nombre original fue Círculo de Viena para la concepción científica del mundo. Desde esta perspectiva, se consideraba válido sólo el método científico analítico y de verificación empírica, en una posición antimetafísica. Asimismo, se negaba la existencia de juicios sintéticos *a priori*, aceptando sólo los que son evidentes a la percepción, aunque se consideraba que el conocimiento también es posible por el razonamiento lógico deductivo como el de las matemáticas y la lógica.

Una influencia notable en el positivismo lógico fue la del filósofo, matemático y lógico galés Bertrand Russell (1872-1970), fundador de la filosofía analítica,²⁵ quien estudió el lenguaje revelando la forma lógica de los enunciados. Criticó el idealismo de Hegel, especialmente en términos de la necesidad de conocer las relaciones internas de las cosas; ya que afirmó que, si esto fuera una condición necesaria, dejaría sin

²⁴ En sus estudios científicos, dedujo correctamente que el sistema solar se formó de una gran nube de gas y que las constelaciones eran un conjunto de estrellas.

²⁵ Fue influenciado por el matemático, lógico y filósofo alemán Gottlob Frege (1848-1925), considerado el fundador de la lógica matemática moderna y la filosofía analítica. La paradoja de Russell (si $R = \{x \mid x \notin x\}$, entonces $R \in R \Leftrightarrow R \notin R$), que éste le envió, en 1902, arruinó parte del proyecto de Frege en relación a la lógica de conjuntos, por lo que se retiró parcialmente de sus investigaciones. Sin embargo, Russell lo reconoce como uno de los mayores lógicos de la historia.

sentido a la ciencia, el espacio, el tiempo y el número, lo que desarrolla en *Principia Mathematica*, obra escrita junto con Alfred North Whitehead (1861-1947). De acuerdo con su pensamiento realista filosófico las experiencias tienen un papel fundamental en la construcción del conocimiento.

Para el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), alumno de Russell entre 1911 y 1914,²⁶ la realidad está organizada de manera lógica por lo que adquiere sentido, de manera tal que se puede conocer por medio de proposiciones, pero esa proposición sólo es verdadera si se da en la realidad. Wittgenstein reconoce una relación isomórfica entre lenguaje y realidad (mundo), construye un atomismo lógico,²⁷ de acuerdo con el cual el lenguaje expresa al mundo con proposiciones atómicas relacionadas por operadores lógicos. El espacio y el tiempo tienen existencia objetiva y son relacionales, el espacio es infinito “Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto *alguno* fuera de la posibilidad de su conexión con otros” (Wittgenstein, 2012: aforismo 2.0121).

Uno de los mayores exponentes del Círculo de Viena, el filósofo y físico alemán Rudolf Carnap (1891-1979),²⁸ escribió dos tesis sobre el espacio y el tiempo: una axiomática, a partir de los principios matemáticos y físicos que conjugaban elementos de filosofía, y otra desde una visión kantiana más ortodoxa; aunque luego criticó las síntesis teóricas *a priori* (Carnap, 1985).²⁹ Carnap consideraba que el investigador no contribuye al conocimiento de la estructura del universo, sino que —a la manera del filósofo y médico inglés John Locke (1632-1704)— la mente es una *tabula rasa* pero con capacidad de construcción analógica; partiendo de bases empíricas y con construcciones lógicas hasta alcanzar el conocimiento de la realidad. En su obra más importante, *La construc-*

²⁶ Wittgenstein nunca se consideró parte del Círculo de Viena, aunque tuvo gran influencia sobre notables integrantes de éste.

²⁷ El atomismo lógico rechaza el monismo idealista de tipo hegeliano (en el que el todo tiene privilegio ontológico sobre las partes) y reconoce un pluralismo irreductible en el mundo.

²⁸ Estudió con Gottlob Frege en Jena, fue influido por Wittgenstein y Russell, así como por el convencionalismo geométrico de Poincaré.

²⁹ Se doctoró en Filosofía en 1921 con la tesis “El espacio: una contribución a la teoría de la ciencia”.

ción lógica del mundo, adoptó el principio de solipsismo metodológico, precisamente para obviar toda discusión metafísica que pudiera encastrar el concepto de solipsismo.

La idea de que la matemática podía derivar de la lógica comienza a cuestionarse con el intuicionismo que anticiparon Kant y Husserl, quien consideraba que el conocimiento no proviene de la experiencia sino de la mente, por lo que la matemática es independiente del mundo real. Esta corriente comienza con los trabajos del matemático polaco-alemán Leopold Kronecker (1823-1891) y sus seguidores, entre los que se encontraba el matemático, físico y filósofo Henri Poincaré (1854-1912), quien consideraba erróneo concederle realidad objetiva al tiempo y estableció que las precisiones de las matemáticas son convencionalismos útiles para su desarrollo, pero no verdaderos.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) niega la existencia del mundo suprasensible platónico y establece el principio de su filosofía en la vida. En el concepto de vida hay dos valores, conservación y aumento, que se refuerzan mutuamente. No sólo es importante la conservación para la vida, sino que es necesario el aumento para no morir. Y ese aumento se produce porque existe una voluntad de poder, impulso vital que se quiere a sí mismo por sobre todas las cosas y en el que es necesario el *Lebensraum*, precisamente como un espacio vital que posibilita el aumento, necesario para pervivir.³⁰ Si bien Nietzsche no tiene una concepción específica sobre el espacio, éste se inscribe en su idea sobre la vida y la supervivencia (Deleuze, [1962] 2002).

En el siglo XX hay una reacción ante el racionalismo positivista que se expresa en varios pensadores. Edmund Husserl (1859-1938) crea la escuela fenomenológica, no parte de la subjetividad, sino de una relación sujeto-mundo que es indisoluble; la intencionalidad no parte del

³⁰ Esta idea es precisamente la que motivó que Alfred Rosenberg, ideólogo del nazismo y responsable político de los territorios ocupados, procesado en Núremberg, sentenciado a muerte y ahorcado en 1946, editara todos los libros de Nietzsche, considerándolos fundamento y justificación de la expansión alemana de la época. Inclusive Hitler visitó a la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche en 1933 y se tomó una foto con ella al lado del busto de Nietzsche. Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935) viajó al Paraguay en 1886 con su esposo, el antisemita Dr. Bernhard Förster, para fundar una colonia alemana, Nueva Germania, que cuidara la pureza racial lejos de la influencia judía. Förster se suicidó en 1889 en San Bernardino, Paraguay, y Elisabeth retornó a Alemania en 1893.

interior del hombre, sino que el hombre está arrojado hacia afuera.³¹ Martin Heidegger (1889-1976) retoma de Husserl la conciencia que es intencional, que va más allá de sí misma, plantea el fin de la metafísica, rompe con las teorías gnoseológicas, con las filosofías idealistas que consideran sujetos y objetos, y concentra su filosofía en comprender el sentido del ser, que se define por la relación del hombre con el mundo, propia de la existencia. El *Dasein* es el ser que está ahí, arrojado, eyectado en el mundo; el *Dasein* se pregunta por el ser, de un modo existencial. Si bien no está interesado especialmente por el espacio, se pregunta por el ser del espacio en las obras de arte, con especial referencia a las obras del escultor español Eduardo Chillida (1924-2002), quien inspira su obra *Die Kunst und der Raum* y a quien se la dedica. El espacio es el lugar donde habita el hombre, no se encuentra de antemano, sino que se despliega a partir de que a cada paso le abre una comarca. Es un espacio existenciario —el entendimiento existenciario es el análisis teórico de los constituyentes de la existencia—, y no físico; es un espacio vital, pragmático, significativo y público, es un ámbito de acción en el que se desarrollan las actividades de la vida cotidiana. El espacio no se representa, se produce (Heidegger, [1969] 2009). En *Sein und Zeit* (1927), la posibilidad del *Dasein* (estar en el mundo, ser-ahí) es la condición de posibilidad del espacio; el *Dasein* es el que abre y da espacio, el *Dasein* establece las relaciones en el mundo; con lo que fundamenta muchas de las nuevas concepciones sobre el espacio de las ciencias sociales y de las corrientes de la geografía cuyo objeto de estudio es un espacio subjetivo.

El filósofo francés Henri Bergson (1859-1941) reconsidera el papel de la ciencia y el estatuto de la filosofía que no puede ser subsumida en el conocimiento científico. Aborda la problemática del tiempo y del espacio en el concepto de duración, el espacio es vivido exteriormente mientras que el tiempo es la vivencia interior, refutando de este modo el tiempo pretendidamente objetivo de la ciencia.

³¹ La oposición entre empirismo y racionalismo puede diluirse en la fenomenología trascendental de Husserl, ya que propone dirimir las cuestiones sobre la verdad última de las cosas en las experiencias evidentes que se tienen de éstas, a la vez que asume un orden racional del mundo que nace de la experiencia intencional; Husserl retoma el concepto de intencionalidad de los trabajos del psicólogo y filósofo Franz Brentano (1838-1917).

El pensamiento francés que inicia a finales de los 60, denominado posestructuralismo, considera que el marxismo en su versión ortodoxa no es útil para el conocimiento de la realidad, por lo que buscan alternativas de pensamiento diferentes a Carlos Marx y Jean-Paul Sartre, y revisan a Heidegger y a Nietzsche. Examinan cuestiones claves del estructuralismo, como la metafísica de la presencia, la teoría del signo, el formalismo, e introducen la diferencia, lo discontinuo, los múltiples niveles en el análisis. Gilles Deleuze (1925-1995) considera que tiempo y espacio están impuestos por el sujeto, tal como lo sugieren Kant y Bergson; pero invierte el planteo de Kant considerando que no son categorías *a priori* de la sensibilidad, sino que es precisamente la experiencia la que nos fuerza a nuevas consideraciones sobre el tiempo y el espacio que los hacen inteligibles. La filosofía de Deleuze y Félix Guattari (1930-1992) es una teoría de las multiplicidades, confluyendo en ella distintas disciplinas y sus prácticas: sociología, historia, antropología, geografía. Su trabajo sobre territorialización, desterritorialización y reterritorialización acerca su pensamiento a la geografía, en que el territorio es una construcción social, producto de relaciones de poder, materiales y simbólicas, en el que los seres se organizan y delimitan, es sinónimo de apropiación, de subjetivación.

Si Nietzsche acuñó la famosa frase “Dios ha muerto” para fundamentar que el principio de su filosofía es la vida, Michel Foucault (1926-1984) acuña la frase “El hombre ha muerto” para dar cuenta de que el sujeto ya no es más el principio epistemológico, por lo que parte de la estructura y pone al sujeto dentro de ella. Foucault, quien no se considera posestructuralista, critica a la hegemonía del tiempo como una última ideología y a la historia como paradigma interpretativo y como ontología de lo social. Considera analizar lo social a la luz del espacio, en el que las estructuras de poder y de control cruzan estratos espaciales y no temporales, como en el panóptico de Jeremy Bentham y la colonia Mettray de *Vigilar y castigar* ([1975] 1992); y las geografías urbana y rural de las instituciones que reciben la locura, en el primer caso, y el surgimiento de un régimen terapéutico especializado, en el segundo. Las relaciones sociales y los espacios se encuentran en íntima relación

en *Historia de la locura en la época clásica* ([1964] 1986).³² Al binomio saber-poder se agrega el espacio.

La geografía y el espacio

El estudio del espacio en las ciencias sociales tiene una gran diversidad de enfoques desde distintas disciplinas, temáticas y metodologías, que abordan al espacio como una de las variables principales en el análisis. Para la geografía, el espacio es una de sus principales áreas de trabajo, cuyo lugar en la definición de la disciplina, así como su conceptualización, se ha ido transformando en relación con la fundamentación epistemológica que subyace o sustenta a las distintas construcciones de esta ciencia, que abonan a la consideración objetiva y/o subjetiva del espacio y a las distintas dimensiones que la componen.

Si periodizamos los estudios geográficos de acuerdo con sus posturas filosófico-metodológicas y la consideración del espacio, según la división de las ciencias que realiza Jürgen Habermas (1929-),³³ podemos detectar distintas concepciones del espacio en las diversas etapas de esta ciencia: el inicio de la disciplina analiza el espacio concreto; las geografías neopositivistas o empírico-analíticas, el espacio abstracto; las histórico-hermenéuticas, el espacio subjetivo; las geografías críticas, el espacio social; y el eclecticismo, que caracteriza a la actual geografía, el espacio local globalizado (Pillet Capdepón, 2004).

Las primeras aproximaciones al estudio del espacio en términos geográficos estuvieron relacionadas con la historia y la preocupación cosmológica. La descripción racional de la tierra fue realizada de manera preliminar por los historiadores griegos Hecateo de Mileto (550-476 a.C.) y Heródoto (484-420 a.C.), considerado padre de la historiografía. El espacio es concreto, se describe de acuerdo con sus características físicas; y el paisaje, cuando se lo incluye, es considerado descriptiva-

³² Tirado y Mora (2002) realizan una revisión crítica sobre el espacio y el poder en Foucault incluyendo otras aportaciones de la teoría social como las de Deleuze, Serres, Harvey y Soja.

³³ Habermas, en su obra *Conocimiento e interés* (1982), agrupa a las ciencias sociales, de acuerdo a sus paradigmas e interés cognoscitivo, en empírico-analíticas, que corresponden al positivismo lógico; histórico-hermenéuticas, con el desarrollo de la fenomenología, y críticas.

mente dentro de los relatos históricos. Posteriormente el matemático, astrónomo, filósofo y geógrafo griego Eratóstenes (276-194 a.C.) –considerado padre de la geodesia– realizó estudios sobre la distancia al Sol y la Luna, así como sobre el tamaño de la Tierra, utilizando métodos trigonométricos y los conceptos de latitud y longitud, en el contexto de las preocupaciones cosmológicas.

La geografía moderna, clásica o tradicional, se desarrolla en el ambiente del idealismo kantiano, la Ilustración y el positivismo lógico de Auguste Comte, combinando las ciencias naturales y sociales con fines descriptivos, que abonaron a objetivos políticos en relación con los grandes territorios. Los pioneros fueron los alemanes Carl Ritter (1779-1859) y Alexander von Humboldt (1769-1859), quien fue polímata especializado en geografía, astronomía, física y otras ramas del conocimiento científico (antropología, etnografía, zoología, entre muchas otras). En su obra, Humboldt considera una geografía incluyente de aspectos naturales, sociales y antropológicos, haciendo descripciones muy detalladas de los lugares que recorrió. Ritter estudió la influencia de los fenómenos físicos en relación con la vida social y los procesos históricos, dada su formación en historia y filosofía y la influencia del idealismo alemán. Desarrolló la geografía comparada, fue un inspirador de la teoría del *Lebensraum* (espacio vital) de los pueblos y los Estados; las ideas de Ritter fueron retomadas y desarrolladas por el geoestratega alemán Friedrich Ratzel y después por el principal ideólogo de la política expansionista nazi, Karl Haushofer.

Con los trabajos de los franceses Élisée Reclus (1830-1905),³⁴ alumno de Carl Ritter, y Paul Vidal de La Blache (1845-1918),³⁵ con el an-

³⁴ Reclus fue miembro anarquista de la Primera Internacional y realizó trabajos de geografía humana y geografía económica.

³⁵ Vidal de La Blache fue el máximo exponente de la geografía regional francesa. Junto con sus discípulos conformó la denominada Escuela Geográfica Francesa, opuesta a los principios geográficos expansionistas de Friedrich Ratzel y a las ideas positivistas de Auguste Comte. Vidal de La Blache considera a la geografía una ciencia humana distinta de las ciencias de la naturaleza, no sujeta a las mismas leyes, y estudia la relación hombre-naturaleza desde la perspectiva regional y del paisaje. En 1891, funda la revista *Annales de Géographie*. Si bien se opone al *Lebensraum* de Ratzel, justifica el expansionismo francés basado en la historia y, desde una concepción liberal, argumenta acerca de la importancia del aprovechamiento productivo de vastas zonas del planeta. Estas aportaciones, dentro de la geografía humana, se ubican en la Europa de finales del siglo XIX, en un contexto de exaltación del nacionalismo, el imperialismo y la expansión colonial.

tecedente de la *Antropogeografía* (1882-1891) de Ratzel, se incluye en los estudios geográficos la relación entre la sociedad y el medio físico, conocida como geografía humana. Vidal de La Blache se enfoca en la relación hombre-naturaleza desde la perspectiva del paisaje, estudiando la relación entre el hombre y el medio, que ofrece posibilidades para la acción humana.³⁶

La geografía inductiva de los comienzos cambió con el paradigma del positivismo lógico³⁷ en la década de los 50, dando paso a una geografía teórica cuantitativa, según la cual el espacio geográfico es considerado como un espacio abstracto cartesiano gobernado por las leyes físicas de la naturaleza, con fundamento en la lógica de los modelos y las matemáticas, y opuesta a la geografía ideográfica, inductiva y regional que dominaba hasta ese momento. Este paradigma, si bien genera nuevos conocimientos en el campo geográfico, implica el alejamiento de la realidad tal como la concebía la geografía humana regional, la disminución de la observación directa y del trabajo de campo, así como de la consideración de aspectos sociales en la construcción del espacio. Si bien esta visión de la geografía fue dominante en un periodo, no implicó el fin de la geografía regional.

En los años 70 surge la geografía radical, que se opone al predominio de la historia y critica a las ciencias sociales por no considerar al espacio como una variable básica para el análisis. Se expresa en dos corrientes: una marxista, con un fuerte componente historicista con el paradigma crítico, y otra que considera la solución de problemas a nivel local, con el paradigma humanista. Los integrantes de la corriente crítica están representados en los Estados Unidos por la revista *Antipode*, de las más leídas en lengua inglesa entre los geógrafos y científicos interesados en el espacio. Uno de sus mayores exponentes, David Harvey (1935-), desarrolla en los 60 una geografía cuantitativa con fundamentos neopositivistas y popperianos; considera la posibilidad de establecer leyes tanto en la geografía física como en la humana, utiliza metodo-

³⁶ El determinismo geográfico de Ratzel considera la afectación de lo natural sobre lo geográfico, mientras que el posibilismo de Vidal de La Blache considera dimensiones sociales y antropológicas.

³⁷ En geografía se reafirmaron los principios básicos del positivismo: "la neutralidad de la ciencia, el método hipotético-deductivo, el lenguaje científico matemático y el rechazo a la metafísica, al historicismo y a los métodos cualitativos".

logías deductivas y se basa en modelos matemáticos. Pero una década después se une a la geografía radical, fundamentada en la teoría marxista, analiza los aspectos geográficos del capitalismo y la relación entre el espacio –urbano– y la desigualdad. Incorpora a la geografía en las interpretaciones incluyentes de las ciencias sociales, en la búsqueda de explicaciones sobre los recursos, el espacio y el territorio en el capitalismo neoliberal.

En esta línea y con nuevos elementos teóricos, Manuel Castells (1942-) desarrolló una sociología urbana marxista, estudiando el papel de los movimientos sociales en la conformación del paisaje urbano. Posteriormente se enfocó en el papel de las nuevas tecnologías en la denominada “era de la información”. Castells analiza los procesos de globalización, que se encuentran conectados y gobernados por una tecnóelite; contrapuesta a las identidades comunitarias, ubicadas localmente. Este enfrentamiento da lugar a las batallas culturales del siglo XXI, en las que advierte que, si las identidades locales no se incluyen en la red, desaparecerán. Castells distingue entre sociedad de la información y sociedad informacional, en esta última el objetivo es la producción de mayor y más complicada tecnología para el procesamiento y la transmisión de la información como fuente de productividad y poder; asimismo, postula que el informacionalismo es un paradigma tecnológico sobre cuyos fundamentos surge la sociedad red, que es la forma dominante de la organización social. Analiza la diferencia fundamental entre la globalidad de la riqueza y el poder y la localidad de la experiencia personal, enfatizando que, en su mayoría, la gente sigue siendo local, de su país o de su barrio; plantea la necesidad de reequilibrar el superdesarrollo tecnológico y el subdesarrollo social.

El mayor énfasis de esta corriente en el enfoque económico y racionalista la hace criticable para el enfoque humanístico, que considera analíticamente el espacio subjetivo; con influencia fenomenológica (Edmund Husserl y Alfred Schütz), existencial (Jean-Paul Sartre) e idealista (Robin George Collingwood). Con la crisis del enfoque marxista hay un giro cultural en las investigaciones. Desde la corriente radical, Edward Soja (1940-2015) critica a las ciencias sociales por no considerar al espacio como una variable básica; construye una dialéctica socioespacial en la que el espacio y la geografía son el centro de todas las ciencias sociales, integrando el pensamiento crítico espacial en el triple entrelazamiento interdependiente de sociedad, espacio y tiempo (incluye la historia en relación con la espacialidad, a lo que denomina *historicalidad*) (Benach

y Albet, 2010). Soja rescata los trabajos del filósofo marxista, geógrafo, sociólogo y crítico literario Henri Lefebvre (1901-1991)³⁸ en la consideración de un espacio político, ideológico, dinámico, producto de la práctica social y expresión de las relaciones sociales, en relación dialéctica con la sociedad y con la capacidad, por tanto, para transformarla. Soja retoma también las aportaciones de Antonio Gramsci (1891-1937) relacionando el tiempo y el espacio en los modos de producción capitalista, en términos de hegemonía y control del Estado sobre la vida cotidiana; el lugar del consumo frente al lugar de la producción y las alianzas de movimientos populares (Morente, 2010). La idea del tercer espacio es, en Soja, no sólo el espacio infinito que retoma del cuento “El Aleph” de Jorge Luis Borges (1899-1986), sino una posibilidad de construir el conocimiento en torno a la espacialidad del ser.

La geografía humanística reconoce la influencia de la fenomenología existencial –aunque rechaza los aspectos trascendentales de la fenomenología de Husserl–, del *Lebenswelt*, de la importancia del mundo de las experiencias, junto con el existencialismo que subraya la anterioridad de la existencia a la esencia en Jean-Paul Sartre (1905-1980), así como de neomarxistas como Georg Lukács (1885-1971) y Herbert Marcuse (1898-1979). Enfatiza la subjetividad, la libertad y la individualidad; acerca al hombre al mundo vivido. “Los significados básicos de los conceptos espaciales se consideran como lazos afectivos entre el hombre y su mundo y el espacio objetivo de la ciencia física o de la geometría es una simple abstracción del espacio existencial” (Estébanez Álvarez, 1982: 20-21). En el espacio existencial, la distancia no es métrica sino una conexión afectiva y el lugar, un conjunto de significados.

La geografía humanística considera los espacios y lugares en relación con los hombres que los habitan; haciendo de este modo que ambos conceptos sean interdependientes, dado que un espacio considera los movimientos entre los lugares, y el lugar necesita de un espacio para ser tal. En este sentido, espacio y lugar son los componentes básicos del mundo vivido; considerando que el espacio es más abstracto e indiferen-

³⁸ Henri Lefebvre ([1974] 2014) se acerca a la geografía cuando desarrolla tres líneas de investigación: la urbanización del territorio, el espacio social de la ciudad, la vida cotidiana en la liberación de su papel bajo el capitalismo y la modernidad. Conceptualiza una idea del espacio como producto de la sociedad, siempre político, en el que se desarrolla una lucha de poderes, incluso desde lo cotidiano.

ciado que el lugar, y éste se conoce mejor, tiene valores y una significación personal o colectiva; por lo que el concepto de lugar es el centro y el objetivo del conocimiento geográfico. La forma en que la gente piensa y siente el espacio desde el hogar y el vecindario hasta la nación se relaciona con los afectos, las disposiciones, capacidades y necesidades de las personas y la forma en que la cultura las enfatiza o las distorsiona (Tuan, 2001).

Yi-Fu Tuan (1930-) elaboró de manera sistemática y basándose en la fenomenología y el constructivismo el aprendizaje del espacio y cómo se va transformando en lugar. Partiendo de la experiencia y de las distintas maneras de comprender y construir la realidad, Tuan sostiene que la forma de considerar el espacio en el hombre es anterior al conocimiento cartográfico y a toda simbolización. Desarrolla los conceptos de topofilia, topofobia, topolatría y toponegligencia,³⁹ con los que resalta la importancia de la experiencia en la construcción de los vínculos afectivos entre las personas y los lugares que habitan, en ese sentido, las cosmovisiones son experiencias conceptualizadas, que surgen, precisamente, de la percepción y las actitudes (Tuan, 2007). A partir de la relación afectiva, considerada espaciotemporalmente, se puede construir un sentido de identidad y pertenencia respecto del lugar, asimismo, en la medida en que esos lazos permanecen, otorgan estabilidad a individuos y grupos. La experiencia del “no lugar” o el “sin lugar” implica un corte radical del hombre con el medio, erosionando los símbolos de pertenencia y los sentimientos de identidad. Cuando no hay lugar, el espacio y el paisaje son tratados como objetos de consumo.

El geógrafo francés Armand Frémont (1933-), sin relacionarse explícitamente con ninguna corriente filosófica, desarrolla el concepto de espacio vivido como un espacio apropiado por el hombre, considerando, a través del estudio del simbolismo y la semiótica del paisaje, las representaciones de ese espacio, cargado de valores, en cuanto imágenes que condicionan las percepciones y construyen nuevas realidades (Frémont, 1976). La diferencia entre espacio de vida y espacio vivido radica en que éste incorpora el concepto de espacio social en el que se incluyen los

³⁹ Éstos aluden a distintas experiencias con el lugar: la topofilia se refiere a las experiencias placenteras, la topofobia a la aversión o el miedo, la topolatría a sentimientos religiosos o místicos, y la toponegligencia a la pérdida del sentido del lugar, que explicaría parte de la crisis ecológica.

intercambios sociales, los imaginarios y es transformable por los esquemas culturales de las sociedades, las prácticas sociales y económicas y los niveles técnicos (Comunicaciones FAU, 2011).

Para el geógrafo francés Guy Di Méo, el territorio tiene distintas dimensiones: desde una perspectiva política, el espacio tiene límites, fronteras, es un espacio apropiado por el colectivo social en función de su sobrevivencia como tal y reconocido como espacio de poder legítimo; la segunda dimensión está constituida por las acciones cotidianas; y la tercera implica que los territorios son espacios de prácticas y representaciones de los individuos, que definen estas prácticas y representaciones en relación a estructuras territoriales. Las tensiones entre las realidades objetivas del territorio político y las vivencias subjetivas de los individuos constituyen lo que Di Méo denomina la territorialidad. En ocasiones, los individuos pueden no identificarse con los territorios en los que habitan por la disociación entre las subjetividades y las intencionalidades que produce la sociedades en el ámbito político o económico; entre los territorios de referencia y las prácticas de esos lugares y de los imaginarios que los construyen. Los imaginarios hacen que cada grupo tenga su propia representación de su relación con el espacio que puede o no coincidir con el territorio definido política, social o económicamente (Comunicaciones FAU, 2011).

Consideraciones finales

Desde los griegos hasta hoy el espacio ha sido un problema que la ciencia y la filosofía han considerado sistemáticamente, poniendo el acento en el universo, la sociedad o el hombre, con sus múltiples interrelaciones. En esta revisión que abarca un periodo largo de la historia y considera distintas posturas filosóficas y disciplinas con sus diferentes y complicados enfoques, vemos que desde la cosmología, la filosofía, la metafísica y las ciencias el sujeto ocupa lugares diferenciados que se relacionan con distintas concepciones del espacio. Detrás de cada una de ellas hay una fundamentación filosófica y científica que la influencia y/o la define, por lo que cualquier posición en la investigación no puede desconocer sus orígenes y fundamentos.

Las distintas reflexiones sobre el espacio, en relación con los grandes temas que ha abarcado el pensamiento occidental, alertan sobre la o las posturas epistemológicas que las atraviesan. Detrás de cada una

de las explicaciones y reflexiones existe una idea del hombre, de la objetividad y la subjetividad, de la experiencia, de la teoría, de la relación entre filosofía y ciencia. Para cualquier investigación habrá una o más posiciones filosóficas o científicas que la fundamenten; mismas que no se podrán ignorar porque traspasan, impregnan y definen el trabajo investigativo.

Las múltiples y diversas conceptualizaciones del espacio aluden a la noción de multiverso. Reflexionemos sobre el particular. El concepto de multiverso fue y es utilizado por distintas disciplinas, como la cosmología, la física, la astronomía, la filosofía, la psicología, y también se usa en el mundo de la ficción –literatura, cómics, películas, series de televisión, juegos–; y ha adquirido una dimensión cultural notable. Comencemos por las ciencias duras, diversos teóricos de la astronomía física consideran que existen múltiples universos, más allá del universo observable, una idea propuesta por primera vez en la física cuántica por el físico Hugh Everett III (1930-1982), y que fue desarrollada posteriormente por connotados científicos, como Laura Mersini-Houghton y Richard Holman, aunque otros físicos afirman “que no se ha detectado *bulk flow*, una de las bases de la teoría de Mersini-Houghton y Holman” (“Multiverso”, s. f.). Sin embargo, la tesis continúa abierta con interesantes desarrollos científicos que incluyen la posibilidad de verificar empíricamente su existencia por mediciones más precisas. El multiverso incluye todo lo que existe físicamente: espacio, tiempo, “todas las formas de materia, energía y cantidad de movimiento, y las leyes físicas y constantes que las gobiernan” (“Multiverso”, s. f.); el multiverso es holístico e incluyente.

En el campo de las humanidades, fue el filósofo y psicólogo estadounidense William James (1842-1910) quien acuñó el término en 1895. Este concepto, ubicado en el empirismo radical y en la psicología funcional que desarrolla, trata de responder a las preguntas metafísicas sobre la multiplicidad del mundo: si es determinado o no, material o espiritual, entre las disyuntivas más importantes. De acuerdo con la escuela filosófica pragmática,⁴⁰ James considera que si las disyuntivas conducen al mismo lugar, es decir, no hay diferencias prácticas, la dis-

⁴⁰ James es uno de los exponentes de la escuela filosófica pragmática junto a John Dewey (1859-1952) y Charles Sanders Peirce (1839-1914), padre de la semiótica moderna junto al lingüista Ferdinand de Saussure (1857-1913).

puta no tiene sentido práctico ni teórico. Pero reconoce la multiplicidad en el origen.

Para el filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977), el concepto de *multiversum* en su análisis del tiempo y la historia (Bodei, 1983) alude a la interculturalidad, rescatando la heterogeneidad y multiplicidad histórica y cultural. Es precisamente a partir de estos conceptos de la filosofía intercultural que se postula y rescata la transformación dialéctica de lo que merece ser heredado del pasado, lo multiverso y la diversidad (Bloch, 1984). En su trabajo sobre la utopía, considera un *novum* algo que no existe pero está por venir, que trasciende la noción de ser el “mejor lugar” que “no existe”, de acuerdo con la etimología del concepto;⁴¹ la posibilidad de la utopía y su construcción generan el contenido de la función utópica: la esperanza; misma que se expresa en un *locus* desanclado del espacio físico. La praxis, concepto marxista que Bloch retoma ampliamente, es el espacio de transformación de la utopía concreta.

La consideración de los espacios como multiversos retoma la idea de que la propia, densa y complicada red analítica sobre el espacio puede ser considerada “multivérsica”; en la medida en que incluye múltiples universos analíticos y dimensionales, aceptando desde esta visión la existencia de diferencias conceptuales que responden a distintas miradas y teorías construidas sobre el espacio, las cuales abonan creativamente a la investigación científica sobre el mismo.

Bibliografía consultada

- Alonso, Manuel (1998), *Teología de Averroes*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Aristóteles (1982), *Metafísica*, Valentín García Yebra (ed.), Gredos, Madrid.
- Benach, Núria, y Abel Albet (2010), *Edward Soja. La perspectiva post-moderna de un geógrafo radical*, Icaria (Colección Espacios Críticos), Barcelona.

⁴¹ En griego *topós* significa lugar y el prefijo “u’ como tal no existe [pero] puede ser asociado con dos prefijos cercanos, el de *eu* cuyo significado es ‘lo mejor’, y el de *ou*, que indica negación. Por tanto, utopía podría significar ‘el mejor lugar’ que ‘no existe’” (Gálvez Mora, 2008: 1).

- Bloch, Ernst (1984), *Entremundos en la historia de la filosofía. Apuntes de los cursos de Leipzig*, Taurus, Madrid.
- Bodei, Remo (1983), *Multiversum: tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Nápoles.
- Carnap, Rudolf (1985), *Fundamentación lógica de la física*, Ediciones Orbis S.A., Barcelona.
- Cascante, Luis Diego (2010), “Del *Big Bang* al Dios escondido (De Copérnico a Hawking y vuelta)”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 48, núms. 123-124, pp. 51-64.
- Deleuze, Gilles ([1967] 2002), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- Comunicaciones FAU (2011), “Dr. Guy Di Méo y la noción de espacio social, territorio e imaginarios”, Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, 28 de septiembre, consultado el 16 de diciembre de 2015, disponible en <<http://www.fau.uchile.cl/noticias/75255/dr-guy-di-meo-y-la-nocion-de-espacio-social-territorio-e-imaginarios>>.
- Echandi Ercila, Santiago (1993), *La fábula de Aquiles y Quelone. Ensayos sobre Zenón de Elea*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Estébanez Álvarez, José (1982), “La geografía humanística”, en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 2, pp. 11-31.
- Foucault, Michel ([1964] 1986), *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- ([1975] 1992), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.
- Frémont, Armand (1976), *La région, espace vécu*, Flammarion, París.
- Gálvez Mora, Isidro Manuel Javier (2008), “La función utópica en Ernst Bloch”, ponencia para coloquio de doctorandos, 14-16 de abril, UNAM, México.
- Giannini Iñiguez, Humberto (1982), *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*, Andrés Bello, Santiago.
- Guerrero, Berenice (2004), “Sobre la axiomatización en matemáticas”, en *Boletín de Matemáticas*, Nueva Serie, vol. XI, núm. 1, Unibiblos, Bogotá, pp. 79-94.
- Habermas, Jürgen (1982), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Hawking, Stephen (1989), *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Crítica, Barcelona.
- Heidegger, Martin ([1927] 2009), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- _____ ([1969] 2009), *El arte y el espacio*, Herder, Barcelona.

- Husserl, Edmund ([1913] 1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México.
- Kant, Immanuel ([1781, 1787] 2014), *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid.
- Kirk, G. S., J. E. Raven, y M. Schofield ([1957] 1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid.
- Lefebvre, Henri ([1974] 2014), *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid.
- Morente, Francisco (2012), “Edward W. Soja o la reubicación del espacio en el debate de las ciencias sociales”, en *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XVII, núm. 977, 25 de mayo, Universidad de Barcelona, consultado el 12 de enero de 2016, disponible en <<http://www.ub.edu/geocrit/b3w-977.htm>>.
- “Multiverso” (s. f.), en *Wikipedia, la enciclopedia libre*, 7 de octubre de 2019 a las 00:33, en <<https://es.wikipedia.org/wiki/Multiverso>>.
- Pillet Capdepón, Félix (2004), “La geografía y las distintas acepciones del espacio geográfico”, en *Investigaciones Geográficas*, núm. 34, Instituto Universitario de Geografía, Universidad de Alicante, pp. 141-154, disponible en <<https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/298/3/Pillet%20Capdepon-Geografia%20y%20las%20distintas%20acepciones.pdf>>.
- Platón (2008a), *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid.
- (2008b), *Diálogos*, 8 vols., Gredos, Madrid.
- Prigogine, Ilya (2012), *El nacimiento del tiempo*, Tusquets (Fábula), Buenos Aires.
- Prigogine, Ilya, e Isabelle Stengers (1997), *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid.
- Russell, Bertrand ([1925] 1985), *ABC de la relatividad*, Orbis, Barcelona.
- ([1951] 1988), *El panorama de la ciencia*, Ercilla, Santiago.
- Tirado, Francisco Javier, y Martín Mora (2002), “El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia”, en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. IX, núm. 25, septiembre-diciembre, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, pp. 11-36, disponible en <<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/espinal/espinalpdf/Espiral%2025/11-36.pdf>>.
- Tuan, Yi-Fu (2001), *Space and Place. The Perspective of Experience*, Universidad de Minnesota, Minneapolis.

- (2007), *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Melusina, Madrid.
- Vernet, Juan (2000), *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*, El Acantilado, Barcelona.
- Wittgenstein, Ludwig ([1921] 2012), *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid.

APARTADO II

ESPACIO, COMUNIDAD Y UTOPIÁS

ALGUNAS PREMISAS EPISTÉMICAS

ESPACIO, IDENTIDAD COLECTIVA Y MEMORIA: ALGUNAS NOTAS REFLEXIVAS

Edith Kuri Pineda*

Nuestro entorno material lleva al mismo tiempo nuestra marca y la de los demás. Nuestra casa, nuestros muebles y la manera en que están distribuidos, más toda la disposición de las habitaciones, nos recuerdan a nuestra familia y a los amigos que vemos con frecuencia en ese marco. Si vivimos solos, la región del espacio que nos rodea de modo permanente y sus diversas partes no reflejan solamente aquello que nos distingue de los demás; nuestra cultura y nuestros gustos, que se expresan en la elección y en la disposición de esos objetos, se explican, en gran medida, por los lazos que nos unen siempre con un gran número de sociedades, sensibles o invisibles.

Maurice Halbwachs

Introducción

El espacio, en su maridaje inquebrantable con el tiempo, constituye una dimensión medular en la forma en que se han erigido y transformado las sociedades tradicionales y las modernas. Su importancia como componente estructural va más allá de ser un mero receptáculo de acontecimientos y procesos culturales, históricos, políticos y sociales de diferente envergadura y escala; su relevancia estriba en la forma en que las prácticas sociales, las relaciones sociales, el poder y la consti-

* Profesora Investigadora, Universidad Autónoma Metropolitana, Sistema Nacional de Investigadores I.

tución de subjetividades colectivas e individuales –como la identidad, la experiencia y la memoria– moldean al espacio, al tiempo que éste los condiciona, gestándose, así, un vínculo recursivo entre la dinámica societal y los procesos espaciales. En este trabajo presento algunos lineamientos teóricos sobre dicho nexo, centrándome en analizar cómo el espacio es un factor constitutivo de la identidad colectiva, así como la relación estrecha que hay entre identidad, memoria y lugares. Este documento está articulado en tres partes: en la primera, se presentará una problematización teórica sobre cómo es posible definir al espacio desde una mirada sociológica; en la segunda parte se desarrollará la manera en que la identidad es construida intersubjetivamente y espacialmente; en el apartado final se retomarán algunos preceptos de la sociología de la memoria colectiva con el objetivo de comprender cómo ésta es una edificación intersubjetiva moldeada desde las necesidades del presente y cómo el espacio funge no sólo como un marco social de la memoria, sino también como un territorio de inscripción de la historia y el poder.

Espacio y sociedad: una relación de mutua incidencia

A lo largo de la historia, la sociología –junto con otras disciplinas sociales cercanas– ha subrayado la relevancia del tiempo como un factor insoslayable en la construcción de las sociedades y en la manera en que éstas mutan. No sucedió así con el espacio como componente que articula también la dinámica societal. Dentro del pensamiento sociológico clásico, el hecho de que el espacio haya sido visto de forma tangencial posiblemente denota cómo la lógica de la modernidad –centrada en una concepción lineal y teleológica del tiempo– alcanzó al propio seno de la confección teórica, obviando así una reflexión explícita y profunda sobre el papel del espacio en la estructuración del mundo social. Pese a ello, resulta ineludible señalar cómo autores clásicos de la trascendencia de Durkheim, Weber o Tönnies aludieron indirectamente al espacio y su relación con la sociedad a partir de una inquietud sociológica vital para la época: la tensión entre tradición y modernidad. La excepción de esa tendencia reflexiva la constituye el pensador alemán Georg Simmel, quien en su célebre texto “El espacio y la sociedad” brinda una definición sociológica del espacio a partir de un punto de partida seminal: el espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno; no son

las formas de proximidad o distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o extranjería, son los factores espirituales los que la producen (Simmel, 1986: 644). En otros términos, para este autor el espacio es una construcción social, fruto de lo que él denomina como “la acción recíproca”. En este tenor, Simmel ahonda:

Una extensión geográfica de tantos miles de millas cuadradas no basta para construir un gran imperio; éste depende de las fuerzas psicológicas que mantienen políticamente unidos a los habitantes de un territorio, partiendo de un punto central dominante. [...] lo que tiene importancia social no es el espacio, sino el eslabonamiento y conexión de las partes del espacio, producidos por factores espirituales (1986: 644).

Así, el énfasis otorgado por Simmel a los procesos sociales y políticos en la constitución del espacio es reforzado al aseverar que “el límite no es un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico con una forma espacial” (1986: 652). En este sentido, es posible sostener que el espacio es una edificación social, cultural, histórica y política; un artificio material que obedece a necesidades y expectativas funcionales y prácticas, al tiempo que cuenta con un revestimiento simbólico insoslayable. Es justamente esta interrelación entre el orden material y el orden moral, de la cual hablaba Robert Park (1999) —uno de los discípulos de Simmel y una de las figuras más conspicuas de la Escuela de Chicago— al observar las ciudades modernas estadounidenses, lo que le otorga al espacio una pertinencia sociológica que ha sido retomada por el pensamiento contemporáneo en los últimos años. De esta forma, es necesario romper con aquellas miradas que ontologizan al espacio al concebirlo como un simple contenedor de objetos y sujetos sociales, como un mero telón de fondo en donde se desarrolla la acción social a distintas escalas, para pensarlo en cambio como un proceso inconcluso y heterogéneo, sujeto al pulso de la historia; en otras palabras, resulta fundamental mirar al espacio como resultado de las relaciones sociales y como elemento que incide en ellas. Reconocer dichas premisas constituye una lógica que des-naturaliza al espacio, y que como tal quebranta la reificación de la cual ha sido objeto no sólo por parte de los actores sociales legos, sino hasta por algunos científicos sociales.

Desde esta óptica, la geógrafa Doreen Massey (2005) señala cómo el gran desafío para las ciencias sociales en general yace en espacializar la teoría social, para que el mundo social sea analizado desde la diáda

espaciotemporal, como ella misma afirma: “no se trata aquí de enfatizar la producción del espacio, sino del espacio en sí mismo como parte integral de la producción de la sociedad” (2005: 123). Así, para Massey el espacio: 1) es un proceso abierto que se erige a partir de relaciones sociales de diferente tipo; 2) el espacio es el terreno de posibilidad de la multiplicidad social, política y cultural; así, el espacio posibilita la multiplicidad, al tiempo que ésta permite la existencia del espacio, y 3) al ser fruto de la relacionalidad social, el espacio siempre está en formación, es precisamente devenir.

Los planteamientos de corte constructivista de Massey van de la mano con las aserciones de otro geógrafo, para quien la construcción social del espacio es indisoluble de saberes y prácticas sociales, Ruy Moreira (2011), quien señala —coincidiendo con la mirada de una sociología comprensiva— cómo los saberes nutren a las prácticas sociales y viceversa; en otras palabras, cómo las prácticas sociales están orientadas por un cúmulo de significados que, a su vez, están delineados por el mismo hacer social. Desde esta perspectiva, es posible colegir cómo el espacio está cargado de sentido, de una intencionalidad ineludible en el análisis sociológico y geográfico. En consecuencia, cualquier amago analítico que pretenda explicar cómo se estructuran y transforman las sociedades no puede prescindir de las prácticas socioespaciales y del mundo del sentido como ingredientes de enorme valor heurístico, elementos que, a su vez, son configurados por la cultura y por el devenir histórico. Al respecto, David Harvey advierte que

la historia del cambio social está capturada en parte por la historia de las concepciones del espacio y el tiempo, y los usos ideológicos para los cuales se esgrimen aquellas concepciones. Más aún, cualquier proyecto para transformar la sociedad debe captar el espinoso conjunto de transformaciones de las concepciones y prácticas espaciales y temporales (2012: 243).

En este tenor, cada sociedad —ya sea tradicional o moderna, occidental o no— tiene una forma particular de concebir el espacio y el tiempo, de apropiarse de ellos, de organizarlos y de significarlos y, al hacerlo, la misma sociedad se va configurando. En esta labor creativa y reproductiva, cada sociedad y cada cultura desarrollan diversas maneras de ordenar prácticas sociales cargadas de sentido en espacios y tiempos específicos —como lugares y horarios para trabajar, descansar, amar; espacios creados ex profeso para hombres o para mujeres, para adultos, jóvenes,

viejos o niños; espacios profanos y espacios sagrados; espacios de consagración y espacios de castigo y degradación, etcétera-. En suma, no sólo las prácticas sociales definen espacios y su uso social, sino que son los mismos espacios institucionalizados los que “permiten” o no la existencia de ciertas prácticas en su seno; en consecuencia, el espacio cuenta con una dimensión normativa al habilitar y constreñir la acción social, política y cultural. Es bajo este argumento que se puede afirmar que la experiencia humana es ante todo una experiencia espaciotemporal. Así pues, todo proceso de socialización implica aprender el uso social de espacios y tiempos. Es en esta compleja y fascinante tensión entre lo espaciotemporal, las relaciones sociales de diversa índole –incluyendo las de poder–, los procesos de construcción de sentido, las prácticas sociales y las estructuras sociales donde el mundo social se articula, se reproduce y transforma.

Los factores anteriores, permiten deducir cómo el espacio resulta insoslayable tanto para el sociólogo en su labor analítica, como para el grueso de los actores sociales que atribuyen un sentido a sus espacios vitales. Sobre este punto de intersección, el antropólogo francés Marc Augé profundiza:

El lugar común al etnólogo y a aquellos de los que habla es un lugar, precisamente: el que ocupan los nativos que en él viven, trabajan, lo defienden, marcan sus puntos fuertes, cuidan las fronteras pero señalan también la huella de las potencias infernales o celestes, las de los antepasados o de los espíritus que pueblan y animan la geografía íntima, como si el pequeño trozo de humanidad que les dirige en ese lugar ofrendas y sacrificios fuera también la quintaesencia de la humanidad, como si no hubiera humanidad digna de ese nombre más que en el lugar mismo del culto que se les consagra (2008: 49).

Las ideas esgrimidas por Augé traslucen la hermenéutica doble¹ que se gesta en torno al espacio: por un lado, los significados que los suje-

¹ Utilizo el término hermenéutica doble de acuerdo a la definición que el sociólogo inglés Anthony Giddens brinda: “La intersección de dos marcos de sentido como parte lógicamente necesaria de una ciencia social, el mundo social provisto de sentido tal como lo constituyen unos actores legos y los metalenguajes inventados por los especialistas en ciencia social; hay un constante ‘deslizamiento’ entre un marco y otro, inherente a la práctica de las ciencias sociales” (Giddens, 1984: 396).

tos sociales construyen sobre sus lugares; y por otra parte, la labor de interpretación que los científicos sociales erigen sobre dichos significados. Este ejercicio de interpretación de la interpretación –que no se circunscribe a la esfera de los estudios territoriales, sino a otras parcelas más del análisis sociológico, particularmente la de las sociologías comprensivas– versa, por lo tanto, sobre espacios subjetivados y sujetos espacializados.

Tal como se ha visto en el transcurso de estas páginas, el espacio, como constructo social que es, representa un terreno de inscripción donde la dinámica política, cultural e histórica deja huellas. De ahí que el mismo Augé (2008) lo defina como lugar antropológico a partir de tres rasgos definitorios: 1) historicidad; 2) relacionalidad e 3) identidad (Augé, 2008). En el siguiente apartado se presentarán algunos preceptos teóricos sobre la manera en que la identidad colectiva es edificada intersubjetivamente en el seno de la vida cotidiana, así como el papel que juega el espacio en su edificación y cambio y, finalmente, cómo referirse al nexo identidad-espacio implica aludir a procesos simbólicos donde el apego y el arraigo son claras manifestaciones de la relación sujetos sociales-lugar.

Habitando espacios: esculpiendo identidades

El dispositivo espacial es a la vez lo que expresa la identidad del grupo (los orígenes del grupo son a menudo diversos, pero es la identidad del lugar la que lo funda, lo reúne y lo une) y es lo que el grupo debe defender contra las amenazas externas e internas para que el lenguaje de la identidad conserve su sentido.

Marc Augé

Hablar de la identidad colectiva constituye uno de los tópicos más recurrentes en la reflexión sociológica, histórica, geográfica y antropológica de las últimas décadas. Ya sea para explorar el papel que desempeña en los procesos de movilización sociopolítica, en los conflictos religiosos, étnicos, nacionalistas, o bien de reivindicación de derechos sociales y políticos, la identidad es una manifestación de la realidad social que por momentos es difícil de asir para el analista, dado que no es un dato en sí, como alguna vez balizó el sociólogo Alberto Melucci (1999). Su

cercana relación con el espacio le confiere una importancia central para comprender prácticas sociales, experiencias y procesos de constitución de sentido cristalizados en el apego o arraigo a un lugar.

Pero ¿qué es la identidad colectiva? Por principio de cuentas, es preciso señalar cómo toda expresión identitaria es una construcción social e histórica que es perfilada por relaciones sociales de diverso cuño, por estructuras sociales —como la clase—, por prácticas sociales, la experiencia, el poder, la cultura y la memoria. Su carácter relacional y procesal revela cómo la identidad colectiva es dinámica, cambiante, condicionada por la realidad social en sus múltiples dimensiones y, a la vez, condicionante de la misma (Berger y Luckmann, 2001). Romper con una lógica sustancialista de la identidad significa concebirla como una construcción intersubjetiva que, pese a las modificaciones que pueda sufrir, es también duración; en otras palabras, la dinámica identitaria es cambio y permanencia, es un constructo abierto que es pergeñado a partir de la relación con el otro, con lo diferente, de ahí que la tensión nosotros/ellos forme parte de la configuración y reproducción de la identidad.

La dinámica constitutiva de toda identidad va acompañada de una construcción simbólica que se corporeiza en un sentido de pertenencia a un grupo social o a un lugar determinado. Evidentemente, dichos dispositivos semánticos cambian a lo largo del tiempo y orientan a la propia acción social, cultural y política desplegada por los sujetos sociales. De modo que la identidad funge como un marco cognitivo, axiológico, normativo y afectivo para los actores, o sea, constituye un marco de interpretación desde el cual el mundo social es leído constantemente; es un referente interpretativo que, finalmente, se traduce en las propias prácticas sociales. Así, la identidad colectiva no sólo es algo constituido sino también algo constituyente de saberes y praxis, y cuenta, además, con una clara dimensión afectiva y axiológica sobre lo que nosotros somos y lo que los otros son.

Atravesada por el poder y el conflicto de diversa índole, la identidad es objetivada en el espacio, en símbolos, objetos, discursos, edificios, monumentos, prácticas sociales, etcétera. Dicha objetivación resulta indispensable para que los procesos identitarios sean de nueva cuenta introyectados y subjetivados, formándose así una relación circular en los procesos de objetivación/subjetivación. Es así como la identidad, en tanto parte relevante de la realidad social, es configurada, reproducida y transformada.

Un factor ineludible de mencionar es cómo la identidad colectiva constituye una edificación espaciotemporal que se erige intersubjetivamente en el nicho de la vida cotidiana, o sea, en ese plano de la existencia, de la experiencia social, que se articula a través de rutinas, hábitos y rituales (Esquivel, 2005). Ya Alfred Schütz (2003), con su concepto de mundo de la vida cotidiana, y Peter Berger y Thomas Luckmann (2001), con su noción de la realidad de la vida cotidiana, exploraron con gran agudeza teórica el papel que la cotidianeidad juega en la estructuración y reproducción de la vida social. Al igual que la identidad, la vida cotidiana se articula en una dimensión espaciotemporal. En suma, la vida cotidiana –realidad suprema, como dicen Berger y Luckmann– tiene como soporte diferentes espacios –lugares de trabajo, de educación, religiosos, punitivos, recreativos, etcétera– y está organizada en diversos horarios en los que interactúan los actores sociales. Así, la vida cotidiana es para los individuos una fuente de seguridad, al ser previsible y “aprobable hasta nuevo aviso” no es cuestionada y, en consecuencia, es experimentada desde una “actitud natural” (Schütz, 2003). Así pues, la cotidianeidad constituye una serie de contextos estables de interacción, en los que se establece la identidad mediante complejos procesos de interacción subjetiva y de producción de sentido.

El nexo existente entre espacio e identidad se caracteriza por ser estrecho y de mutua influencia, de modo tal que un cambio espacial puede incidir en una modificación identitaria y viceversa (Tamayo y Wildner, 2005). Partir de esta premisa interpretativa permite preguntarse de qué manera los procesos acelerados de urbanización y de transformación espacial, por ejemplo, pueden generar cambios en la identidad de los grupos sociales, así como en los modos en que éstos se apropian, significan y habitan el espacio. En este tenor, resulta pertinente rastrear cómo se relacionan los procesos identitarios con el habitar.

En su conocida conferencia “Construir, habitar, pensar”, Heidegger ([1951] 1994) sostiene cómo el construir siempre tiene como propósito el habitar y cómo éste va más allá de la residencia, de la vivienda:

Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. Éste, el construir, tiene a aquél, el habitar, como meta. Sin embargo, no todas las construcciones son moradas. Un puente y el edificio de un aeropuerto; un estadio y una central energética; una estación y una autopista; el muro de contención de una presa y la nave de un mercado son construcciones pero no viviendas. Sin embargo, las construcciones mencionadas están en la región

de nuestro habitar. Ésta va más allá de esas construcciones; por otro lado, sin embargo, no se limita a la vivienda. Para el camionero la autopista es su casa, pero no tiene allí su alojamiento; para una obrera de una fábrica de hilados, ésta es su casa, pero no tiene allí su vivienda; el ingeniero que dirige una central energética está allí en casa, sin embargo no habita allí. Estas construcciones albergan al hombre. Él mora en ellas, y sin embargo no habita en ellas, si habitar significa únicamente tener alojamiento ([1951] 1994: 127).

Las palabras de Heidegger posibilitan inferir de qué modo habitar implica aludir a la profunda e indisociable relación entre los seres humanos y sus lugares, en donde a la par que los sujetos sociales van erigiendo espacios, ellos mismos se van constituyendo y, por lo tanto, van esculpiendo su propia identidad. Heidegger afirma que el habitar es un rasgo propiamente humano que alcanza una dimensión ontológica, existencial, en este sentido asevera: “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar” ([1951] 1994: 129). De esta forma, considero que el espacio es –usando el concepto acuñado por el sociólogo inglés Anthony Giddens (1984)– una fuente de seguridad ontológica² para todos los actores sociales, es decir, es un referente de certezas sobre el entorno natural y social en gran parte debido a su estabilidad, permanencia y fijeza, así como en virtud del revestimiento simbólico otorgado por los sujetos sociales. Bajo esta lógica, el espacio constituye una parte medular en la construcción social de la realidad y en su propia reproducción.

Siguiendo las pistas analíticas ofrecidas por Heidegger es posible agregar que el habitar es una construcción cultural e histórica en donde cada grupo social y cada individuo –dependiendo de componentes culturales, del género, el poder, la clase social, las características materiales de los lugares, la experiencia, la memoria y la identidad– tienen una forma particular de habitar los diferentes espacios con los que interactúan a lo largo del tiempo. En consecuencia, el habitar engloba a un conjunto de saberes y prácticas sociales tal como lo puntualiza la antropóloga Angela Giglia (2012). Habitar, por ende, es praxis social condicionada

² Para Giddens, la seguridad ontológica consiste en la “Certeza o confianza en que los mundos natural y social son tales como parecen ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio-ser y de la identidad social” (Giddens, 1998: 399).

por la experiencia y al mismo tiempo condicionante de la misma, y se encuentra anclada en el seno de la cotidianeidad. En el transcurso de la vida, los sujetos van reconfigurando su forma de habitar de acuerdo a la experiencia interpretada, hecho que conduce a colegir cómo el habitar es una práctica abierta, siempre sujeta al cambio. Por ende, el pasado y la memoria van pergeñando, junto con las expectativas que se tienen en el futuro –incluyendo claro está los lugares que imaginamos–, la manera en que construimos espacios y los habitamos. En todo este proceso, donde de forma palmaria hay una dimensión axiológica y afectiva –es decir simbólica–, los sujetos sociales van confeccionando su forma de ser y estar; en suma, al construir espacios y habitarlos, los actores van facturando su identidad. Con agudeza analítica Alicia Lindón señala sobre este punto:

Esta relación entre el sujeto y el espacio que habita es compleja porque en ella intervienen múltiples dimensiones y ocurre en un tiempo denso, que simultáneamente es presente con pasado rememorado y con futuro imaginado. Por un lado, en nuestros espacios de vida no sólo influimos nosotros en presente, sino también otros que son parte de nuestro presente, así como otros antecesores que nos lo han heredado de cierta forma e incluso otros que imaginamos estarán. De igual manera, en la relación con un lugar de nuestro presente, intervienen experiencias espaciales previas que hemos tenido en ese lugar y también en otros lugares que hemos habitado o que seguimos habitando. Es en medio de todas estas múltiples dimensiones de tiempos, espacios y alteridades que se debe comprender el proceso de co-construcción de nuestra identidad y la del lugar (2012: 67).

Así pues, la identidad se cimienta en el terreno de la vida cotidiana a partir de la intersubjetividad y a partir de la relación que los sujetos entablan con los diferentes espacios apropiados, habitados, tanto en el pasado como en el presente y en donde el futuro también juega un papel relevante. Tal como se ha reiterado en el transcurso de este trabajo, se trata del vínculo recursivo entre sociedad y espacio, por medio del cual los actores sociales erigen lugares inscribiendo en ellos historia, cultura, poder, resistencia, memoria e identidad y, gracias a ello, los lugares constituyen subjetividades, identidades. Los diversos espacios habitados por los grupos sociales a lo largo del tiempo son, simultáneamente, tanto de carácter público como privado, son las calles y los recintos domésticos; los lugares de trabajo y los de recreación; son aquellos donde

se reproduce la dominación y aquellos, también, donde se construye colectivamente la rebeldía y con ello la posibilidad de erigir otro orden social y otro orden espacial.

El vínculo espacio/identidad remite a explorar cómo es que se acunian entramados de sentido sobre los lugares, es decir, a la manera en que los sujetos en interacción producen un sentido de pertenencia, de arraigo y apego, o bien un sentimiento de rechazo. La clave para comprender por qué un espacio puede detonar expresiones de topofobia (Relph, 1976) o topofilia (Tuan, 2007) reside, de nueva cuenta, en la experiencia vivida. El geógrafo chino Yi-Fu Tuan ha balizado el modo en que los grupos sociales se vinculan con su entorno social y natural a partir de lazos sociales e ingredientes sensoriales, así como de la relación con el pasado –a través de la memoria y la historia–, desarrollando así una serie de emociones y valores sobre el espacio. Sobre esta dimensión axiológica y afectiva, Tuan ha elaborado el concepto de topofilia:

La palabra “topofilia” es un neologismo, útil en la medida en que puede definirse con amplitud para incluir todos los vínculos afectivos del ser humano con el entorno material. Dichos lazos difieren mucho en intensidad, sutileza y modo de expresión. La reacción al entorno puede ser principalmente estética y puede variar desde el placer fugaz que uno obtiene de un panorama, a la sensación igualmente fugaz, pero más intensa, de la belleza que se revela de improviso. [...] Más permanente –pero menos fácil de expresar– es el sentir que uno tiene hacia un lugar porque es nuestro hogar, el asiento de nuestras memorias o el sitio donde nos ganamos la vida (2007: 130).

A partir de los lineamientos esgrimidos por Tuan, considero que la topofilia puede ser una suerte de savia que nutra a la identidad colectiva y, viceversa, que la identidad sea un componente que contribuya a la gestación de manifestaciones topofílicas. No sobra señalar cómo el habitar, como conjunto de saberes y prácticas sociales, se encuentra implícito en este nexo identidad/topofilia.

Como hemos visto en el transcurso de este apartado, la relación entre identidad y espacio está atravesada por procesos de construcción social de sentido, por las relaciones sociales, por prácticas sociales y por la experiencia, en donde la vida cotidiana desempeña un rol de notable relevancia. En la siguiente parte, se problematizará la manera en que la memoria, como artificio social, alimenta a la identidad colectiva; el modo en que los lugares fungen como dispositivos mnemónicos y

como terrenos fundamentales de inscripción y de disputa por la identidad y la memoria.

Memoria, espacio e identidad: una tríada compleja

La tierra, almacén de la memoria y sostén de la esperanza.

Yi-Fu Tuan

Uno de los temas más discutidos desde la sociología y la historiografía en los últimos años es justamente el de la memoria colectiva. Como es sabido, entre identidad y memoria existe una liga inquebrantable de forma tal que ninguno de estos elementos puede ser pensado sin el otro. Como veremos en este apartado final, al igual que la identidad, la memoria se inscribe en el espacio de diversas maneras, dejando así indicios sobre el pasado y sobre los procesos políticos, culturales y sociales que se desarrollan a lo largo del tiempo. Pero ¿qué es la memoria? Por principio de cuentas, resulta necesario señalar que es una construcción social e histórica y constituye un acervo de conocimientos sociales que posibilita la interacción social al tiempo que es resultado de la misma. Para Florencia Rivaud

la memoria intersubjetiva se construye a partir de la interacción cotidiana de los individuos, a través de las conversaciones en las que narramos los eventos pasados de una familia, un pueblo o un grupo; de los textos que se escriben en el ámbito académico o literario, de las películas, la música, las costumbres [...] así, la memoria deja de emanar de un ser colectivo y se convierte en una parte y resultado de la intersubjetividad, por lo que la dicotomía entre individuos y sociedad queda a un lado, ya que ambas son parte de un todo (2010: 159).

En consecuencia, la memoria es formada en el seno de la vida cotidiana entre los miembros de un grupo social —y por lo tanto tiene un carácter intersubjetivo—. Un elemento que es pertinente subrayar es que la memoria, si bien juega un papel relevante en los procesos de reproducción social —lo cual muestra su carácter conservador—, se caracteriza por ser algo vivo, abierto y cambiante en función de las necesidades del presente que los diferentes sectores sociales van experimentando. En otros términos, la memoria no sólo es algo constituido —y por tanto un referente cognitivo, normativo y axiológico— sino que es también algo

constituyente, como bien apuntó Henri Desroche (1976). Así pues, la memoria constituye identidades colectivas, costumbres, concepciones del mundo y prácticas sociales. Sobre este último punto resulta indispensable puntualizar cómo son, justamente, las prácticas sociales las que erigen a la memoria y cómo, a su vez, ésta edifica prácticas sociales, amén de sostener que en sí la memoria es praxis social.

Toda memoria intersubjetiva es una representación, una huella del pasado, mismo que es reformulado a partir de las necesidades del presente. Por ende, el pasado deja su impronta en el presente, marco desde el cual los sujetos lo conocen. En suma, presente y pasado se conectan a través de un puente, de un mediador vital: la memoria. El lazo que une a estos marcos temporales, empero, va mucho más allá para alcanzar justamente al futuro. En otras palabras, el pasado no sólo condiciona al presente, sino también al futuro en la medida en que la memoria es un referente constitutivo de la imaginación y de la utopía, es una fuente de inspiración para múltiples prácticas políticas, sociales y culturales, incluyendo claro está las que pretenden la emancipación: “memoria colectiva, conciencia colectiva e imaginación colectiva culminan y se fusionan entre sí, constituyendo entre los tres una sobre-sociedad ideal, germen de una nueva identidad y de una nueva alteridad colectivas” (Desroche, citado en Giménez, 2009: 64).

En resumen, una mirada sociológica sobre la memoria implica aludir a procesos de construcción de sentido, a la experiencia, la intersubjetividad, el poder y a la vida cotidiana. Como artificio y magma constitutivo que es, la memoria permite la reproducción y transformación del mundo social. A partir de lo dicho es pertinente inquirir ¿qué relación guarda la memoria intersubjetiva con el espacio? Ya Georg Simmel (1986) planteaba cómo la cita alude no sólo al encuentro social entre los sujetos, sino también al lugar donde se lleva a cabo. Así, subrayaba este pensador alemán, el espacio, a diferencia del tiempo, cuenta con un mayor poder evocativo, un mayor potencial asociativo, en virtud de su carácter sensible. Por lo tanto, en aquellos sucesos con un gran valor emocional el recuerdo suele fundirse con el lugar. Más allá de lo suscrita por Simmel, fue Maurice Halbwachs (2011) quien desarrolló una ineludible problematización sobre la memoria como construcción social y sobre el papel del espacio en la constitución y reproducción de la misma. Para este sociólogo, discípulo de Durkheim, los marcos sociales de la memoria son aquellos dispositivos mediante los cuales la memoria permanece y muta, a saber: el tiempo, el espacio y el lenguaje. Así, la

memoria colectiva tiene como soporte a grupos sociales –como pueblos, barrios, familias– que están justamente anclados espaciotemporalmente. Sobre este tópico Halbwachs explica que

no hay memoria colectiva que no se despliegue en un marco espacial. Ahora bien, el espacio es una realidad que dura: nuestras impresiones se desplazan entre sí, nada permanece en nuestro espíritu, y no se comprendería que seamos capaces de reapropiarnos del pasado si no se conservara, en efecto, por el medio material que nos rodea. Es sobre el espacio, sobre nuestro espacio [...] que debemos orientar nuestra atención; es sobre él que nuestro pensamiento debe fijarse, para que reaparezca tal o cual categoría de recuerdos (2011: 200).

Es precisamente la estabilidad y fijeza del espacio, insistía Halbwachs, lo que permite que los actores sociales generen la ilusión de la permanencia y la continuidad frente al cambio. Es tal vez por este motivo que el poder necesita del espacio para no sólo legitimarse, magnificarse y sacralizarse, sino también para evocar en los individuos la idea de la permanencia frente a la contingencia temporal. Bajo este razonamiento, Augé (2008) subrayaba la forma en que el poder político recurre a la construcción de monumentos para así aludir a la permanencia, al igual que el poder religioso ha encontrado en la edificación de los altares y templos el modo de objetivar lo sacro y apelar a lo atemporal. En este tenor, resulta pertinente mencionar que el espacio constituye un elemento primordial para discernir entre lo sacro y lo profano y, con ello, posibilita configurar diferentes tipos de prácticas sociales, como rituales y rutinas.

Como se puede observar, el espacio representa un terreno de objetivación y anclaje de la memoria sin el cual no sería posible que los sujetos sociales subjetivaran, significaran, diversas dinámicas culturales, históricas, sociales y políticas. Es así como la memoria y la identidad se objetivan en museos, templos, estatuas, edificios, placas, en nombres de calles y barrios en los que se llevan a cabo diversas ceremonias conmemorativas, así como rutinas propias de la vida cotidiana. Otros dispositivos que funcionan como indicios del pasado, la memoria y la identidad son los objetos. Sobre la importancia que tiene la morada material de la memoria intersubjetiva, Paolo Montesperelli asevera que

no podemos olvidar intencionalmente, pero pueden deteriorarse las huellas de la memoria, los objetos, los instrumentos a los que confiamos la conserva-

ción de la propia memoria. Cuando se destruyen las formas de exteriorización de la memoria colectiva, entonces se cierne sobre un grupo, o sobre toda la sociedad, el riesgo de una amnesia colectiva. En efecto, el daño de las objetivaciones retroactúa sobre la memoria, creando vacíos. Esta retroacción es connatural a la propia objetivación, en tanto producto de la actividad humana que reacciona continuamente sobre el propio productor [...] si la exteriorización de la memoria se contrae entonces aumenta el espacio de la amnesia y la propia identidad colectiva experimenta las consecuencias (2004: 51).

Tal como lo apunta Montesperelli, la erosión de los dispositivos de la memoria puede traducirse en una corrosión de la misma y, con ello, de la propia identidad colectiva. Esto conduce a pensar, de nueva cuenta, que el sustrato de toda identidad es justamente la memoria intersubjetiva, amén de reforzar una idea central: no es posible hablar de procesos identitarios sin tomar en cuenta al pasado y a la historicidad.

Probablemente, uno de los ámbitos donde se puede apreciar la forma en que el espacio se convierte en objeto de disputa política y simbólica en aras de inscribir una o varias memorias sea el espacio público. Es aquí precisamente donde se gestan luchas políticas y sociales de diversa naturaleza que suelen cristalizarse en el territorio. Esta dinámica trasluce los diferentes usos sociales y políticos que se le dan al espacio para así inscribir en él aquellos hechos dignos de ser recordados de acuerdo a los intereses, necesidades y expectativas de los sectores sociales en el presente. En resumen, el espacio es disputado tanto por los sectores dominantes como por los subalternos con la intención de grabar en él la(s) memoria(s). Así, lugares de tortura, detenciones y cárceles ilegales durante las dictaduras militares en Chile y Argentina han sido convertidos en museos de la memoria gracias al impulso de la sociedad civil, quienes han detectado atinadamente la importancia del espacio en la constitución y reproducción de la memoria y, por ende, han identificado cómo dichos lugares cuentan con un valor no sólo histórico, sino también afectivo y jurídico-documental (Schindel, 2009).

El lenguaje espacial de la memoria (Schindel, 2009) se expresa también, aunque de forma efímera, en los repertorios de confrontación, es decir, en los métodos de lucha que despliegan los distintos movimientos sociales en diversos escenarios de confrontación sociopolítica, como las barricadas, mítines, sentadas, o bien las marchas. En el caso de las manifestaciones conmemorativas, resulta claro cómo el componente espa-

cial, o dicho con mayor precisión, cómo la decisión de recorrer ciertas calles o avenidas cuenta con una clara connotación simbólica y es un intento por inscribir de forma breve la memoria en el espacio. Ejemplo de ello, es la marcha conmemorativa que se celebra cada 2 de octubre en la Ciudad de México para rememorar la masacre efectuada por el ejército mexicano en 1968.

Tanto las marchas, barricadas, mítines, escraches como la construcción de monumentos –o antimonumentos–, estelas y placas revelan cómo los diversos actores sociales y políticos realizan procesos de apropiación física y simbólica del espacio para grabar en él la memoria, tanto la oficial como aquella(s) que buscan subvertirla.

Conclusiones

Hemos visto la relevancia insoslayable que tiene el espacio en la articulación y reproducción de las sociedades. También se ha problematizado cómo la identidad, en tanto confección histórica e intersubjetiva, mantiene una relación íntima con la dinámica espacial; en otros términos, la identidad se erige no sólo a partir de las relaciones que los sujetos entablan con los otros, sino también a partir del nexo que se sostiene con los diversos espacios que son apropiados y habitados a lo largo del tiempo. En estos procesos de construcción y transformación identitaria-espacial la vida cotidiana desempeña un papel notable y como tal representa una dimensión de análisis importante. Asimismo, se ha señalado cómo hablar de la identidad colectiva supone referirse a la experiencia, a las prácticas sociales, a las formas de habitar y a la memoria, la cual, a su vez, no sólo condiciona prácticas sociales, sino que es fruto de las mismas. En todas estas dinámicas, el espacio está presente al ser un terreno de inscripción de valores, experiencias y afectos, del poder y la cultura; es decir, en la medida en que se objetiva en el espacio el mundo social, los diversos actores sociales lo introyectan, lo subjetivan, gestándose de ese modo la díada recursiva de los procesos de objetivación/subjetivación de la realidad social. De igual modo, se ha problematizado el papel que la memoria juega en la constitución de identidades y cómo el espacio constituye un ingrediente que no sólo la detona, sino que también la posibilita. Así pues, no resulta casual que tanto el espacio como la memoria sean objeto de disputa política y simbólica por parte de diferentes actores sociales y políticos que enarbolan diversas visiones del

mundo y divergentes proyectos societales y políticos. En suma, la tríada espacio/identidad/memoria constituye una veta de exploración teórica y empírica de notable riqueza para todo aquel científico social interesado en explicar y comprender la constitución, reproducción y transformación de las sociedades, tanto las tradicionales como las modernas.

Bibliografía

- Augé, Marc (2008), *Los no lugares*, Gedisa, Barcelona.
- Berger, Peter, y Thomas Luckmann (2001), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Desroche, Henri (1976), *Sociología de la esperanza*, Herder, Barcelona.
- Esquivel, María Teresa (2005), “Vida cotidiana e identidad”, en Sergio Tamayo y Kathrin Wildner (coords.), *Identidades urbanas*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México, pp. 57-89.
- García Álvarez, Jacobo (2009), “Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica”, en *Boletín de la A.G.E.*, núm. 51, pp. 175-202, disponible en <<http://age.ieg.csic.es/boletin/51/08-GARCIA.pdf>>.
- Giddens, Anthony (1984), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Giglia, Angela (2012), *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, Anthropos / UAM, Barcelona.
- Giménez, Gilberto (2009), *Identidades sociales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Halbwachs, Maurice (2011), *La memoria colectiva*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Harvey, David (2012), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin ([1951] 1994), “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 127-142, consultado el 25 de abril de 2015, disponible en <http://medicinayarte.com/img/heidegger_conferencias_%20articulos.pdf>.
- Lindón, Alicia (2014), “El habitar la ciudad, las redes topológicas del urbanita y la figura del transeúnte”, en Diego Sánchez y Luis Ángel Domínguez (coords.), *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, Gedisa, Barcelona, pp. 55-76.

- Massey, Doreen (2005), "La filosofía y la política de la espacialidad", en Leonor Arfuch (coord.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Paidós, Buenos Aires, pp. 103-127.
- Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Colegio de México, México.
- Montesperelli, Paolo (2004), *Sociología de la memoria*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Moreira, Ruy (2011), "Una ciencia de saberes y prácticas espaciales", en Georgina Calderón y Efraín León (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*, Itaca, México, pp. 91-107.
- Moya, Laura, y Margarita Olvera (2012), *Conmemoraciones, ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales*, UAM, México.
- Park, Robert (1999), *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Relph, Edward (1976), *Place and Placelessness*, Pion, Londres.
- Rivaud, Florencia (2010), *El hacer cotidiano sobre el pasado. La construcción de la memoria intersubjetiva en San José Lagunas*, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia / UAM / Universidad Iberoamericana / Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México.
- Schindel, Estela (2009), "Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano", en *Política y Cultura*, núm. 31, enero, UAM, pp. 65-87.
- Schütz, Alfred, y Thomas Luckmann (2003), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Simmel, George (1986), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, tomo 2, Alianza, Madrid.
- Tamayo, Sergio, y Kathrin Wildner (2005), *Identidades urbanas*, UAM, México.
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Península, Barcelona.
- Tuan, Yi-Fu (2007), *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Melusina, Barcelona.

LA IMAGEN DEL OTRO

PODER Y SENTIDOS EN TORNO A LA MIRADA

René David Benítez Rivera*

Introducción

El problema de la mirada es un problema fundamental, no sólo a nivel subjetivo, sino también de la investigación, pese a que poco se ha desarrollado desde las ciencias sociales, de hecho, tiene una relevancia que no puede ser desechada fácilmente. En ese sentido, esta reflexión parte de ciertas resonancias históricas y ciertos hitos que han abonado a la construcción de un modo específico de orientación de la mirada. Partimos del hecho de reconocer que no hay paisaje sin mirada. Sin sujeto que mire y dé constancia de la noción de paisaje, éste se torna imposible. Ahora bien, cómo miramos, desde dónde miramos, cómo se construye la mirada y cuál es su importancia para la investigación, son preguntas que guían este escrito y que pretenden orientar nuestra reflexión. Partimos de entender el paisaje como un espacio socio-históricamente construido, resultado de un proceso de intervención simbólica donde el papel de los imaginarios representa un elemento central. Reconocer que, al igual que los territorios, los espacios físicos y aquéllos del orden de lo subjetivo, como los espacios más íntimos y privados, han sido impactados por un proceso de colonización, implica la posibilidad de avanzar sobre el reconocimiento de que los imaginarios han sido también tocados por este proceso de colonización. El paradigma científico moderno ha construido un espacio de visión, pero también un punto de partida desde el cual debe posicionarse el observador, es decir, ha construido la atalaya inamovible para poder observar. El cambio de

* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

posición del observador se torna imprescindible como una forma de lograr un efecto de paralaje respecto a lo observado. Un proceso de descolonización del paisaje implica un proceso de descolonización de la mirada, piedra de toque para poder reconocer la existencia de ese *multiversum* al que queremos referir en esta obra, a esa multiplicidad de lugares de observación y de construcción de conocimiento donde lo humano también se expresa en sus múltiples formas posibles.

Las regiones de la mirada

A mirar se aprende. No llegamos al mundo sabiendo mirar. El ver, como posibilidad de percepción, no es propiamente mirar, el mirar es un acto que se aprende, que se construye desde una serie de dimensiones –sociales, culturales, políticas, familiares, etcétera– que permiten decantar los niveles de importancia de la atención y la observación. La manera en que miramos, lo que miramos, el cómo lo miramos, obedece fundamentalmente a aquello que se nos enseña, y esta enseñanza de la mirada posee ante todo un carácter histórico-social. El estatuto jerárquico de la mirada se encuentra dado en un primer momento de un modo histórico, posteriormente sociocultural y finalmente subjetivo –no obstante, estas dos últimas dimensiones se encuentran transversalmente cruzadas por lo histórico–.

Históricamente la mirada ha cambiado, se transforma. No es lo mismo aquello que se mira ahora que hace cien años, ni el cómo se mira. Hemos pasado de la mirada contemplativa que en el siglo XIX se expresa en la pintura paisajística del romanticismo a la fotografía y posteriormente al cine, la televisión y el internet (véase la imagen 1 en el anexo al final de este libro). En las transformaciones de la mirada, la técnica tiene un papel preponderante. Podemos hablar de un antes de la fotografía en “la historia de las miradas” (Barthes, 2004), pero incluso en el desarrollo mismo de la técnica fotográfica la mirada ha cambiado. En sus inicios, debido a la sustitución que la fotografía comenzó a hacer de la pintura –no es casual que muchos pintores terminaran siendo los grandes desarrolladores de la fotografía–, ésta poseía una inclinación natural hacia el retrato en primera instancia y hacia el paisaje en segunda. Si el retrato como expresión de la pintura hasta mediados del siglo XIX fue asequible sólo para las clases altas, el retrato fotográfico en sus inicios lo era de igual manera; sólo el ulterior desarrollo de la

técnica empleada por Louis Daguerre –en la década de 1830– logró ir popularizando y democratizando la posibilidad de ser retratado. Con la sustitución de las placas de cobre utilizadas para los daguerrotipos por papel negativo en la segunda mitad del siglo XIX, el retrato dejó de tener ese carácter de unicidad para comenzar a ser infinitamente reproducible.¹ Si lo que guía a la primera técnica es –siguiendo a Benjamin (2003)– la noción del “de una vez por todas”, lo que guía a la segunda es, en cambio, el “una vez no es ninguna”. Hoy día la democratización de la fotografía, gracias a su digitalización, ha generalizado el derecho a ser fotografiado, de hecho, todos somos fotografiables, pero además todo es digno de ser fotografiado. El acto de mirar se ha transformado.

La incorporación radical de aparatos técnicos a nuestra vida cotidiana que se ha sucedido en las últimas décadas, su influjo, su preeminencia en nuestra cotidianidad, su acecho permanente y la imposibilidad de escapar de su impacto, ha transformado sin duda la forma en que miramos. A este carácter histórico que como sujetos poseemos, que nos somete a una serie de determinaciones que orientan ya nuestro modo de pensar, de actuar, de responder, de prestar atención, pero particularmente, que orienta la forma en que miramos, habría que agregar la existencia de una dimensión sociocultural en la mirada.

La dimensión sociocultural de la mirada se enmarca inicialmente en una distinción que tiene cierto paralelismo con la dicotomía tradición-modernidad y que generalmente se conoce como una distinción entre el campo (como *rus*) y la ciudad (como *urbi*). Con esta separación –que puede resultar en extremo maniquea– se pretende resaltar el grado de inmersión e impacto del régimen técnico-científico provocado de manera diferenciada en lo social y, por consecuencia, en la mirada. El grado de accesibilidad que en estos dos espacios de lo social se da respecto a la segunda técnica en la vida cotidiana genera tipos diferenciados de construcción de la mirada y de la realidad, que pueden llegar, en algunos casos, a ser inconmensurables en uno y otro extremo. La forma en la que mira la ciudad el campesino indígena que ha pasado gran parte de su vida en la montaña dista mucho de la mirada de quien

¹De igual modo, la aparición de la primera cámara Kodak (de película en carrete) en 1888 y posteriormente la Leica (primera cámara de 35 mm) en 1923, hizo accesible para sectores más amplios la posibilidad de tomar fotos y sacó a la fotografía del ámbito del estudio fotográfico en que hasta entonces había permanecido (Newhall, 1986: 33).

ha vivido gran parte de su vida en ella. Del mismo modo, el campo se mira de diferente manera por quien nunca o pocas veces lo ha pisado, a tal grado que para uno y otro caso el relieve de lo que aparece ante los ojos se torna distinto, la importancia de los objetos y su jerarquización parece invertirse: lo cotidiano aparece como inusual, lo sorprendente aparece como una normalidad que puede no merecer ni la mención.

El relieve sobre lo que se mira se va diferenciando dependiendo del lugar desde el que se construye la mirada. Desde esta perspectiva, mirada y estética mantienen cierto grado de correspondencia. Se mira aquello que se considera digno de ser mirado, aquello que vale dentro del sistema de valores en el que el sujeto se ha constituido. Mirada y estética mantienen una correlación inequívoca y, en este sentido, se mira, se filma y se fotografía aquello que es digno de ser captado o fotografiado. Los seres queridos en un inicio, ciertos paisajes –sean estos rurales o urbanos–, ciertos momentos considerados socialmente relevantes como el nacimiento, el cumplimiento de ciertos rituales vinculados con la religión como bautizos, bodas, quince años, cumpleaños, etcétera. Incluso situaciones que representan cierto estatus como las vacaciones, los lugares que se visitan, las cosas que pueden considerarse como exotividad. La mirada en este sentido enmarca, delimita, dibuja bordes, impone fronteras entre aquello que se mira y lo que no, lo que desaparece de la mirada deja de existir. La mirada entonces es excluyente en sí misma. Su selectividad es ya la condición misma de su ser, porque la mirada no lo puede abarcar todo. Estas “regiones de la mirada” se construyen como esos espacios en los que, al momento que el acto de mirar se da, opera un régimen de inclusión y exclusión simultánea que se da desde lo simbólico. El sujeto no mira lo que quiere, sino sólo lo que puede, lo que simbólicamente ha adquirido relevancia para él desde esa condición de sujeto. En la construcción de la “región de la mirada” se construye simultáneamente el objeto de la mirada.

Finalmente, existe una dimensión subjetiva en la mirada que se construye desde la historia particular de cada sujeto. Esta dimensión, que adquiere énfasis en la experiencia, pone de relieve una forma de mirar única. El sujeto es lo que vivencialmente ha sido, lo que experiencialmente es. Su mirada o, mejor dicho, el sesgo de unicidad que posee en su mirada, es reflejo de su particular historia de vida. Incluso aquello que puede ser considerado como sublime, es decir, aquello que

le genera al sujeto una sensación de inmensidad, que crea una especie de vértigo sensual, de seducción y de terror paralizante.²

Estas tres dimensiones que articulan la mirada conforman las “regiones de la mirada” pero, además, constituyen lo que denominaremos “efecto de paralaje” y que puede entenderse como el cambio o la diferencia de la visión sobre un objeto en el momento en que se cambia el ángulo desde el cual se le mira. El lugar de la mirada ordena de un modo jerárquico lo que miramos, qué miramos, a qué se presta mayor atención, incluso qué es aquello que terminamos obviando o eliminando de la mirada, aquello que se excluye.

La mirada en la modernidad

Otra dimensión que merece ser tomada en cuenta, y que tampoco escapa de la transversalidad de lo histórico, es la científico-disciplinar, pero que en todo caso representa una dimensión que adicionalmente se integra en el campo de la investigación científica. El ámbito de la mirada es paralelamente el ámbito del conocimiento, se mira como forma del conocer, de hecho, la forma de mirar es ya una forma de conocer.

La revolución científico-tecnológica que comienza a darse en Europa con la emergencia de la modernidad y que se mantiene hasta nuestros días logra transformar de un modo profundo el acto de la mirada. El mirar comienza a entreverarse con el estatuto científico ascendente y aparece entonces como observación. La centralidad que adquiere lo humano para el discurso moderno, la propuesta filosófica expresada en el planteamiento cartesiano del “*cogito, ergo sum*”, pone de relieve la separatividad del hombre respecto de la naturaleza, su in conectividad, el hombre es el “sujeto” que conoce un “objeto” que es distinto de él, que aparece como exterioridad. Esta distinción “sujeto-objeto”, como principio epistémico moderno por excelencia, pone al mundo y a la naturaleza como el “objeto de conocimiento” del hombre –que aparece como “sujeto cognoscente”– (véase imagen 2).

² Definido por Kant (1995) como agrado negativo, el aspecto de sublimidad se muestra como “un sentimiento que tensa al sujeto a tal grado que casi lo desgarrar; en él se experimenta primero un ‘impedimento momentáneo de energías vitales’ y luego un ‘desbordamiento más intenso de éstas’ [...] se experimenta, alternadamente, invitación y rechazo ante el objeto” (Grave, 2002: 48).

Dentro de la tradición cartesiana, el sujeto conoce desde su facultad cognitiva, desde su pensamiento, sólo es real aquello que puede pensarse, y en lo que respecta al conocimiento sensible –incluida la mirada–, éste debe someterse a la duda por lo engañosos que suelen ser los sentidos. Con ello, Descartes echa por la borda la experiencia. Será hasta el arribo de Kant que el empirismo sea considerado nuevamente por el idealismo como parte constitutiva del conocimiento. “No hay duda alguna –escribe Kant (1781, 1787] 2006: 41)– de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan nuestros sentidos...?”. Desde el denominado formalismo kantiano se entiende que sólo existe el objeto en tanto hay un sujeto que piensa al objeto, lo construye y lo categoriza. Este precepto, denominado por el mismo Kant como un “giro copernicano” y que reposiciona a la metafísica bajo el intento de dotarla de estatuto científico, intenta ser superado en el siglo XIX con el surgimiento de las llamadas ciencias positivas y el proceso de separación entre ciencia y filosofía.

Una de las principales críticas al pensamiento kantiano es el establecimiento de la división entre un mundo sensible y un mundo inteligible y la importancia que pone en la facultad cognitiva no sólo para el conocimiento y explicación del mundo sensible, sino para su construcción. La verdad, nuevamente como para el platonismo y la escolástica medieval, parece tener que buscarse en un más allá trascendental. Será con el advenimiento de la ciencia positiva que la distinción “sujeto-objeto” quede atada al método empírico de comprobación y, de hecho, la mirada se convierte aquí ya, en parte, en el estatuto de comprobación de la verdad que ahora tiende a ser científica.

Científicamente, la mirada como modo de conocer se convierte en la posibilidad de escrutinio sobre el mundo transformado en objeto de conocimiento. Epistémicamente la mirada, vista como observación, representa un pilar de la investigación –de hecho, se constituye como uno de sus métodos por excelencia– y del conocimiento. Este conocimiento sobre el mundo y la naturaleza –vista como objeto– sirve en primera instancia para su control y utilización, para su explotación, para su transformación por parte de la humanidad. Desde este momento, los implementos técnicos han tenido gran importancia en la construcción de la mirada científica: el desarrollo del telescopio, del microscopio, la cámara fotográfica y el cinematógrafo han sido de enorme importancia en el desarrollo científico. La mirada aparece como un elemento de

jerarquía y de poder; quien observa es el científico, el investigador, el hombre de ciencia y de razón, es el sujeto cognoscente que opera el acto de la mirada sobre su objeto. Es desde el poder que se mira, y se mira para conocer, para saber, para prever, para controlar. La mirada científica se agudiza a través de los implementos técnicos para ampliar su capacidad de conocer a través de la medición, de la relativización de la distancia, hasta la eliminación de las barreras naturales que el ojo humano posee.

Esta lógica, que en un inicio opera para la naturaleza, opera también para el hombre a partir de los siglos XVII y XVIII; socialmente, la mirada aparece como vigilancia y en esta dimensión opera el poder, tal como lo describió Foucault ([1975] 2003). La mirada como observación se convierte en vigilancia y control, en relaciones de disciplina que tienden a la búsqueda de un funcionamiento óptimo del individuo y de la sociedad. Es la nueva “anatomía política” que lleva al establecimiento de las sociedades disciplinarias y de éstas a las sociedades de control. “El ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder” (Foucault, [1975] 2003: 175). La mirada disciplina, influye sobre los individuos, moldea los comportamientos y la corporalidad, los hace útiles.

En el ámbito del ascenso de las ciencias positivas, la sociología representó el surgimiento de una ciencia que inicialmente se orientó al estudio de las sociedades denominadas “modernas” o industriales, es decir, de las sociedades consideradas avanzadas. La sociología, que en sus inicios se pensó como una “física social” que analógicamente a otras ciencias buscaba determinar las leyes de la sociedad, tuvo su correlato en la antropología, que en principio se orientó al estudio de todos aquellos grupos humanos considerados como tradicionales o premodernos dentro de la lógica evolucionista darwiniana trasladada al ámbito social, es decir, aborígenes, etnias, tribus o todos aquellos grupos humanos cuya organización parecía no tener el grado de complejidad de las sociedades industriales. Ambas disciplinas, surgidas en el siglo XIX y en el contexto del imperialismo colonial europeo se enfrentaron a un problema fundamental en la construcción de la identidad occidental-europea: el problema del otro, que se ha constituido como un problema histórico. Desde la antropología y la sociología se ha conformado una mirada particular respecto al otro, de hecho, el tratamiento del tema de la otredad es ya del ámbito de la mirada, de la “región de la

mirada” que se ha construido desde la perspectiva científico-disciplinar y de ese juego de inclusión-exclusión que se cifra en ella.

La mirada antropológica

En sus inicios, la “región de la mirada” sociológica se constituyó desde una ciencia cuyo objeto de estudio era “lo social”, propio de las sociedades avanzadas; mientras que la antropología se encargó del estudio de aquellos que no entraban dentro de esa “región de la mirada” occidental. Así, la antropología construyó su propia “región disciplinar de la mirada”, y podríamos añadir, como se mencionó anteriormente, que al construir esta región de la mirada construyó a su objeto, el otro. Al igual que otras disciplinas, la antropología y más específicamente, la etnografía, se han valido de aparatos técnicos para el estudio de la otredad. La utilización de la fotografía como técnica de recopilación visual de datos pronto logró seducir tanto a antropólogos como a etnógrafos, que en la primera mitad del siglo XIX, volcados sobre la inercia del evolucionismo, se dedicaron al estudio de las razas, más aún, al estudio comparado de las razas. Gracias a la técnica fotográfica pronto comenzaron a elaborarse catálogos de las “razas humanas vivas”, que posibilitaban el estudio de distintos grupos humanos desde la distancia. Al respecto resaltan manuales como el realizado por Thomas Henry Huxley para “la creación de una serie sistemática de fotografías de las diversas razas que pueblan los territorios del Imperio Británico” (Huxley, 2006: 47).

De acuerdo con las recomendaciones de Huxley, las fotografías “de-seables” para el estudio de las razas tendrían que tener todas las mismas medidas de altura y proporción y tendrían que ser de dos tipos: de cuerpo entero y sólo de la cabeza. Para las fotografías de cuerpo entero, la persona debería aparecer completamente desnuda, y éstas tendrían que hacerse en dos vistas, una de frente y otra de perfil. En la vista frontal, el sujeto debía aparecer en posición firme, aunque con el brazo derecho extendido horizontalmente, la mano abierta con los dedos extendidos y la muñeca flexionada con la palma hacia el frente. Los pies deberían estar juntos y los tobillos tocándose entre sí. Para mantener la posición y evitar que el brazo del fotografiado temblara, Huxley sugería el uso de un soporte, que tendría que ser una vara de medir dividida en pies y pulgadas (Huxley, 2006: 47-48) (véase imagen 3).

La mezcla de elementos de la antropometría con la fotografía comienza a popularizarse en el contexto de la expansión colonial europea del siglo XIX. La necesidad de conocer los territorios colonizados, de registrar y estudiar los recursos naturales y humanos, llevó a la realización de catálogos fotográficos que en muchos casos llegaron a constituir “pequeños museos portátiles”. Así, el trabajo de los naturalistas y antropólogos se vio impactado de manera importante por la técnica fotográfica. Las expediciones coloniales –como la que llevó a Darwin a darle la vuelta al mundo a bordo del HMS Beagle de 1831 a 1836–, que requerían de pintores o dibujantes a bordo y de una amplia red marítima que permitiera enviar muestras geológicas, de flora, fauna y hasta humana a la metrópoli, transformaron sus métodos de registro. En 1842 –apenas seis años después de que Darwin desembarcara en el puerto de Falmouth– el naturalista Sabin Berthelot reprodujo, bajo el procedimiento litográfico, imágenes de cráneos y dos retratos obtenidos en las Islas Canarias, estos aparecieron en su obra *Historia natural de las Islas Canarias* (Naranjo, 2006: 12). A partir de ese momento en adelante y gracias también al posterior desarrollo en los procedimientos de la técnica fotográfica que lograron democratizarla al abaratarla y reducir el tamaño de los equipos, la fotografía se convirtió en una herramienta de investigación y comparación de primer orden.

Influidas por el Romanticismo, las imágenes del otro, llevadas a la Europa colonialista por los naturalistas y los exploradores a través de fotografías, alcanzaron un alto grado de popularidad. Las postales mostrando a los diferentes tipos de razas, resaltando su exotividad a partir de la creación de entornos visuales *ad hoc* fomentaron la creación de una imagen estereotipada del buen salvaje, que encontró eco en las ideas románticas de la defensa de la particularidad frente a la universalidad, de los sentimientos y la imaginación frente a la razón, pero de igual manera logró reforzar en otros sectores esa mirada racista desde la supuesta superioridad europea frente a aquellos grupos humanos considerados inferiores, poco evolucionados o incivilizados.

El otro se convirtió en una entidad estereotipada, exótica, una verdadera rareza digna del espectáculo o de la ciencia, o bien, para ambas, como son los casos de Saartjie Baartman (mejor conocida como la Venus Hotentote –véase imagen 4–), una mujer sudafricana que fue llevada a Europa y que pasó de ser objeto de exhibición en un espectáculo ambulante a objeto de la ciencia tanto viva como muerta; y el caso de Julia Pastrana, la mexicana que también en el siglo XIX fue exhibi-

da en Estados Unidos, Europa y que finalmente terminaría siendo momificada junto con su hija en el Instituto Anatómico de la Universidad de Moscú (véase imagen 5).

Hacia la construcción de un tipo ideal

El desarrollo y popularización de la fotografía, además de la posibilidad de acercar mundos lejanos a través de la imagen, creó todo un imaginario respecto al deber ser del otro. Hasta cierto punto, podemos decir que lo que aparece es una expectativa generalizada de la imagen del otro. Se construye una simplificación a partir de su representación siempre exótica. La mirada sobre la otredad exige ciertas características en ese otro que denoten su “real” pertenencia a un mundo lejano, atávico y sórdido, ahí encuentra su aparente estatuto de verdad y su interés.

El inminente crecimiento de las ciudades aunado al crecimiento industrial, comenzó a cambiar de un modo radical el paisaje. Las ciudades pronto se convirtieron en sinónimo de civilización, de progreso, de modernidad y de refinamiento, aun así, la nostalgia por los ambientes naturales mantuvo una notable presencia, particularmente el modo de vida “natural” que contrastaba ya desde ese momento con el modo de vida “artificial” en el que se sumergían las grandes urbes. La búsqueda y, más específicamente, la demanda de imágenes que alimentaran esa visión idílica de un pasado mejor, más natural, lugares descontaminados o donde el tiempo parece haberse detenido aumentó, y con esto, los fotógrafos que buscaron dotar de estas imágenes o, en la mayoría de los casos, de construirlas.

Éste es el caso de Timothy O’Sullivan, quien una vez que hubo finalizado la Guerra Civil estadounidense se convirtió en oficial fotógrafo en la exploración geológica del paralelo 40° (Newhall, 1986: 93). “La expedición comenzó en Virginia City (Nevada), donde fotografió las minas, y continuó hacia el oeste. Su trabajo consistía en fotografiar los nuevos territorios para atraer colonos. Sus fotografías estuvieron entre las primeras en registrar las ruinas prehistóricas de los indios Navajo y las aldeas de los Pueblo en el sudeste” (“Timothy O’Sullivan”, s. f.). O’Sullivan capturó lugares no industrializados y puso de relieve al indio como personaje y objeto de su fotografía (véase imagen 6). No habría además que dejar de lado el trabajo realizado por Eugène Atget retra-

tando la vida cotidiana de París a principios del siglo XX y que constituye un antecedente etnográfico de gran importancia.

La posibilidad de manipulación fotográfica, su trucaje, el montaje de escenas, en resumen, la composición *ad hoc*, pretendió cubrir la demanda de exotividad por parte de Occidente. Uno de los ejemplos clásicos es el de Edward Curtis que entre 1907 y 1930 se dedicó a fotografiar a los “indios americanos”. Las imágenes de Curtis

no eran registros realistas (de hecho, a menudo son “recreaciones”), sino caracterizaciones [...] de tipos ideales de indios en sus formas puras. Los componentes de esta “indianidad” no incluyen los lugares comunes de la experiencia india, sino interpretaciones exageradas de esos lugares comunes: una realidad intensificada; escenas de indios de pie en medio de paisajes retocados; por ejemplo, una mujer *pima* sacando agua de una acequia retocada para que parezca una laguna natural (véase imagen 7). La imagen manipulada articulaba la creencia en que el paisaje natural reflejaba la naturaleza de sus habitantes y viceversa. Y ese proceso definía un paisaje imaginario que, al ser surcado por la cámara, configuraba sus contornos en términos pictorialistas. El retoque y otras técnicas por el estilo deben interpretarse, por tanto, no sólo como una mera manipulación, sino como una incidental clausura fotográfica del tiempo y el espacio que posibilitaba la existencia de un “presente etnográfico” (Mydin, 2006: 199).

Otro caso lo representa Robert J. Flaherty, el ingeniero de minas creador del primer documental etnográfico: *Nanook, el esquimal*. Flaherty trabajó como explorador de minas en la bahía de Hudson, Canadá y fue ahí donde hizo las primeras grabaciones de la vida cotidiana de los inuit. Estas primeras grabaciones se perdieron al arder por una colilla de cigarro, lo que llevó a Flaherty a realizar nuevas grabaciones, ahora realizando montajes y recreando rituales y prácticas que los inuit habían dejado de realizar hacía mucho tiempo, pero que se conservaban en su tradición oral (véase imagen 8).

Para el caso de México, este proceso no fue la excepción, desde su introducción en el siglo XIX, la técnica fotográfica, además de la consabida inclinación inicial por el retrato, tuvo un fuerte sesgo hacia la construcción del conocimiento de un territorio que recién se incorporaba a los procesos modernos de acumulación e industrialización. Ejemplos de esto son los franceses Théodore Tiffereau, que entre 1842 y 1847 recorrió la recién surgida nación para hacer tomas de las zonas mineras, al

tiempo que recogió imágenes de las poblaciones indígenas; y Claude-Joseph Désiré Charnay, considerado pionero de la fotografía arqueológica por las imágenes que logró obtener de las ruinas mayas en México entre 1857 y 1886 (véase imagen 9).

Ya para el cambio de siglo, en pleno porfiriato la consigna desde el gobierno es clara, la modernización del país es inaplazable, y para mostrarlo al mundo el gobierno no escatima esfuerzos en contratar o facilitar su trabajo a una serie de fotógrafos que no sólo dé cuenta de la modernización nacional a través de la creación de puertos, el tendido de líneas férreas, la electrificación de ciudades y la renovación arquitectónica para inscribir en el imaginario nacional la idea de que “vivimos como en París” (Monsiváis, 2012: 16), se trataba también de capturar ese glorificado pasado indígena a través de sus vestigios, de mostrar la majestuosidad de un pasado “sólo equiparable con Grecia y Roma”. Fotógrafos como Abel Briquet, William-Henry Jackson, Elías Ibáñez, Charles Betts Waite, Carl Wilhelm Kahlo y Hugo Brehme asumieron la tarea de construir un tipo de mirada sobre México lanzándose a “la-caza-o-captura-de-la-esencia-mexicana” (Monsiváis, 2012: 11).

Hacia la década de los años veinte, la región de la mirada comienza a construirse desde un grupo gobernante que intenta consolidarse en el poder, construir su hegemonía y establecer una identidad nacional. La mirada sobre la revolución se vuelca a la construcción del nuevo panteón de héroes que acompañarán a la sociedad mexicana a lo largo del “corto siglo XX”, a la construcción del nuevo pasado que de algún modo logrará legitimar el poder ascendente, de sentar las bases del México moderno. De los hermanos Casasola hasta Álvarez Bravo, pasando por los grandes muralistas, se transita de la estética de la batalla, de la belleza dentro del horror de la guerra, a una estética construida ex profeso, al engrandecimiento de lo nacional, a la glorificación del pasado reciente que aún tiene el hedor de la pólvora en torno suyo. Esta égida de construcción de lo nacional recorre la primera mitad del siglo XX hasta la “época de oro del cine mexicano”, donde personajes como Tissé, fotógrafo de Eisenstein, Paul Strand, Emilio Fernández y Gabriel Figueroa ayudan en la construcción de esa nueva región de la mirada desde lo nacional, de la nueva identidad de ese México en construcción (véase imagen 11). Del cómo debe ser visto México, no ya sólo desde fuera, sino también por los propios mexicanos. Los indios humildes y sencillos, pero llenos de costumbres que no encajan con el nuevo México, los pobres colmados de valores como la solidaridad y la amistad frente a

los acaudalados carentes de sentimientos, serán escenas recurrentes en esa mirada que sobre el México moderno se delinea desde los espacios de poder.

A manera de conclusiones

La mirada en tanto cualidad estrictamente humana adquiere un matiz particular a raíz de los distintos procesos históricos, se modifica junto con la subjetividad, de la que depende; cambian los modos de su expresión, de su ejecución, así como de su transmisión, cambiando su objeto junto con ella. Qué se mira y cómo se mira son manifestaciones de una subjetividad histórica y por lo tanto del poder. Esta situación parece particularmente evidente en la modernidad, donde se ha establecido un régimen visual basado en el esquema científico-positivista. A este esquema hay que sumar el revolucionamiento técnico que ha acompañado a la modernidad y que ha repercutido de un modo importante en la transformación de la mirada, no sólo acentuando su carácter indagatorio, al grado de transformar la mirada en una forma de conocimiento para el control (mirada-saber), también restringiendo su objeto; en otras palabras, la mirada adquiere una dimensión de poder que no poseía anteriormente, al menos en ese grado. Se mira para saber, para conocer, se conoce midiendo, siguiendo los patrones de lo que se mira, tratando de desentrañar las leyes naturales que le animan; se conoce como medida de control, para calcular, prevenir, proyectar y anticipar.

La mirada no puede ser inocente en tanto no puede despojarse del carácter indagatorio que la modernidad le ha proveído. El revolucionamiento técnico desplegado en la modernidad ha hecho de la mirada una acción mediada en la que la dimensión de poder aparece más clara en tanto más tecnificada (mediada técnicamente) se vuelve ésta.

El régimen de la mirada opera ya de un modo evidente —y hasta cínico— desde las esferas en las que se ejerce el poder. No hay ocultamiento alguno, la mirada ofrece un particular modo de atención sobre el mundo. Qué y cómo debe mirarse son construcciones históricas que favorecen las condiciones de existencia de la modernidad capitalista, por lo tanto, la mirada se convierte también en un régimen de exigencia y por lo tanto de construcción de su objeto.

La mirada moderna opera como un dispositivo de visibilización e invisibilización respecto de la realidad, su mediatización, su pretendida

omnipresencia (como visión total), el acercamiento a través de imágenes de realidades distantes, la hace operar como una manifestación de lo verdadero; la imagen mediada aparece como la verdad. La mirada alimentada por las imágenes, trucadas, recortadas, extirpadas, se ha empobrecido enormemente. Miramos no ya desde nosotros, no desde nuestra particular identidad, sino desde una externalidad, con una mirada que nos es dada desde fuera, mediatizada y controlada.

Frente a este intento moderno de construcción de una mirada unívoca, lineal, restringida y restrictiva, se impone la necesidad de su desconstrucción desde horizontes diferenciados. Si la modernidad capitalista ha construido su propio régimen visual y con él su objeto y su verdad, esto sólo ha sido posible a través de un proceso de negación de todo aquello que no comparte sus fundamentos de veracidad, o bien que constituye un peligro para su propia existencia.

La historia del régimen visual moderno ha logrado constituirse sobre el avasallamiento e invisibilización de otros regímenes visuales, esto no representa novedad alguna, toda crítica a la modernidad capitalista representa una crítica al régimen de la mirada construido al amparo del capitalismo. La naturalización de un modo de mirar nos ha aproximado también a la normalización de cierto tipo de paisajes y objetos. No sólo miramos lo que podemos, miramos lo que desde los espacios de poder se ha querido que miremos. Nos hemos constituido como sujetos dentro de un sistema de valores en los que el deber ser remite a ese esquema científico reificante de la realidad. No obstante, la cuestión de la mirada remite de manera indirecta pero necesaria a la cuestión de la no mirada, de aquello que no miramos porque llanamente no podemos, porque estamos impedidos de algún modo. La pregunta por la mirada refiere a la ceguera.

En cierto modo cuando miramos dejamos de mirar, cuando el régimen visual opera miramos algo porque dejamos de mirar otras cosas. Los límites de la mirada se establecen desde lo que no podemos mirar y habría que considerar que nuestra ceguera moderna es mayor, pese a estar fundada sobre la idea de la razón ilustrada, la mirada moderna se estableció desde un deber ser eurocéntrico (deber ser blanco, hombre —macho—, cientificista, europeo, instrumental, etcétera), y ése es precisamente su límite. Ahí donde la mirada parece tener mayor claridad y precisión, donde parece brillar iluminándolo todo, ahí es donde la ceguera opera paralelamente. La mirada moderna ha construido su propio campo, su espectro de visibilidad y con él de invisibilidad. Ha

creado sus tipos ideales, sus arquetipos y sus clichés, la imagen de lo propio y de lo ajeno, del otro como radicalmente distinto, como folclor y excentricidad. Al régimen visual moderno debemos la existencia del indio, del apache, del ser nacional, de lo masculino y de lo femenino, las nociones de lo correcto y lo no correcto, de la razón y la locura, lo moral y lo inmoral, la belleza y la fealdad, por mencionar sólo unos cuantos ejemplos. Fortalecida por el desarrollo técnico, la mirada moderna categoriza, clasifica, cataloga, jerarquiza, incluye, excluye, aprueba y reprueba el mundo y sus partes. Lo construye como un todo homogéneo, unívoco, que lejos de enriquecer, ha terminado empobreciendo.

Bibliografía

- Barthes, Roland (2004), *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Paidós, Barcelona.
- Benjamin, Walter ([1936] 2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- Foucault, Michel ([1975] 2003), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.
- Kant, Immanuel ([1790] 1995), *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires.
- ([1781, 1787] 2006), *Crítica de la razón pura*, Taurus, México.
- Lisón, José C. (2005), “Investigando con fotografía en antropología social”, en Carmen Ortiz, Cristina Sánchez-Carretero y Antonio Cea (coords.), *Maneras de mirar. Lecturas antropológicas de la fotografía*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Monsiváis, Carlos (2012), *Maravillas que son, sombras que fueron. La fotografía en México*, Era / Museo del Estanquillo / Centro de Documentación del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, México.
- Mydin, Iskander (2006), “Imágenes históricas, públicos cambiantes”, en Juan Naranjo (ed.), *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Naranjo, Juan (ed.) (2006), *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Newhall, Beaumont (1986), *Historia de la fotografía*, Gustavo Gili, Barcelona.

LA FUNCIÓN UTÓPICA EN LA CONSTRUCCIÓN
DEL ESPACIO SOCIAL
ARQUITECTURA Y ARQUITECTÓNICA

Araceli Mondragón González*

Cada época construye las casas y las ciudades a su imagen y semejanza, por eso los resultados de su edificación (de su actividad constructiva) se convierten no sólo en la encarnación visible de su imagen sino también en un espejo en el que cada época se ve, se mira a sí misma.

Karel Kosík

*Introducción. La función utópica en la construcción
social del mundo y del espacio*

Señala el filósofo checo Karel Kosík que cada arquitectura responde a una arquitectónica del mundo. Cada obra, cada organización del paisaje se suscribe a formas y procesos de conformación social e histórica del espacio y de la organización de la vida y las formas sociales. Estas formas, que en la representación y en la vivencia efectiva aparecen como objetivadas, mantienen una dimensión intersubjetiva y simbólica de construcción de mundo y de temporalidad en el sentido más profundo del término. En la concreción, organización y disposición de los espacios

* Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

hay comunidad, hay *polis* y hay *pólemos*¹ (Kosík, 2012: 55), hay orden y consenso, pero también hay confrontación y conflicto.

Así, el espacio representa el orden social y la permanencia, pero también las luchas y las resistencias que tienden al cambio. El espacio no es estático sino producto y, al mismo tiempo, premisa de procesos sociales y políticos donde convergen distintos proyectos y temporalidades; es escenario para los sujetos sociales donde hay herencia, memoria, tradición, presente, inmediatez, *novum*,² esperanza, impulsos desiderativos, latencias y tendencias, límites y posibilidades. Se trata, en fin, de un *multiversum* donde confluyen diálogos interesaciales (entre diversas culturas, identidades y configuraciones de órdenes simbólicos), pero también intertemporales (entre diversas generaciones y entre vínculos con el pasado, a partir de la memoria, y con el futuro, a partir de la esperanza y la utopía).

En un sentido parecido, apunta Henri Lefebvre cuando señala que el espacio (social) “no es una cosa entre las cosas, un producto cualquiera entre los productos: más bien envuelve a las cosas producidas y comprende sus relaciones en su coexistencia y simultaneidad, en su orden y/o desorden (relativos). En tanto que resultado de una secuencia y de un conjunto de operaciones, no puede reducirse a la condición de simple objeto” (2013: 129).

Trascender la idea de que el espacio es sólo un marco o una externalidad, que es una “cosa” que sólo se encuentra de manera tangencial con lo social, ha llevado a un vuelco epistemológico muy afortunado para varias disciplinas, particularmente para la geografía y la sociología. Pensar el espacio mismo como proceso social no sólo nos permite

¹ Guerra, confrontación.

² Con *novum* nos referimos a una disposición subjetiva y una tendencia sociocultural propia de la modernidad donde lo nuevo es percibido como posibilidad, no como amenaza o incertidumbre. Se trata de un cambio en la construcción de la temporalidad, en términos de Mircea Eliade (2001), una ruptura del mito del eterno retorno, donde la certidumbre consistía en la repetición y no en la ruptura o novedad. En la filosofía blochiana el *novum* como categoría de análisis juega el papel de mediación de los procesos entre lo que ha sido, lo que es y lo que aún no ha llegado a ser, pero tiende a concretarse.

Por su parte, Marshall Berman en su clásico libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1988), nos deja ver que lo nuevo refleja la experiencia vital del tiempo y el espacio en la modernidad: “la modernidad une a toda la humanidad. Pero de una manera paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (Berman, 1988: 1).

ver cómo se “planifican” o “modifican” los espacios a partir de proyectos regionales o políticos o a través de procesos económicos, etcétera, cómo se desarrolla una estructuración social de los espacios y los lugares, sino que nos permite complejizar y profundizar en cómo la interacción y la conformación histórica y cultural de los propios espacios (como procesos) construyen aspectos esenciales de lo social, por ejemplo la manera en que se construyen las relaciones de género.³ De la misma manera podríamos pensar otras determinaciones histórico-culturales como la clase, la etnia, la religión, las interacciones y choques culturales.

Algunos de estos procesos incluso nos permitirían distinguir arquitectónicamente una suerte de “estratos” en la configuración del espacio. Así por ejemplo es muy interesante cómo en un mapa de la Ciudad de México en el siglo XVII, por una parte, se conserva todavía la forma de la isla artificial que fue Tenochtitlán; pero, por otra, había sido reformada la traza reticular de las calles, de acuerdo a la forma característica de las ciudades modernas, inspirada en las ciudades ideales del Renacimiento (véase imágenes 1 y 2 en el anexo al final de este libro). Y fue precisamente en el Nuevo Mundo, en las ciudades americanas, donde se puso en práctica esta organización arquitectónica, mientras ciudades europeas como Viena conservaron la traza radial medieval y apenas se modernizaron a comienzos del siglo XX (véase imágenes 3 y 4).

De acuerdo con lo anterior, podemos concluir que el espacio no sólo es objeto de análisis; sino que, por su complejidad, en cuanto construcción y al mismo tiempo huella de lo social, constituye también una herramienta de análisis. Un contexto y a la vez un producto, por tanto, inmediato/mediato en la propia constitución de los sujetos y en la configuración del mundo.

Es a partir de estos presupuestos que propongo recuperar el concepto de función utópica, propuesto por Ernst Bloch en *El principio*

³ Este interesantísimo tema escapa a las intenciones de esta reflexión, pero me parece indispensable señalar el gran aporte que la geografía con perspectiva de género ha brindado a esta “revolución teórica” en la construcción del espacio social. Tal como nos señala Doreen Massey: “los espacios y los lugares, así como el sentido que tenemos de ellos [...] se estructuran recurrentemente sobre la base del género. Más aún, se estructuran sobre la base del género en miles de maneras diferentes, que varían de cultura en cultura y a lo largo del tiempo. Y esta estructuración genérica de espacio y lugar simultáneamente refleja las maneras como el género se construye y entiende en nuestras sociedades, y *tiene efectos sobre ellas*” ([1994] 1998: 40).

esperanza, como una herramienta heurística para descifrar la confluencia de procesos y temporalidades que convergen en la construcción social del espacio. Las posibilidades de análisis que brinda este concepto pueden orientarse a diversos procesos, aquí me ocuparé de la arquitectura, pero puede apuntar también a cuestiones como los descubrimientos geográficos o las formas tecnológicas (como relación dialéctica de la relación ser humano naturaleza a través del trabajo), por poner algunos ejemplos.

Es preciso señalar que esta propuesta precisa también de un giro epistemológico en la concepción del tiempo social y ahí donde tradicionalmente pensamos una diacronía, que nos hace imaginar una línea o flecha del tiempo donde ubicamos la sucesión pasado-presente-futuro, es necesario hacer un “quiebre” que nos permita ver la temporalidad y el mundo, ya no como “cosas”, completas o acabadas, sino como procesos abiertos e interconectados donde aparecen contradicciones no sólo sociales, sino también temporales, como asincronías⁴ que nos señalan indicios de futuro en el pasado y regresiones hacia el pasado desde el presente.

Respecto al carácter abierto y procesual del mundo nos señala Bloch:

No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos, es decir, relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente. Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible [...] Puede objetarse a utopías en el mal sentido de la palabra, es decir, utopías que divagan abstractamente, en mediación in-

⁴ Ernst Bloch utiliza el concepto de asincronía [*Ungleichzeitigkeit*] como un tiempo discontinuo o de no contemporaneidad para explicar cómo en una formación social específica se conservan reminiscencias de formas sociales anteriores. Así como mediante los anhelos y la esperanza hay proyecciones hacia el futuro, hay también una suerte de “sedimentos”, en los afectos y en la conciencia, que expresan nostalgias por el pasado. Estos elementos, tanto utópicos como asincrónicos, pueden ser refuncionalizados y utilizados social y políticamente, ya sea para generar cambios, resistencias y revoluciones, o bien para estructurar discursos que legitiman formas de alienación y dominación. Bloch utiliza este concepto para explicar uno de los factores más importantes en el ascenso de los nazis al poder a partir de un uso ideológico de la herencia cultural alemana en su libro *Erbschaft dieser Zeit* (1935). Para una revisión más profunda de este concepto, se pueden consultar Bloch (1991); Salmerón Infante (2009); Cabado (2007) y Serra (1998).

adecuada, pero precisamente la utopía concreta tiene una correspondencia en la *realidad como proceso*: la del *novum* en mediación. Sólo esta realidad como proceso puede, por eso, juzgar sobre sueños utópicos o rebajarlos a la categoría de simples ilusiones, pero no una facticidad arrancada de aquella realidad, una facticidad cosificada y absolutizada (2004: 238-239).

De acuerdo con lo anterior, la función utópica es acción social, en la medida que, nos señala el autor, es la esperanza en acto, el optimismo militante, “clarificado conscientemente” y “explicitado escientemente”,

la *función utópica positiva*; el *contenido histórico* de la esperanza, representado primeramente en imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la *cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*. En este conocimiento labora, como afecto de la espera en la *ratio* y como *ratio* en el afecto de la espera, el complejo *docta spes* (Bloch, 2004: 184)

En otras palabras, la función utópica es el momento social en que el factor subjetivo, los impulsos desiderativos y volitivos, se hacen conscientes –como esperanza docta, es decir de manera afectiva/racional–, y encuentran un espacio en las condiciones objetivas para poder expresarse como acción social que se pone en marcha para concretar algo de ese constante “excedente utópico” que se encuentra presente en todos los ámbitos de la existencia humana: “La actividad de la crítica individual se convirtió así en aquel ‘más’ que prosigue, encauza y humaniza el iniciado camino del mundo, su ‘sueño de la cosa’, para decirlo con palabras de Marx” (Bloch, 2004: 184-185).

Así, la dimensión utópica, en su todavía-no-ser, permite que converjan las posibilidades y potencialidades de procesos todavía-no-concretados en una suerte de concurrencia “dialógica” entre distintas temporalidades. En este sentido, la propuesta blochiana representa una lectura procesual del tiempo y el espacio, una suerte de dialéctica histórica, donde convergen, como nos sugiere Francisco Fernández Buey: “el recuerdo (más o menos añorante o melancólico) de la comunidad que hubo; la crítica abierta a la injusticia y la desigualdad que hay en el presente; y la atracción por la novedad que apunta en lo recién descubierto o lo recién inventado” (2007: 9).

En este contexto, la función utópica aparece como una de las posibilidades de mediación sociohistórica de estas dimensiones de conceptualización y experiencia del espacio y representa, en consecuencia, dimensiones políticas que se traducen práxicamente en las formas sociales

que, o bien ratifican un orden, reproducen formas de dominación o, por el contrario, generan cambios y articulan resistencias, rebeliones y revoluciones.

*Utopías y arquitectura: del mundo pensado
como cosa a la edificación del mundo anhelado*

Como mencionamos antes, considerar a la arquitectura como expresión objetiva de la arquitectónica de lo político, nos lleva a reflexionar sobre una función social que va más allá de las necesidades de construir y morar. El habitar adquiere una dimensión trascendente; Martin Heidegger (1994) nos señala de manera muy sugerente que hay dos modos de construir: como cuidar, del latín *collere* (cultura), y construir como levantar edificios, *aedificare*, erigir. Los actos de morar y construir se complejizan en el cultivo y las formas sociales de los mundos de la vida (*Lebenswelt*).

Y es que en la *imitatio* o mimesis arquitectónica además de las formas y las dimensiones estéticas se expresan dimensiones éticas. La mimesis en la arquitectura, de manera similar a como sucede con otras expresiones artísticas y con los ritos, es el momento de la identificación social que permite articular el sentido del mundo para los seres humanos, conjurar el miedo y el caos; como nos señala Eagleton: “al identificarse con las fuerzas que les ponen en peligro mediante el acto de la mimesis, los hombres y las mujeres tratan de acoger en su seno parte de esa fuerza amenazadora. La imitación es la forma de apropiación más sincera” (2008: 61). Así, la arquitectura rebasa, por mucho, la funcionalidad en abstracto, ya que alberga sentido y cultura –cosmos– pero también memoria y anhelo de perfección del mundo.

Por esto, las ciudades, en el sentido antiguo, se definen no sólo como lugares, sino como centros de poder político, social y simbólico. Las ciudades no sólo se construyen, sino que se fundan, esto implica la creación de un orden simbólico, un cosmos que expresa espacialmente el orden y la unidad de la *polis* o comunidad política y, en última instancia, la cultura y el sentido de lo humano. De aquí la crítica de Karel Kosík a las ciudades modernas, particularmente a las que corresponden a la última etapa del sistema económico capitalista. Éstas, según el filósofo checo, carecen de arquitectónica o poética, es decir de las funcio-

nes metafísicas⁵ que distinguen a los seres humanos de los animales –por ejemplo, la hermosura, la grandeza y la intimidad–, de las formas particulares que se van cultivando culturalmente en la larga duración histórica. Ahí donde el ser humano surge en cuanto tal y deja de ser pura *physis* (naturaleza) se rebasa, se complejiza y se diversifica culturalmente la funcionalidad elemental a la que responde un sistema de necesidades simples. En este sentido apunta Kosík cuando señala que

la arquitectónica es una diferenciación que no solamente distingue lo esencial de lo secundario sino que también otorga a lo principal, a lo importante, a lo sustancial, un puesto elevado y lo define como el sentido de todo lo que se hace, en comparación con lo cual todo lo demás es auxiliar, concomitante, suplementario y dependiente. La arquitectónica es una articulación y un ritmo de la realidad en el que la vida se divide en trabajo y tiempo libre, en guerra y paz, en actividades necesarias y útiles, por una parte, y en actividades elevadas y bellas, por la otra, estando –y esa es la esencia de la arquitectónica– lo primero sometido a lo segundo: lo secundario responde a lo sustancial (Kosík, 2012: 71).

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, hay una relación estrecha entre las dimensiones estéticas y éticas de la arquitectura, en la medida en que en éstas se objetivan y se expresan el sentido, el orden, la idea de mundo y el lugar que los seres humanos ocupan en él. Por otra parte, en esta relación entre estética y ética, aparece lo sublime, aspec-

⁵ Aquí por metafísicas se refiere a aquellas funciones que van más allá de la *physis*, de la reproducción de la naturaleza en un sentido muy elemental, y se corresponden con el proceso cultural y ético que implica la hominización, más aún, la humanización. En este sentido apunta Bolívar Echeverría cuando define la cultura como lo propio de lo humano, como la refuncionalización del sistema de necesidades simples: “si se consideran, una a una, todas las funciones vitales del animal humano, no es posible dejar de observar que éste le pone condiciones a su cumplimiento; a cada una de ellas le inventa virtudes y defectos que los otros animales no pueden siquiera distinguir. [...] Si el ser humano cumple de una manera siempre ‘imperfecta’ las funciones vitales del animal es porque éstas, en su caso, no son otra cosa que el soporte –otros dirían, el pretexto– para la realización de otro proceso de reproducción diferente: el proceso propiamente ‘político’ en el que el ser humano lo que hace es darle forma a su propia socialidad y cultivarla ateniéndose a ella, ‘producir y consumir’ los modos de su convivencia, ‘trabajar y disfrutar’ las figuras de su identidad. Más allá del hambre de las sustancias alimenticias que necesita su cuerpo, el animal humano siente ‘hambre’ de una cierta forma o un determinado sabor de las mismas” (Echeverría, 2000: 131-132).

to esencial en el mundo moderno para que se pueda instaurar el orden político y el Estado, como veremos a continuación.

Lo sublime permite a los seres humanos abrirse a la experiencia de la infinitud que, a su vez, abre la posibilidad de cobrar consciencia de los límites de su existencia. Dicho de otra manera, lo sublime nos permite, así, como seres finitos, tener una experiencia del infinito que es fundamental en la construcción de los contornos de nuestra subjetividad y del sentimiento moral, imprescindible para la concreción de la vida social. Así como en el mundo antiguo lo que instauraba el orden y la comunidad era Dios,⁶ en el mundo moderno, secularizado, lo sublime funciona como ese abismo que es a la vez fuerza destructora y regeneradora que permite la instauración del sujeto (*subjectus*), a la vez “sujetado” (súbdito/sometido) a la ley y al orden simbólico; pero sólo así afirmado como “sujeto” autónomo y libre (Eagleton, 2008: 57-84; Dufour, 2003; Butler, 2001).

Es por esto que Kant señalaba que someterse al infinito no es sólo una experiencia de opresión, sino también de elevación; es el sometimiento primigenio que paradójicamente permite la libertad. Nos explica Kosík que

si el hombre obedece a la ley moral se le somete y se pone a su servicio, se hace libre, su sometimiento se convierte en elevación y liberación, la sensación de lo sublime tiene una estructura similar a la del sentimiento moral de respeto (*die Achtung*): si tengo respeto por la ley moral me someto a ella, soy con relación a esta ley una persona que actúa con temor a violar la ley, que se comporta como aquel que teme por la vida del otro. Pero simultáneamente en este sometimiento a la ley, el hombre se libera. Si el hombre obedece a la ley moral se le somete y se pone a su servicio, se hace libre, su sometimiento se convierte en elevación y liberación (2012: 67).

En este contexto cabría preguntarnos si la falta de arquitectónica en las sociedades actuales se refleja en la sustitución de lo magnífico, lo sublime (aquello que unía esa fuerza a la vez amenazadora y regeneradora y que daba sentido), por lo monumental, que sólo apabulla, pero no eleva, que anula la subjetividad. Una muestra clara de esta falta de arquitectónica, aun cuando el despliegue de la técnica pueda ser impresionante son los rascacielos (véase imagen 5), que reflejan no sólo una crisis es-

⁶ Religión significa *religare*, hacer comunidad, unir políticamente.

tética, sino también una crisis ética. En el apartado 3 de esta reflexión volveremos sobre esta idea; sobre todo en el contexto de la reestructuración neoliberal del capital. Sin embargo, era necesario comenzar con la relación entre arquitectura, en su dimensión espacial, y arquitectónica, en su dimensión política, para que tenga sentido el papel y la presencia de la función utópica y, particularmente de la propuesta blochiana en la construcción del espacio social.

Dentro de las múltiples dimensiones de las actividades humanas en las que se puede expresar la función utópica, hay algunas que resultan paradigmáticas por la experiencia de concreción que representan para los seres humanos. En el arte, por ejemplo, la experiencia cercana de la objetivación, el goce y la contemplación pueden ser mucho más próximas que aquellas expectativas que prometen las utopías sociales que siempre parecen demasiado lejanas. Otro caso interesante es aquél de las utopías geográficas donde nos encontramos un fenómeno que falta a las otras: la experiencia de llegada (Bloch, 2006: 339).⁷

En el caso de la arquitectura, podemos distinguir dos formas fundamentales en la relación entre utopía y construcción del espacio:

1) Las proyecciones utópicas en sentido estricto, las proyecciones o “edificaciones inventadas” que, según los impulsos desiderativos, los anhelos y las tendencias tecnológicas de determinada época, puedan hacerse por medio de distintos recursos: *a*) las utopías sociales (como en el caso de la Ciudad del Sol de Campanella o la Utopía de Thomas More); *b*) la fábula y la literatura (como en *Las mil y una noches*); *c*) la propia proyección arquitectónica como las ciudades ideales del Renacimiento (Alberti, Leonardo, etcétera) (véase imagen 6); *d*) la arquitectura pintada tanto para imaginar lugares como para perfeccionar o ampliar utópicamente el espacio, como sucede en el estilo barroco con la apertura de las iglesias mediante cúpulas que se abren al cielo con el color y el juego de luces —como en el caso de la basílica de la Virgen de los Desamparados en Valencia (véase imagen 7)—, o con la ampliación y extensión de sa-

⁷ Y quizá en este último caso no hemos reparado en la importancia de la globalización geográfica del mundo y el peso específico que tiene ésta en la articulación de un nuevo universo simbólico para sustentar el orden y sentido de los procesos sociales y políticos modernos. Pero éste sería un tema al que habría que dedicar un texto aparte del que aquí nos ocupa.

lones y banquetes pintados que extienden utópicamente lo festivo.⁸ La excedencia utópica del barroco es tal que, como nos señala Bloch, este estilo “buscaba tan afanosamente su propio espejismo, que la arquitectura real podía aprender de la arquitectura teatral y aprender de ella la magia para multiplicarse de modo aún más audaz” (2006: 288).

2) Los impulsos utópicos objetivados, el proyecto sugestivo y corporeizado en la arquitectura (Bloch, 2006: 683), donde convergen no sólo lo dado sino lo posible y lo deseable como excedente utópico de la arquitectónica del mundo. Esto quiere decir que en las construcciones no solamente hay inmediatez, factibilidad y funcionalidad/diseño (características “cósicas”, como en el capitalismo), sino que hay tradición y memoria; hay una respuesta efectivamente a las necesidades del presente, pero también hay posibilidad, hay impulsos y anhelos de futuro; aún más, en muchos casos en la arquitectura hay un diálogo entre las distintas temporalidades.

Es importante considerar, en esta relación entre arquitectónica del mundo y arquitectura, que la construcción no sólo satisface la necesidad de morada, no sólo es goce contemplativo, tampoco es sólo arte aplicado, sino que se encuentra estrechamente vinculada con los procesos sociales, con las redes y relaciones de poder y con las posibilidades para que éstas se reproduzcan, permanezcan, cambien o desaparezcan.

Ernst Bloch ilustra muy bien los dos ejemplos arquitectónicos extremos y con ellos el peso de la arquitectura en la construcción del mun-

⁸ Ya hemos mencionado la importancia de la relación ética y estética con la configuración del orden político. Y en lo que se relaciona con el barroco, es fundamental tomar en cuenta la obra de Bolívar Echeverría (2010), que nos explica muy bien la importancia política de lo festivo como momento privilegiado de producción de la comunidad, como ruptura o ratificación de los lazos sociales. En este sentido, el legado de Echeverría es invaluable, en primer lugar por su concepto de *ethos* histórico, que considera el importante vínculo que hemos venido señalando entre las dimensiones éticas y estéticas en la historia de los seres humanos; en segundo, por puntualizar y proponer conceptos y categorías de análisis a partir de redimensionar la importancia que en América Latina tiene el arte barroco. Bolívar Echeverría recupera este rasgo latinoamericano ya no sólo como expresión estética, sino como *ethos*, como forma política y como “manera de ser” que brinda rasgos característicos a la instauración de un orden, pero también a las formas sociales, para articular resistencias en sociedades que están marcadas históricamente por el proceso conflictivo y violento de destrucción de mundos y de mestizaje que produjo la invasión y conquista de lo que hoy llamamos América, y que consolidó la entonces emergente forma civilizatoria del capital (Echeverría, 2000).

do, de formas sociales y de poder y en la excedencia utópica que es su correlato:

a) Por una parte está la arquitectura egipcia y su utopía del “cristal de la muerte” como perfección que refleja un mundo donde lo que es valorado socialmente es lo inmutable, lo eterno y que legitima una organización social jerárquica y despótica; donde la *imitatio* del mundo está orientada a un arquetipo cosmomórfico mítico-astral.

Aquí, aun cuando haya motivos orgánicos (como los papiros, los lotos o las palmas de las columnas), éstos aparecen como prensados, no florecientes (véase imagen 8).

Como hemos dicho esta arquitectura se corresponde con un orden social despótico donde las dignidades y las ceremonias se vinculan a la eternidad de la muerte (véase imágenes 9a y 9b). Aquí, la pirámide es la expresión de la voluntad del imperio, la voluntad de rigidez e inflexibilidad: “La pirámide concentraba el cielo en un punto central, en una cúspide desde la que irradiaba, igual por todos los lados, inmovilidad inorgánica sobre toda la tierra” (Bloch, 2006: 308).

En este sentido es revelador cómo en Egipto sólo las escenas de carácter popular aparecen como “vivas” y en movimiento, porque la vida simple, la vida sencilla de los sectores populares es la que, en esta arquitectónica del mundo, estaba asociada a lo cotidiano, a lo contingente y a lo perecedero, al margen del orden divino mítico-astral, donde los faraones, hijos del sol, son representados de manera hierática.

b) Por otra parte, la arquitectura antagónica es la del vitalismo extremo del gótico. Allí las formas ascendentes y los bosques de luces y sombras apuntan incesantemente a la trascendencia, a la fuga hacia lo alto (véase imagen 10). Se trata de una arquitectónica del mundo urbano-mística, donde: “La vida que se hace y dispone cristianamente no quiere ninguna rigidez. Sino, al contrario, quiere ser eterna; y precisamente por ello, el ornamento gótico es el más incitante y exuberante, en el que no hay ni una línea recta ni una circunferencia” (2006: 309). Asimismo, la planta de las catedrales góticas corresponde simbólicamente con un orden social corporativo que imita el cuerpo de Cristo con el altar como cabeza (véase imagen 11).

En el primer caso, la utopía lleva a una geometrización total, a querer ser como piedra, una transmutación en cristal. La de la segunda lleva a la vitalización total, a la exuberancia y el ornamento donde el

movimiento orgánico se persigue trascendiéndose a sí mismo en una eclosión de inacabado verticalismo, que quiere ser como resurrección, una transmutación en el árbol de una vida superior.

En el caso de Egipto el sueño arquitectónico de un mundo mejor, nos señala Bloch, está muy vinculado a la adoración al sol, mientras que en la tradición bíblico-profética éste apunta hacia el éxodo, fuera de Egipto. En este sentido, resaltó muy bien Maimónides la importancia simbólico-religiosa de que Abraham escogiese la parte occidental del monte Moriá para la construcción del santuario como una corrección del punto de vista oriental, como una “occidentalización” contraria a Egipto y Babilonia, privilegiando el ocaso sobre el amanecer (2006: 318).

El ladrillo y el globo. La desublimación arquitectónica y sus discordancias sociopolíticas

Como hemos visto con anterioridad, efectivamente hay una confluencia entre las formas sociales y políticas –la arquitectónica y las formas del espacio social– y las formas estéticas –entre ellas, la arquitectura–. Esta convergencia se expresa en el *ethos* histórico o en el espíritu de una época.

En el caso de la última reestructuración neoliberal, con el dominio del capital financiero, se han acelerado y acrecentado las tendencias de abstracción y desublimación y, por lo tanto, de deshumanización de las relaciones humanas y de reproducción de la vida. En este sentido, como hemos escrito en los apartados anteriores, nos encontramos con una tendencia muy fuerte de subordinación de los principios éticos y estéticos –lo esencial, lo elevado, lo humano– a los imperativos económicos –lo útil, lo secundario, lo auxiliar, lo concomitante, como nos señalaba Kosík–. Cuando la sociedad se degrada sólo a un sistema de necesidades, perdiendo su dimensión metafísica, estética y moral, hay una disolución de la ciudad, en su sentido clásico, y de la *polis*. Ahí donde desaparece “la comunidad de finito e infinito”, desaparece también “la necesidad metafísica de lo poético, de lo verdadero, de lo sublime; la vida de la gente se degrada y se reduce a la obtención de cosas, placeres e informaciones, a garantizar el confort y el lujo” (Kosík, 2012: 70).

Esta tendencia se refleja en muchos aspectos y formas particulares de la dimensión cultural que se habían cultivado durante periodos de larga duración histórica, en distintos lugares del mundo y que actual-

mente corren el peligro de diluirse o desvanecerse. Estas formas sociales histórico-culturales pueden ser destruidas en cuestión de instantes en un contexto de guerra, o en lapsos breves, aún en tiempos “normales”, en los que tienden a ser subsumidas, cosificadas y, en consecuencia, vaciadas de sentido a través de las relaciones mercantiles y dinerarias. De acuerdo con lo anterior, cada vez menos podemos hacer una diferencia entre el aprecio –lo que vale ética y estéticamente– y el precio.

Ya desde principios del siglo XX, distintos autores como Martin Heidegger, Georg Simmel, Walter Benjamin o el propio Ernst Bloch, advertían que la sociedad capitalista tiende a tener una arquitectura deshumanizada, desordenada, anárquica, nihilizada, como reflejo de los procesos de tecnificación, de cosificación y especulación, propios de las relaciones de producción, circulación y consumo que se han impuesto en las sociedades tardocapitalistas.

Al respecto nos señala Bloch que

la sociedad burguesa es, en virtud de la ganancia, una sociedad calculadora, pero a la vez, en razón de la economía anárquica, una sociedad desordenada y del acaso económico. A ello se debe que las ciudades industriales y los barrios residenciales del siglo último, que debemos a la generosidad de la especulación de la construcción, no sean más que precipitación y falta de planeamiento. Unitarios son sólo su aridez, el abismo de piedra, la angustiosa línea de la calle dirigida a la nada, la chabacanería se su propio estilo advenedizo, yermo o robado; el resto de la disposición es anárquico, como lo es el afán de ganancia que se halla en su base (2006: 324).

Y es que la preocupación de estos autores, a pesar de que algunos de ellos se ubicaban en corrientes de pensamiento y posiciones políticas que incluso podríamos decir eran antagónicas,⁹ tiene en común el contexto histórico de las dos grandes guerras y el ascenso del fascismo. Algunos adoptaron una posición nacionalista o incluso “ultranacionalista”, otros fueron críticos de este nacionalismo y se pronunciaron por el pacifismo o el internacionalismo, muchos tuvieron que recurrir al exilio, perseguidos por ser judíos o comunistas y, como sabemos, otros, como Walter Benjamin, no pudieron siquiera sobrevivir a la persecución nazi.

⁹ Por ejemplo, hay una constante crítica y oposición, tanto filosófica como política, de Bloch a Heidegger.

Sin embargo, todos notaron que la deshumanización y las contradicciones de la tecnificación constituían condiciones estructurales de la modernidad capitalista que se manifestaban bajo diversos síntomas, como fueron las políticas autoritarias de su tiempo, pero que mantienen la guerra como esencia de la política, aún en tiempos de paz y democracia aparentes. Es así, en este contexto de guerra como amenaza permanente, que cobra sentido y conserva una gran actualidad la tesis benjaminiana de que el “estado de emergencia” en que vivimos en realidad no es la excepción, sino la regla (Benjamin, [1942] 2005), en este contexto, los anhelos que se objetivan en algunas manifestaciones de la arquitectura moderna evocan edificaciones aladas o subterráneas que parecen atrincherar o poner a salvo a sus moradores, hay otras construcciones que incluso parecen barcos o naves espaciales (véase imagen 12) que se preparan para huir en cualquier momento:

Hoy las casas aparecen en muchos casos como dispuestas para el viaje. A pesar de que carecen de adornos, o quizá por ello mismo, en ellas se expresa una despedida. En su interior son claras y frías como la habitación de una clínica, hacia el exterior causan la impresión de cajitas sobre barras móviles, y también de barcos. Tienen techos planos, ojos de buey, escalerillas, bordas, lucen blancas y meridionales, y, como barcos, tienen ganas de desaparecer. Más aún, la sensibilidad de la arquitectura occidental llega a tanto que, ya mucho antes, indirectamente, barruntó la guerra —la de Hitler— y se preparó para ella. Y aquí, ni siquiera la forma de barco, puramente decorativa, es suficientemente real para el impulso de fuga característico de la mayoría de las gentes actuales en el mundo capitalista de la guerra. En este mundo se proyectan, desde hace tiempo, casas sin ventanas, iluminadas y ventiladas artificialmente, aceradas en todos sus puntos, verdaderas casas blindadas (Bloch, 2006: 319).

Por otra parte, la arquitectura moderna, bajo el dominio de la técnica y la funcionalidad también ha subordinado a los seres humanos a los tiempos, la lógica y las necesidades de valorización del capital. Los bloques multifamiliares a los que, cuando se termina la jornada laboral, vuelven los trabajadores, parecen colmenas y algunos centros de trabajo en la línea de la arquitectura *high-tech* parecen hormigueros (véase imágenes 13 y 14). Aquí no sólo es la forma la que se somete a la funcionalidad; aquí la memoria, las formas sociales y culturales ancestrales, pero también los anhelos, en fin, lo colectivo y lo concreto de los

mundos de la vida se van diluyendo y abstrayendo hasta quedar subsumidos en los tiempos de la fatiga, de la productividad y del consumismo.

Es esta abstracción y aislamiento la que se impone como forma en las arquitecturas moderna y posmoderna. Aquí la luz y los cristales no son ya el anhelo de la eternidad de los egipcios, tampoco la altura es la que aspira a la trascendencia del gótico; se trata entonces de una arquitectura desligada del sentido de un orden, de un cosmos. La arquitectura no es sólo abstracta en cuanto a que carece de ornamentos y subordina la forma a la funcionalidad, es también abstracta respecto al mundo (natural y social) que la rodea, es, en palabras de Bloch, arquitectura en el espacio vacío, acorde al nihilismo tardocapitalista. Opina Bloch en *El principio esperanza*, sobre Gropius, fundador de la Bauhaus, y sobre Le Corbusier y la arquitectura modernista:

la planificación urbana de estos decididos funcionalistas es privada, abstracta. A fuerza de être *humain*, los hombres reales se convierten en estas casas y ciudades en termitas normadas, o bien, dentro de una “máquina vivienda” en cuerpos extraños y orgánicos en exceso; tan lejos se halla todo ello del hombre real, del hogar, del acogimiento, del suelo propio. [...] Esta abstractividad se combina, desde luego, excelentemente con el cristal, puede ser conformada extrañamente en él, vacío pulimentado en aire y luz, neocósmicamente, desde la nada (2006: 322-323).

Por otra parte, el carácter abstracto de los edificios posmodernos, su ligereza y flexibilidad son también el reflejo de un sujeto sin peso ético. Se trata de un mundo *light*, para una subjetividad *light*; si es que es aún subjetividad en el sentido más profundo y crítico, políticamente hablando, del término.

Quizá en la actualidad habría que preguntarnos sobre la correspondencia entre esta pérdida de sentido o desimbolización¹⁰ y la organización del espacio como expresión desublimada de las nuevas formas de dominación instauradas por el poder financiero transnacional.

En esta misma línea habría que reflexionar sobre la arquitectura posmoderna y sobre la utopía del abandono de las formas, sobre el do-

¹⁰ Dany-Robert Dufour llama desimbolización a aquella pérdida de sentido en la construcción del universo simbólico que genera desórdenes psíquicos y desórdenes cívicos en nuestras sociedades. En este sentido, la desimbolización sería la manifestación subjetiva y psíquica de la desublimación, y llevada al extremo –nos explica este autor– supone una

minio de la funcionalidad sobre la forma en la arquitectura *high-tech* y su relación con la distopía de la anulación total de los valores de uso en favor de la imposición total del valor de cambio. Quizá esto último contribuya a dilucidar si efectivamente estamos experimentando una crisis civilizatoria, como algunos intelectuales han sugerido, como resultado de la ausencia de una arquitectónica del mundo.

En este sentido, es muy interesante y sugerente un texto de Fredric Jameson titulado “El ladrillo y el globo: arquitectura, idealismo y especulación con la tierra”, donde este autor se pregunta acerca de “la relación, si la hay, entre la forma distintiva que asume hoy la especulación con la tierra y las formas igualmente distintivas que encontramos en la arquitectura posmoderna” (1999: 214).

Aquí, el autor vuelve sobre la cuestión de la especulación con la tierra, que Marx ya había detectado desde los orígenes del capitalismo como renta diferencial. Sin embargo, en contraste con lo que pasaba en los orígenes del capital, cuando se especulaba con las tierras de las que se había despojado a los campesinos y pueblos conquistados, en esta última reestructuración del capital –reflexiona Jameson–, no se trata de una renta diferencial productiva (las tierras más fértiles y mejor ubicadas eran más valiosas), sino de una renta diferencial especulativa. Y, como veremos, no es lo mismo una diferencia entre algo concreto y tangible –como la producción– y algo abstracto e intangible –como es la especulación financiera–.

Así, el orden simbólico sociopolítico, mediado por las nuevas tecnologías y por el dinero, se objetiva en las formas arquitectónicas posmodernas que desafían la gravedad y el espacio (véase imágenes 15 y 16), donde la abstracción del capitalismo tardío se plasma arquitectónicamente en un intento por “desmaterializarse”, descomponiendo la masa, la densidad y el peso aparentes de un edificio de cincuenta pisos:

desvaloración cultural, en la medida en que “Los valores (morales) no tienen valor (comercial)” (Dufour, 2007: 221). Esta desimbolización, llevada al extremo, implica la disolución de la política. Atenta directamente contra la subjetividad y el orden social ante la imposibilidad, por una parte, de los sujetos para constituirse como sujetos libres, a partir de tener acceso a un universo simbólico; y, por otra parte, ante la disolución del orden y la ley, de los límites que ponen freno a la violencia y la desmesura de las pulsiones y que permiten instaurar la sociedad y la cultura.

El peso o la corporización junto con su atenuación progresiva ya no plantean el no cuerpo o el espíritu como un opuesto; del mismo modo, donde el plan libre postulaba la cancelación de un anterior espacio burgués, el nuevo tipo isométrico infinito no cancela nada, sino que se desarrolla simplemente bajo su propio impulso como una nueva dimensión. Sin pretender elaborar este aspecto, me sorprende que la dimensión abstracta o la sublimación materialista del capital financiero gocen en parte de la misma semiautonomía del ciberespacio (Jameson, 1999: 241).

Así, de acuerdo con Jameson, las transformaciones económicas y el aumento de la economía especulativa, implican una mutación, no sólo económica, sino con alcances políticos y sociales que implican el surgimiento de la abstracción dentro de la fuente fundamental de la propia abstracción: el dinero. Esta especie de “abstracción de la abstracción” es lo que hoy llamamos capital financiero. Y en el contexto de la reestructuración neoliberal del capital no sólo se comercia con todo lo que existe en la tierra (sean cosas, personas o naturaleza), sino que se especula también con lo que todavía no existe, se trata, en fin, de una “nueva colonización del futuro”. Este espíritu del actual capitalismo se refleja en las formas arquitectónicas donde los “volúmenes encerrados de cristal” ilustran entonces otro aspecto de la abstracción del capitalismo tardío, la forma en que desmaterializa sin significar de ninguna manera tradicional la espiritualidad: ‘Descomponiendo la masa, la densidad y el peso aparentes de un edificio de cincuenta pisos’, como lo expresa Jencks. La evolución de los paneles ‘disminuye la masa y el peso a la vez que realza el volumen y el contorno: la diferencia entre un ladrillo y un globo’ (1999: 241).

Reflexiones finales

Hay un vínculo fundamental entre la arquitectónica, es decir la construcción del universo simbólico, el sentido y las figuras fundamentales de las relaciones sociales y políticas en una época determinada, y las formas de construcción del espacio social, en general, y la arquitectura, en particular.

En este sentido, en la arquitectura se objetivan relaciones y procesos históricos que no se expresan de manera unívoca y homogénea, sino que corresponden a la complejidad del entramado social, a sus formas

fundamentales, pero también a sus contradicciones. Asimismo, en la conformación social del espacio hay una confluencia o un diálogo temporal, donde confluyen tradiciones y memorias del pasado, necesidades e intereses del presente y expectativas y anhelos de futuro.

De acuerdo con lo anterior, las asincronías o reminiscencias de no contemporaneidad, así como los impulsos y deseos utópicos juegan un papel fundamental en una suerte de función política en la construcción del espacio social.

Esta dimensión utópico-política de los espacios sociales es fundamental en el contexto de la reestructuración neoliberal del capital, ya que al proceso de abstracción y financierización de la economía le corresponden reorganizaciones de tipo social y político que, entre otras cuestiones, han llevado a la explotación irracional de la naturaleza, a una reducción de lo público en pos de lo privado¹¹ y a una “nueva colonización del futuro”.

Por otra parte, la función utópica juega un papel fundamental en la articulación de resistencias y cambios sociales, su dimensión práctica como unidad de conciencia y acción social permite una crítica y resignificación del mundo, de los tiempos y de los espacios sociales. No es casual que muchos de los movimientos de resistencia a las políticas neoliberales ocupen espacios públicos como una recuperación simbólica ante las políticas privatizadoras, tal como pasó en las acampadas de los indignados en Madrid, la presencia de los jóvenes egipcios en la plaza Tahrir o en Nueva York con el movimiento Occupy Wall Street.

Así, la función utópica es una categoría de análisis que puede servir como mediación sociohistórica para la conceptualización y análisis del espacio social y la arquitectura, como procesos con dimensiones sociopolíticas que contribuyen a la ratificación de un orden y formas de dominación o que, eventualmente, favorecen el surgimiento de rebeliones, resistencias y revoluciones.

La arquitectura no debe pensarse como un ente ya ubicado en el mundo, sino como la objetivación de relaciones humanas en un espacio socialmente construido y que juega, a su vez, un papel fundamental en los procesos de organización, reproducción y ruptura del propio orden

¹¹ Lo privado en términos mercantiles, pues la dimensión más humana de lo privado, por ejemplo, el derecho a la intimidad, es cada vez más vigilada y violentada.

social. Es huella y sendero en la configuración de mundos y de universos simbólicos.

Bibliografía

- Benjamin, Walter ([1942] 2005), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México.
- Berman, Marshall (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México.
- Bloch, Ernst (1991), *Heritage of Our Times*, Universidad de California, Berkeley.
- _____ (2004), *El principio esperanza [I]*, Madrid, Trotta.
- _____ (2006), *El principio esperanza [III]*, Madrid, Trotta.
- Butler, Judith (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Cátedra, Madrid.
- Cabado, Juan Manuel (2007), “Ernst Bloch y el sueño de las ciencias humanas”, en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, núm. 35, junio, consultado el 8 de agosto de 2017, disponible en <<https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=497>>.
- Dufour, Dany-Robert (2007), *El arte de reducir cabezas. Sobre la servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*, Paidós, Buenos Aires.
- Eagleton, Terry (2008), *Terror santo*, Debate, México.
- Echeverría, Bolívar (2000), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
- _____ (2010), *Definición de la cultura*, Itaca, Fondo de Cultura Económica México.
- Eliade, Mircea (2001), *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires.
- Fernández Buey, Francisco (2007), *Utopías e ilusiones naturales*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Harvey, David (2003), *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid.
- _____ (2008), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin (1994), “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Jameson, Fredric (1999), *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Manantial, Buenos Aires.
- _____ (2009), *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Akal, Madrid.
- Kosík, Karel (2012), *Reflexiones antediluvianas*, Itaca, México.
- Lefebvre, Henri (1970), *La revolución urbana*, Alianza, Madrid.
- _____ (2013), *La producción de espacio*, Capitán Swing, Madrid.

- Massey, Doreen ([1994] 1998), “Espacio, lugar y género”, en *Debate Feminista*, vol. 17, abril, “Ciudad, espacio y vida”, Gloria Elena Bernal (trad.), Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM, pp. 39-46, consultado el 8 de febrero de 2018, disponible en <http://www.debatefeminista.pueg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/017_03.pdf>.
- Salmerón Infante, Miguel (2009), “Antes, desde y para el exilio. Herencia de esta época (1935/1962) de Ernst Bloch”, en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 185, núm. 739, septiembre-octubre, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, consultado el 17 de agosto de 2017, disponible en <<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/357/358>>.
- Serra, Francisco (1998), *Historia, política y derecho en Ernst Bloch*, Madrid, Trotta.

ADELANTADOS DE LA GEOGRAFÍA CRÍTICA
EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL EN EL *CHILAM BALAM*
DE *CHUMAYEL* Y EN LAS PROPUESTAS DE IGNACIO RAMÍREZ
AL CONGRESO CONSTITUYENTE DE 1856-1857

Armando Bartra*

Cuando llegaron, ya estaban completos los nombres de los pueblos que no los tenían, y los de los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminado para ver si era buena la tierra y si se establecían en esos lugares. El “ordenamiento de la tierra”, decían que se llamaba esto.

Chilam Balam de Chumayel

Ya tomé yo por base los hombres, ya los terrenos que habitan [...] descubro que una nueva división territorial es una necesidad imperiosa.

Ignacio Ramírez

Introducción

Los desarrollos que enriquecen las disciplinas sociales arrojan nuevas luces sobre la realidad actual de la que éstas se ocupan, pero también debieran hacerlo sobre el pensamiento de otras épocas. Órdenes intelectuales idiosincrásicos o marginados que en la perspectiva de las ideas emergentes adquieren inesperada relevancia y cambian de significado. Sin embargo, este pertinente ejercicio regresivo no es tan frecuente como debiera ser. Puesta la vista en la novedad académica, con frecuencia

* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

se desatiende la genealogía de los conceptos debutantes. Y lo que nos perdemos es mucho, pues al no estar aprisionados en los sistemas de ideas recientes en que nosotros nos formamos sucede que, a veces, los viejos enfoques y discursos resultan frescos y sorprendentemente iluminadores. Creo que esto sucede con la geografía crítica, que para los dogmas de la positivista resulta terriblemente subversiva pero que en cierto modo es un retorno sofisticado y enriquecedor al pensamiento geográfico de otros tiempos.

En este ensayo abordo someramente dos aproximaciones al territorio que poco tienen que ver con las rancias convenciones cartográficas y mucho con la idea de que espacio y tiempo son un continuum que sólo cobra sentido desde el sujeto. Una es la visión que los antiguos mayas tenían de su hábitat, tal como la plasman en el *Libro del Chilam Balam de Chumayel* (1952); otra es la reterritorialización de la República mexicana basada en la naturaleza y los pueblos originarios, que Ignacio Ramírez propone al Congreso Constituyente de 1856-1857 (Zarco, 1957).

Los mayas y el ordenamiento territorial

Las nuevas geografías ven a los territorios como constructos de los sujetos. Propuesta que en el fondo es un regreso algo más elaborado a la imagen que de su hábitat se hacían los pueblos antiguos y a la forma en que ordenaban y registraban los saberes que de él tenían. Así, los mayas de hace más de mil años hacían territorio al andar y en sus crónicas se entreveran tiempo y espacio, historia y geografía. Testimonio de esta suerte de cartografía narrativa y ambulatoria es el viejo libro hallado en Chumayel.

Hoy, cuando se revalora el pensamiento de las viejas culturas de por acá, resulta provocador leer la sección del *Chilam Balam* llamada *Libro de los linajes* desde la óptica de la nueva geografía. Y es que en éste como en otros temas el cuestionamiento de la modernidad nos lleva de regreso a paradigmas pergeñados por las civilizaciones premodernas. En este caso a una territorialidad construida socialmente y donde se funde el mundo material y el simbólico, lo profano y lo sagrado.

Inaugurada por autores como Vidal de La Blache y Ratzel, la geografía moderna es de inspiración positivista y de origen arrastra problemas como las dicotomías espacio/tiempo; geografía física/geografía

humana; descripción/explicación... por lo que desde hace medio siglo se empezó a desarrollar una geografía crítica en la que autores como Milton Santos (1978) parten de la no separación de espacio y tiempo, y de la “acumulación desigual de tiempos” coexistiendo en un mismo espacio. En esta perspectiva el territorio se nos muestra como una construcción material y simbólica realizada por sujetos cuya pluralidad conlleva conflictos, de modo que el ordenamiento del espacio habitado es también un ejercicio de poder.

De un tiempo a esta parte es habitual pensar en términos espacio-temporales y ver a los territorios no en cortes sincrónicos sino como ámbitos fluidos en permanente gestación por los sujetos que en ellos confluyen y disputan. Construcción integral en la que podemos distinguir cuando menos cuatro dimensiones: material (ocupación, aprovechamiento productivo), socioeconómica (apropiación, valorización), política (dominación, administración) y simbólica (denominación, significación).

Conceptos de geografía crítica que se proclaman pero que no siempre se asumen íntegramente, por el peso que aún tienen los hábitos mentales de la modernidad, que nos llevan a pensar el espacio como un ámbito preexistente en el que los sujetos se mueven y, al tiempo, como un continuo secuencial único por el que marchan.

Pero con independencia de la ciencia geográfica y sus transiciones paradigmáticas, hay en todas las culturas un cuerpo de conocimientos que podemos llamar pensamiento geográfico. Discursos y prácticas que en el caso de algunas sociedades premodernas pueden anticipar posturas que hoy nos parecen novedosas pero que, en cierto modo, son un retorno a paradigmas ancestrales arrumbados por la modernidad. Éste es el caso de los viejos mayas.

*

Hacia los años 1000 d. C. el mundo maya está en decadencia, pero en centros como Chichén Itzá y Uxmal hay intentos por reanimar la gran civilización. Testimonio de esto son crónicas de transmisión oral que 500 años después fueron registradas en manuscritos como los encontrados en Chumayel a mediados del siglo XIX. El tiempo transcurrido, la pérdida de saberes y el sincretismo resultante de la Colonia hacen que las crónicas sean confusas y contradictorias. Aun así, transmiten con fuerza lo que hoy podríamos llamar un pensamiento histórico-geográfico premoderno. Trataré de documentarlo.

*

En la versión que aquí empleo, el traductor Antonio Mediz Bolio titula a la primera sección *Libro de los linajes*, pues ciertamente trata de los señores que entonces gobernaron. Pero trata también de los territorios que los pueblos ocupaban, de sus condiciones agroecológicas, de su posible apropiación productiva, de su valorización tributaria, de su gobernanza... todo en el orden del tiempo y en el marco de un “ordenamiento” que realizan los hombres por razones profanas pero que es de origen divino.

En los primeros párrafos los linajes de Uc. Xkantacay y de Ah Puch son ubicados en el paisaje: “Nueve ríos los guardaban. Nueve montañas los guardaban”. Luego se fija la fecha: “Once *Ahau Katún*”. Establecidos estos parámetros se empieza a describir el recorrido por el que los itzaes se delimitarán y fijarán las tierras de cultivo:

Y empezó a venir Ah Ppisté. Este Ah Ppisté era el medidor de la tierra. Y entonces vino Chacté Abán, a preparar las medidas de la tierra para ser cultivadas. Y vino Uac Habnal a marcar las medidas con señales de hierba, entretanto venía Miscit Ahau a limpiar las tierras medidas, y entretanto venía Ah Ppisul, el medidor, el cual medía medidas anchas (1952: 4).

Pero ordenamiento territorial es poder, de modo que de inmediato se definen los mandos: “Fue cuando se establecieron los Jefes de los rumbos Ix Noh Uc, Jefe del Oriente. Ox Tocoy Moo, Jefe del Oriente. Ox Pauah, Jefe del Oriente. Batún, Jefe del Norte. Ah Puch, Jefe del Norte. Balamná, Jefe del Norte [...] Kan, Jefe del Poniente [...] Ah Yamás, Jefe del Sur” (1952: 4-5).

Después de la enumeración de los sacerdotes y sus dominios, y del registro de algunos incidentes mitológicos, sigue lo que en términos del brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001) podríamos llamar una geo-grafía. La especiosa narración de un recorrido gracias al cual se va construyendo espaciotemporalmente el territorio de los itzaes. Un curso en el que su entorno va siendo poblado, descrito, valorado y sobre todo nombrado... Y al mismo tiempo el pueblo de los itzaes va creciendo, desarrollando su lenguaje y sus saberes, encontrando sus fuentes de vida, enfrentando conflictos, conquistando tierras, sufriendo percances...

Y de ahí salieron y llegaron a Ppole. Ahí crecieron los itzaes. Ahí entonces tuvieron por madre a Ix Ppol.

He ahí que llegaron a Aké. Allí les nacieron hijos, allí se nutrieron. Aké es el nombre de ese lugar, decían.

Entonces llegaron a Alaa. Alaa es el nombre de ese lugar, decían. Y vinieron a Kanholá. Y vinieron a Tixchel. Allí se elevó su lenguaje, allí subió su conocimiento. Y entonces llegaron a Ninum. Allí aumentó su lengua, allí aumento el saber de los itzaes. Y llegaron a Chikin-dzonot. Al poniente se volvieron allí sus rostros. Chikin-dzonot es el nombre de este lugar, decían. Y llegaron a Tzuc-op. Allí se dividieron en grupos, bajo un árbol de anona. Tzuc-op es el nombre de este lugar, dijeron.

Y llegaron a Tah-cab, donde castraban miel los itzaes, para que fuera bebida por la Imagen del Sol. Y se castró miel y fue bebida. Cabilnebá es su nombre.

Y llegaron a Kikil. Allí enfermaron de disentería. Kikil es el nombre de este lugar, dijeron.

Y llegaron a Panab-haá. Allí cavaron buscando agua. Y cuando vinieron de allí, recargaron sus cargas con agua, con agua de lo profundo. Y llegaron a Yalsihón. Yalsihón es el nombre de este lugar, que se pobló. Y llegaron a Xppitah, pueblo también. Y entonces llegaron a Kankab-dzonot.

[...]

Y vinieron al lugar que es nombrado T'Cooh. Allí compraron palabras a precio caro, allí compraron conocimientos. Ti-coh es el nombre de este lugar.

[...]

Y vinieron a Ti-maax. Allí se magullaron a golpes unos a otros los guerreros. Y llegaron a Buc-tzotz. Allí vistieron los cabellos de sus cabezas. Buc-tzotz se llama este lugar, decían. Y llegaron a Dzidzontun. Ahí empezaron a conquistar tierras. Dzidzontun es el nombre de este lugar.

[...]

Y llegaron a Sinanché. Allí fueron encantados por el mal espíritu llamado Sinanché.

Y llegaron al pueblo de Chac. Y llegaron a Dzeuc y Pisilbá, pueblos de parientes. Y a otro, a donde habían llegado sus abuelos. Allí se aliviaron sus ánimos. Dzemul es el nombre de este lugar.

Y llegaron a Kini, lugar de Xkil, Itzam-Pech y Xdzeuc, sus allegados. Cuando llegaron donde estaban Xkil e Itzam-Pech, era tiempo de dolor para ellos.

Y llegaron a Baca. Allí les llegó el agua hasta los huesos. Baca es aquí, decían (1952: 6-8).

Los lugares y los hechos se siguen entreverando. Se habla de los sitios en que “hicieron siembras”, en que “bajaron piedras preciosas”, en que “asentaron pie de vencedores y conquistaron las Puertas de Piedra”, en que “olvidaron su lengua”, en que “se dispersaron los restos de los itzaes”.

La medida de las tierras, el ordenamiento territorial, es sagrado y profano, asunto de dioses y de hombres:

Y entonces se reunieron todos en Ichcaansihó [...] Y Chacté, el dios que cultivó las tierras, era su antiguo dios. Teppan-quis era sacerdote de Ichtab y de Ah-Ppisté, el que midió las tierras. Y he aquí que midió de las tierras que medía, grandes medidas en la tierra de los mayas. He aquí que cuando se empezó a remover las tierras, Ah-cunté, fue el removedor y el que barrió las tierras fue Miscit Ahau. Por eso fundaron tierras para ellos, las tierras regadas. Entonces fue que amaneció para ellos (1952: 12).

No podían faltar los asuntos del poder, de las exacciones, de la servidumbre:

Allí se midió el tributo y se vio que era suficiente el conjunto del que había desde el tiempo antiguo. Y entonces sucedió que bajó el tributo de Hol-tun-Suhuy-uá. Y se vio que era bastante. Fue entonces cuando “se igualó su hablar”. Esto sucedió en el *Trece Ahau Katún*. Allí recibían tributo los Grandes Señores. Y entonces comenzaron a reverenciar su majestad. Y comenzaron a tenerlos como dioses. Y comenzaron a servirlos. Y sucedió que llegaron a llevarlos en andas (1952: 12-13).

Con afán positivista se les podría reclamar sus inconsistencias historiográficas y geográficas a los que escribieron esta “memoria de las cosas que sucedieron y que hicieron”. Pero éste no es el punto. En el *Chilam Balam de Chumayel* se plasma una visión del mundo y la sección llamada *Libro de los linajes* es un excepcional ejemplo de cómo lo que la moderna compartimentación de los saberes separó y contrapuso: objetividad y subjetividad, espacio y tiempo, mundo profano y mundo sagrado, geografía e historia, sujetos y territorios... puede ser abordado como un todo complejo pero comunicable y aprehensible por medio de imágenes y alegorías.

Y lo que hay detrás es un paradigma holista muy parecido al que subyace en la geografía crítica, en los discursos sobre territorio y territorialidad y en las más avanzadas propuestas de ordenamiento terri-

torial. Porque el andar de los itzaes que en el libro se reseña tenía un propósito: ordenar el territorio. Ordenar el territorio por mandato de Dios pero con los pies sobre la tierra.

Cuando llegaron, ya estaban completos los nombres de los pueblos que no los tenían, y los de los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminando para ver si era buena la tierra y si se establecían en estos lugares. El “ordenamiento de la tierra”, decían que se llamaba esto.

Nuestro padre Dios fue el que ordenó esta tierra.

Y aquéllos pusieron nombre al país y a los pueblos, y pusieron nombre a los pozos en donde se establecían y pusieron nombre a las tierras altas que poblaban y pusieron nombre a los campos en que hacían sus moradas. Porque nunca nadie había llegado aquí, a la “perla de la garganta de la tierra”, cuando nosotros llegamos (1952: 9)

Pero después, de ultramar llegaron otros. Llegaron los conquistadores. Y con ese nefasto arribo no sólo se perdió el modo maya de vivir tiempo y espacio y de experimentar el territorio, se perdió también el modo antiguo de estar en el mundo. Modo de vida que, con sus golpes de unos contra otros, sus conquistas de tierras, sus tributos y sus servidumbres, era el suyo, era el que ellos habían construido. Un mundo que la Conquista, la Colonia y lo que siguió se encargaron de destruir. Y los cronistas, que escriben en los siglos XVI y XVII, denuncian airados el genocidio. Estos son los últimos párrafos de la sección que hemos comentado.

Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el cristianismo. Porque los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero este fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles y de los padres, el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela, los fiscales.

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la Tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre

indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.

¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah-Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie de la Tierra! (1952: 16-17)

*

Hay muchas maneras pertinentes de pensar y representar el espacio habitado, pero la geografía de un pueblo que camina es un viaje, la narración de un viaje. Y si nos ufanamos de hacer ciencia social desde los sujetos y en algunos casos con epistemologías del Sur, sería muy pertinente atender a la hermenéutica de los itzaes e incluir en nuestras bibliografías al *Chilam Balam de Chumayel*.

Si lo que los mayas nos narran con prestancia literaria lo quisiéramos poner en conceptos abstractos porque pensamos que ésta es la manera de ordenarlo y preservarlo (además de que al parecer es la única forma en que los occidentales modernos entendemos las cosas), diríamos que la de los itzaes es una geografía ambulatoria, narrativa, alegórica y paisajística, una labor a la vez sagrada y profana.

Es ambulatoria porque los mayas, como todos, hacían territorio al andar; narrativa porque el territorio como recorrido cobra forma de relato; alegórica porque los cuentos de viajes aluden siempre a otros cursos, como el de la historia y el de la vida; paisajística porque paisaje es el entorno que se nos muestra al caminar; sagrada y profana porque se hace por encargo de los dioses pero con los pies sobre la tierra.

El *Libro de los linajes* es a la vez geografía e historia. Y no podía ser de otro modo, porque el territorio —el de ellos y el nuestro— tiene dos dimensiones inseparables: el espacio y el tiempo. Como extensión es geografía, como transcurso es historia. De modo que al recorrerlo se le reconoce en su diversidad sincrónica pero a la vez se lee en él al pasado; se rememora lo ahí ocurrido antes a partir de sus huellas. Las huellas de un pasado que tiene siempre un lugar en el espacio. La experiencia del viaje nos enseña que el espacio es tiempo coagulado y el tiempo es espacio en curso, en transformación.

El territorio es uno y es muchos, tantos como formas distintas de vivirlo tenemos quienes lo compartimos. Diversidad que con frecuencia es también conflicto. Hemos visto que en el libro de los itzaes se habla del “lugar en que se magullaron a golpes unos a otros los guerreros”, y se dice que el arribo de los españoles fue “el principio de los despojos”.

Y es que al hacer nuestro el territorio es muy posible que caigamos en la tentación de disputarlo, porque si es nuestro es mío y es también tuyo, lo que contiene ya la semilla del nosotros dividido, el germen de la discordia, el espíritu de la confrontación. División y confrontación con rostro humano y por tanto manejables, que sin embargo con el tiempo se petrifican en sistemas sociales y cobran inercia yendo mucho más allá del eterno careo entre tú y yo. Y así los territorios se llenan de estruendo y de sangre.

En los diversos temas a los que hace referencia el relato de los itzaes quedan claros los usos del territorio. El territorio se habita, se trabaja, se gobierna, se nombra. Es decir, se le da un uso ocupacional, productivo, político y simbólico. Práctica polifónica a la que yo llamo vivir el territorio.

El territorio primero se sueña y luego se le va dando forma en la vigilia. Y en este curso el territorio se suda, se sangra, se llora. Pero al territorio también se le representa. Los mayas lo narraban y registraron el relato en el *Libro del Chilam Balam*. Otros lo cantan, como los seris; lo caminan en peregrinaciones anuales, como los huicholes; lo pintan en códices; lo esculpen en la piedra; lo edifican en arquitecturas monumentales; lo bordan; lo tejen...

Y el territorio se representa y se danza en el ritual, fiesta en la que lo que cuenta es la memoria del cuerpo. Un cuerpo que es territorio en sí mismo y a la vez miniatura del entorno territorial.

El territorio de los itzaes es *ethos* y es *pathos*, es espacio-tiempo pensado y a la vez sentido, es lugar de vida ordenada y de emoción. Y a eso le llamamos terruño: nuestra tierra. Porque tierra es el concepto raigal con que designamos nuestro ser en el mundo, con que nombramos nuestro espacio y nuestro tiempo. Ya lo sabían los itzaes: vivir bien es “ordenar la tierra”.

El Nigromante: hacia un reordenamiento territorial etnoecológico

Ignacio Ramírez sería excepcional si no hubiera tantos personajes extraordinarios en el siglo XIX mexicano. El Nigromante es conocido, entre otras cosas, porque en su discurso de ingreso a la Academia Literaria de San Juan de Letrán se atrevió proclamar su ateísmo. “No hay Dios –escribió–, los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos”.

Pero hay mucho más en su vida: desde 1845, en que fundó *Don Simplicio*, creo o colaboró en periódicos como *Themis y Deucalión* —donde publicó el artículo “A los indios”, por el que fue acusado y enjuiciado—, *El Clamor Progresista*, *La Insurrección*, *El Correo de México*, entre otros. Santa Anna lo encarceló en Tlatelolco, más tarde Comonfort lo mandó a prisión, y luego regresó a Tlatelolco por órdenes de Tomás Mejía. Por luchar contra la intervención francesa, Maximiliano lo mandó primero a los calabozos de San Juan de Ulúa y luego a los de Yucatán. Fue brillante y creativo ministro de Justicia e Instrucción Pública durante la presidencia de Juárez, pero luego se opuso a su reelección y con Lerdo otra vez fue a dar al calabozo. Además de una cuantiosa obra periodística escribió sobre historia política, pedagogía y, sorprendentemente, libros de mineralogía y meteorología. Y es que el Nigromante sabía de ciencias naturales, lo que se deja ver en sus intervenciones como diputado en el Constituyente de 1856-1857 (Moreno, 1961: 236-244).

El debut de Ramírez como personaje público tuvo lugar en la Academia Literaria de San Juan de Letrán. Fundada en 1836, la asociación sesionaba en el Colegio del que tomó su nombre reunida en torno a escritores como Guillermo Prieto y Andrés Quintana Roo, y por dos décadas congregó a hombres de letras del más diverso pelaje político y literario, algunos de los cuales constituirían el *think tank* de Benito Juárez, el núcleo pensante impulsor de la Reforma. A poco de creada la agrupación, un joven estafalario se apersona en una de sus sesiones. Así lo cuenta Guillermo Prieto en un texto que reproduzco ligeramente abreviado.

Una tarde de Academia, después de oscurecer, percibimos, al reflejo verdoso de la bujía que nos alumbraba, en el hueco de una puerta, un bulto inmóvil y silencioso que parecía como que esperaba una voz para penetrar en nuestro recinto.

Lo vio el señor Quintana y dijo: ¡adelante!

Entonces [...] vimos acercarse [...] un personaje envuelto en un capotón o barragán desgarrado, con un bosque de cabellos erizos [...] por remate [...] Representaba el aparecido 18 o 20 años. Su tez era oscura, pero con el oscuro de la sombra; sus ojos negros parecían envueltos en una luz amarilla tristísima; parpadeaba seguido y de un modo nervioso; nariz afilada; boca sarcástica [...] El vestido era un proceso de abandono y descuido; abundaba en rasgones y chirlos, en huelgas y descarríos [...]

—¿Qué mandaba usted?

—Deseo leer una composición para que ustedes decidan si puedo pertenecer a esta Academia.

En el auditorio reinaba un silencio profundo.

Ramírez sacó del bolsillo del costado un puño de papeles de todos tamaños y colores; algunos impresos por un lado, otros en tiras como recortes de moldes de vestido, y avisos de toros o de teatro. Arregló esa baraja y leyó con tono seguro e insolente el título, que decía: “No hay Dios”.

El estallido inesperado de una bomba, la aparición de un monstruo, el derrumbe estrepitoso del techo, no hubieran producido mayor conmoción.

Se levantó un clamor rabioso que se disolvió en altercados y disputas.

Ramírez veía todo aquello con despreciativa inmovilidad.

El señor Iturralde dijo:

—Yo no puedo permitir que aquí se lea eso; es un establecimiento de educación. [...]

—Yo no presido donde hay mordaza, dijo Quintana, levantándose de su asiento [...]

—¡Triste reunión de literatos, exclamó el P. Guevara, la que se convierte en reunión de aduaneros, que declaran contrabando el pensamiento; y triste Dios y triste religión, los que tiemblan delante de ese montón de papeles, bien o mal escritos!

—Que hable Ramírez (cit. en Silva Herzog, 1974: 228-230).

Y Ramírez habló. Habló de “Astronomía, matemáticas, zoología, el jeroglífico y la letra, y el dios... Y todo sin esfuerzo, resonando la trompa épica de lo sublime y el tamboril de los pastores de Virgilio; empleando el decir fluido de Herodoto, o la risa franca y picaresca de Rabelais”. Era el suyo un desbordado y retador discurso, unas veces oral y otras veces escrito, que se prolongaría hasta el día de su muerte y con el que se anticipó a las ideas de su tiempo sacando de quicio a los espíritus pacatos. De sus subversivos planteos me interesa destacar aquí la reterritorialización biocultural que propone para la República mexicana en el Congreso Constituyente de 1856-1857, del que fue destacado participante.

Sobre el proyecto de Constitución que se había presentado, observa Ramírez:

¿Por qué la comisión [...] no dirigió una rápida mirada hacia nuestro trastornado territorio? Uno de sus miembros ha dicho que la división territorial no es una panacea [...] pero ésa no es una razón [...] ¿Qué males nos provie-

nen, se ha dicho, de que las poblaciones sigan distribuidas del modo que las encontró el Plan de Ayutla? (cit. en Zarco, 1957: 232).

Muchos son los males –sostiene el Nigromante– que nos vienen de “negar la necesidad de una nueva combinación local” que tome en cuenta tanto “las exigencias de la naturaleza” como los “intereses” de los pueblos (cit. en Zarco, 1957: 232). Es decir, un reordenamiento del territorio nacional sobre bases ecológicas y etnográficas.

Ya tomé yo por base los hombres, ya los terrenos que habitan [...] descubro que un nueva división territorial es una necesidad imperiosa. [Y el congresista empieza con la dimensión natural] Los elementos físicos de nuestro suelo se encuentran de tal suerte distribuidos que ellos solos convidan a dividir a la nación en grandes secciones con rasgos característicos muy marcados [...] una nueva división tirada por la naturaleza. Desde las inmediaciones del Istmo hasta la frontera de los Estados Unidos, tres fajas, una templada y dos calientes, nos aconsejan el establecimiento de tres series diversas de combinaciones territoriales. [...] Sobre las costas del Golfo de México yo descubro un vasto terreno regado por caudalosos ríos y dilatadas lagunas: la abundancia de agua navegable acerca y confunde sus poblaciones. [Y se pregunta] ¿Dónde naturaleza formó un solo pueblo nosotros formaremos fracciones de otros cinco? [...] ¿Por qué conservar a Chihuahua y Durango poblaciones separadas de sus capitales por un peligroso desierto y una sierra intransitable, y más cuando su separación es un verdadero robo a Sonora y a Sinaloa? [...] ¿Y por qué no se establece en el antiguo Anáhuac el Estado de los Valles? (cit. en Zarco, 1957: 232-233).

Las propuestas concretas de Ramírez pueden ser técnicamente cuestionables, pero no la idea de una división territorial por cuencas, como ahora se estila.

Pero donde el Nigromante se muestra más filoso y visionario es en el planteo de una división territorial que reconozca los ámbitos jurisdiccionales de los pueblos originarios. “La división territorial aparece todavía más interesante considerándola con relación a los habitantes de la República”, dice. Y ofrece un diagnóstico que inicia poniendo en entredicho la idea de que somos un pueblo mestizo.

Entre las muchas ilusiones con que nos alimentamos, una de las no menos funestas es la que nace de suponer en nuestra patria una población homogénea. Levantemos ese ligero velo de la raza mixta que se extiende por todas

partes y encontraremos cien naciones que en vanos nos esforcemos hoy por confundirlas en una sola [...] Muchos de esos pueblos conservan todavía las tradiciones de un origen diverso y de una nacionalidad independiente y gloriosa. El tlaxcalteca señala con orgullo los campos que oprímia la muralla que lo separaba de México. El yucateco puede preguntar al otomí si sus antepasados dejaron monumentos tan admirables como los que se conservan en Uxmal. Y cerca de nosotros, señores, esa sublime catedral que nos envanece, descubre menos saber y menos talento que la humilde piedra que en ella busca un apoyo, conservando el calendario de los aztecas. Esas razas conservan aun su nacionalidad protegida por el hogar doméstico y por el idioma. [...] [Así] el amor conserva la división territorial anterior a la Conquista (cit. en Zarco, 1957: 233).

A continuación, el Nigromante da a los atónitos congresistas una pertinente clase de etnolingüística.

También la diversidad de idiomas hará por mucho tiempo ficticia e irrealizable toda fusión. Los idiomas americanos se componen de radicales significativas [...] estas radicales, verdaderas partes de la oración, nunca, o rara vez, se presentan solas y con una forma constante como en los idiomas del viejo mundo; así es que el americano en vez de palabras sueltas, tiene frases. Resulta de aquí el notable fenómeno de que, al componer un término, el nuevo elemento se coloca de preferencia en el centro por una intersucesión propia de los cuerpos orgánicos; mientras en los idiomas del otro hemisferio el nuevo elemento se coloca por yuxtaposición, carácter peculiar a las combinaciones inorgánicas. En estos idiomas [...] el corazón afectuoso y la imaginación ardiente no pueden manifestarse sino bajo las formas animadas y seductoras de la poesía (cit. en Zarco, 1957: 233).

Pero de inmediato el congresista regresa al tema político: la lengua como mecanismo de opresión colonial.

Pero estos tesoros cada nación los disfruta en familia, ocultos por el temor, carcomidos por la ignorancia, últimos jeroglíficos que no pudo quemar el obispo Zumárraga ni destrozar la espada de los conquistadores. Encerrado en su choza y en su idioma, el indígena no comunica con los de otras tribus ni con la raza mixta, sino por medio de la lengua castellana. Y en ésta ¿a qué se reducen sus conocimientos? A las fórmulas estériles para el pensamiento de un mezquino trato mercantil y a las odiosas expresiones que se cruzan entre los magnates y su servidumbre (cit. en Zarco, 1957: 233).

Y concluye con una propuesta que, de haberse aprobado, hubiera instaurado en México un orden entonces –y ahora– completamente inédito.

¿Queréis formar una división territorial estable con los elementos que posee la nación? Elevad a los indígenas a la esfera de ciudadanos, dadles una intervención directa en los negocios públicos, pero comenzad dividiéndolos por idiomas; de otro modo no distribuirá vuestra sabiduría sino dos millones de hombres libres y seis de esclavos (cit. en Zarco, 1957: 233).

Ramírez no se sacaba las propuestas de la manga. En muchos lugares eran demandas que movilizaban a la población. Así lo reseña el congresista

Y, si nada dice a la comisión lo que llevo expuesto, dirija siquiera sus miradas a la agitación en que se encuentra la República. Cuernavaca y Morelos quieren pertenecer al Estado de Guerrero y contra sus votos prevalecen los intereses de un centenar de propietarios feudales. Hace muchos años que el Valle de México trabaja por organizarse. La Huasteca ha sufrido un saqueo por haber solicitado su independencia local. Tabasco pide posesión de su territorio presentando títulos legales. [...] A todas estas exigencias de los pueblos contestamos: todavía no es tiempo; ¡ya no es tiempo!, nos contestarán los pueblos mañana, si queremos al fin complacer sus deseos para contener los horrores de la anarquía (cit. en Zarco, 1957: 234).

Hasta aquí el Nigromante se nos ha mostrado como un adelantado del neoindianismo decolonial del tercer milenio que reclama derechos culturales, políticos y territoriales para los pueblos originarios. Pero el problema de México a mediados del siglo XIX –como el del México del XXI– no era sólo de opresión étnica, sino también de explotación clasista. Y Ramírez resulta un certero crítico del capitalismo, nueve años después de que apareciera el *Manifiesto comunista* (que, a juzgar por algunas de sus expresiones, había leído) y tres años antes de que Carlos Marx publicara el primer tomo de *El capital*.

El más grave de los cargos que hago a la comisión es de haber conservado la servidumbre de los jornaleros. El jornalero es un hombre que, a fuerza de penosos y continuos trabajos, arranca de la tierra ya la espiga que alimenta, ya la seda y el oro que engalana a los pueblos. En su mano creadora el rudo instrumento se convierte en máquina y la informe piedra en magníficos pa-

lacios. Las invenciones prodigiosas de la industria se deben a un reducido número de sabios y a millones de jornaleros: donde quiera que existe un valor, allí se encuentra la efigie soberana del trabajo. Pues bien, el jornalero es esclavo. Primitivamente lo fue del hombre [...] hoy se encuentra esclavo del capital que, no necesitando sino breves horas de su vida, especula hasta con sus mismos alimentos. Antes el siervo era el árbol que se cultivaba para que produjera abundantes frutos. Hoy el trabajador es la caña que se exprime y se abandona. Así es que el grande, el verdadero problema social, es emancipar a los jornaleros de los capitalistas [...] los economistas completarán su obra adelantándose a las aspiraciones del socialismo el día que concedan los derechos incuestionables a un rédito al capital trabajo. Sabios economistas de la comisión, en vano proclamaréis la soberanía del pueblo mientras privéis a cada jornalero de todo el fruto de su trabajo [...] Mientras el trabajador consume sus fondos bajo la forma de salario y ceda [...] todas las utilidades de la empresa al [...] capitalista, la caja de ahorros es una ilusión, el banco del pueblo es una metáfora, el inmediato productor de todas las riquezas no [...] podrá ejercer los derechos de ciudadano, no podrá instruirse [...] perecerá de miseria en su vejez y en sus enfermedades (cit. en Zarco, 1957: 234).

El Nigromante no es el único que en el Constituyente critica la gran propiedad agraria y propone entregar tierras a indios y campesinos, lo hacían también Ponciano Arriaga, Castillo Velasco, Isidoro Olvera, entre otros. Pero Ramírez ubica claramente el origen del mal en el estigma que la Conquista y la Colonia le impusieron al territorio mexicano. Y en consecuencia demanda rectificar la injusticia reorganizando espacialmente al país con criterios agroecológicos, pero a partir de los ámbitos originarios de sus pueblos.

Hoy muchos piden reconocer las jurisdicciones autonómicas de las diferentes etnias, pero Ramírez iba mucho más lejos pues quería rehacer por completo el mapa político de México desde una lógica decolonial. En esta perspectiva el cuestionamiento de la gran propiedad ya no remite sólo a su impertinencia económica o a la injusticia social que conlleva, sino también a la violencia histórica con que se impuso; un colonialismo que marcó nuestro orden económico, social y político pero también nuestra geografía. Así lo asume Olvera: “basta comparar lo que hoy tienen los pueblos con lo que tenían, según la tradición, después de la Conquista, para concluir que ha habido en verdad una escandalosa usurpación” (cit. en Reyes Heróles, 1974: 598).

Las regionalizaciones agroecológicas, étnicas o bioculturales hoy usuales son pertinentes y útiles, pero hay que ir más allá, como lo hacía el Nigromante, atendiendo al origen colonial de nuestro mapa político. La división territorial de México viene de la Conquista, cuando por consideraciones geoestratégicas y para fincar en el espacio la dominación, los invasores establecieron intendencias y provincias. Y sobre esa base administrativa colonial se crearon las circunscripciones del México independiente, incluyendo algunas nuevas como Aguascalientes, Morelos, Guerrero y Colima que respondían a situaciones coyunturales. Y siendo arbitraria la división política, fue también simulado nuestro federalismo, pues en lugar de que convinieran en él sujetos estatales autónomos deseosos de articularse, fue decretado por el poder central e impuesto desde arriba a las flamantes entidades federativas (Saldaña, 1974: 198, 199).

El resultado fue una delimitación político-espacial que, además de colonial y arbitraria, resulta inadecuada desde cualquier punto de vista; una división disfuncional que ha conducido a sucesivos intentos de regionalización complementaria o sustitutiva. Algunos tienen un enfoque económico como los de Ángel Bassols Batalla; otros aplican criterios agroecológicos como los de Efraín Hernández Xolocotzi y los de Francisco Quintanar, de principios de los años sesenta, quien además de elementos morfológicos, hidrológicos, climáticos y agrícolas añade lo que llama “regiones etnográficas”; con vistas a la planeación del desarrollo se han identificado cuencas y macrocuencas hidrológicas (Bassols, 1967: 31-32). Por otra parte, con criterios etnográficos Aguirre Beltrán delimitó las que llamó “regiones de refugio” ocupadas por pueblos indios y recientemente la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas definió las regiones que son su materia de trabajo, además de realizar mapeos que ubican prioridades hidrológicas, terrestres, marítimas, de aves. En la misma línea de no redistribuir espacialmente toda la República sino identificar únicamente algunas áreas pertinentes desde una cierta atalaya, están los territorios bioculturales en cuyo diseño Eckart Boege combina criterios agroecológicos y etnográficos (que no autonómicos pues la cuestión de los territorios históricos de los pueblos originarios le parece “pantanosos e ideológica”) (Boege, 2008).

Lastrada por la imposición colonial y después por el patrimonialismo de los grupos locales de poder que durante el siglo XIX crearon territorios para imperar sobre ellos, a nuestra torpe división política se le han sobrepuesto regionalizaciones que persiguen propósitos diversos y

aplican distintos criterios. En años recientes han cobrado fuerza la delimitación de áreas de importancia ambiental para fines de conservación, también las que atienden al poblamiento indígena buscando sustentar derechos autonómicos, y combinaciones de ambas como las que definen territorios bioculturales en donde las poblaciones locales autóctonas aparecen como componentes y actores de la diversidad natural y domesticada que es el punto de partida. Propuestas sugerentes que sin embargo no incorporan la totalidad del territorio nacional, quizá porque el ambientalismo y el etnicismo son proclives a las perspectivas localistas.

Llama entonces la atención que hace 170 años y en espacios refundacionales como el Congreso Constituyente, Ignacio Ramírez sustentara en criterios étnico-históricos y agroecológicos —es decir bioculturales— una propuesta de regionalización política que, yendo más allá de la legítima preocupación por los indios y los ecosistemas, apuntaba hacia un revolucionario proyecto de país. Propuesta alternativa que además de reivindicar a la naturaleza y a los pueblos autóctonos incorporaba cuestiones clasistas como el reconocimiento de los derechos del trabajo frente al capital, y enfatizaba temas que apenas hoy cobran visibilidad como los derechos de las mujeres, los niños y los ancianos.

De la propuesta de nueva Constitución, Ramírez

Observa que el proyecto se olvida de los derechos más importantes, que se olvida de los derechos sociales de la mujer, y dice que no piensa en su emancipación ni en darle funciones políticas [...] observa que en el matrimonio la mujer es igual al varón y tiene derechos que reclamar que la ley debe asegurarle. [...] Deplora que, por una corruptela, en nuestros tribunales pasen como una cosa insignificante los casos de sevicia cuando no se prueba una gran crueldad, y el caso es que muchas desgraciadas son golpeadas por sus maridos (Zarco, 1957: 249).

Reclama también que en el proyecto “Nada se dice de los derechos de los niños” y recuerda que “Algunos códigos antiguos duraron por siglos porque protegían a la mujer, al niño, al anciano [...] y es menester que hoy tengan el mismo objeto las Constituciones para que dejen de ser simplemente el arte de ser diputado o el de conservar una cartera” (Zarco, 1957: 249-250).

Derechos que quedarán en el papel en tanto no se reforme el sistema socioeconómico. Dice el Nigromante:

Así es que el grande, el verdadero problema social, es emancipar a los jornaleros de los capitalistas [...] Sabios economistas de la comisión, en vano proclamaréis la soberanía del pueblo mientras privéis a cada jornalero de todo el fruto de su trabajo [...] Mientras el trabajador consume sus fondos bajo la forma de salario y ceda sus rentas con todas las utilidades de la empresa al socio capitalista (cit. en Zarco, 1957: 234).

En consecuencia, propone lo que hoy llamaríamos un “modelo de desarrollo” que en nombre de la equidad social limite la codicia del gran dinero.

En cuanto al orden político su punto de partida es la soberanía popular. Pero la verdadera, la que el pueblo

ejerce con acierto derribando a los tiranos y conquistando la libertad [...] [No] un orden de cosas que, proclamándolo soberano, lo declara imbécil e insensato, quitándole hasta la más remota intervención en los negocios. [En un orden así] Los intereses del pueblo no influirán en las elecciones, serán dirigidos por los cabecillas de partido, por los intrigantes, por los que piden y prometen empleos. [...] De aquí viene que vea con indiferencia las elecciones, pues sabe que su voluntad ha de estrellarse ante un mecanismo embrollado y artificial que huye de la influencia del pueblo porque le tiene miedo [...] Que los ciudadanos son electores no ha sido hasta ahora más que una vana ilusión, que es tiempo ya de realizar; pero para esto no hay que asustarse ante el pueblo (cit. en Zarco, 1957: 607-608).

*

Separados por varios siglos, los que formularon el relato del *Chilam Balam de Chumayel* y quienes después lo escribieron, así como el congresista constituyente Ignacio Ramírez, merecen estar juntos. Y es pertinente agruparlos pese a la distancia histórica que hay entre unos y otro porque comparten un pensamiento geográfico que se aparta del que hasta fines del siglo XX fue dominante. Bien vistos el relato de los itzaes y las propuestas del Nigromante hablan de lo mismo: de poner en orden el territorio, de organizar el espacio habitado y lo que en él se encuentra. Reestructuración física que conlleva un reordenamiento del conjunto de las relaciones humanas (y divinas, en el caso de los primeros), pues el lugar que se ocupa en los espacios geográficos se corresponde con el lugar que se ocupa en los espacios sociales. Ejemplo paradigmático es el asentamiento de los grupos dominantes en las ca-

beceras mientras que los dominados se establecen en la periferia, patrón ancestral que trasciende continentes y civilizaciones.

Además de que, tanto los escribientes del *Chilam Balam* como Ramírez, abominan de la Conquista y la Colonia y cuestionan el despojo colonial, de modo que los unos en el relato mítico-histórico y el otro en su propuesta constitucional asumen la territorialidad de los pobladores originales. Planteos que hoy llamaríamos decoloniales.

Bibliografía

- Bassols Batalla, Ángel (1967), *La división económica regional de México*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Boege, Eckart (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Libro del Chilam Balam de Chumayel* (1952), Antonio Mediz Bolio (trad.), UNAM, México.
- Moreno, Daniel (1961), *Los hombres de la Reforma*, Libro Mex, México.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México.
- Reyes Heróles, Jesús (1974), *El liberalismo mexicano III. La integración de las ideas*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Saldaña Harlow, Adalberto (1974), *Apuntes sobre desarrollo urbano, regional y nacional*, Instituto de Desarrollo Urbano y Regional, Toluca.
- Santos, Milton (1978), *Por uma geografia nova*, Hucitec / Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Silva Herzog, Jesús (1974), *El pensamiento económico, social y político de México, 1810-1964*, FCE, México.
- Zarco, Francisco (1957), *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente 1856-1857*, El Colegio de México / Secretaría de Gobernación, México.

APARTADO III

MEMORIA, PAISAJE E IDENTIDADES

PAISAJE SOCIAL Y NATURALEZA CREATIVA

“EL LUGAR DONDE SALE LA VIDA MISMA”

Gabriela Contreras Pérez*

¿Cómo era aquella fértil vega, llena de misterio y magia, donde el hielo se guardaba bajo la tierra y las muñecas pampauches vivían escondidas en los árboles?

¿Quiénes eran aquellos niños que, invocando la mágica música, hacían salir a las tuzas de sus madrigueras y las llevaban lejos al modo mítico del Flautista de Hamelin?

¿Dónde estarán los madroños, cuna de sueños y “pelotas” que daban vida al juego del Uarukukua?

¿Qué fue de aquel pueblo? ¿A dónde habrán ido?

Agustina Pulido Chávez

Los hijos del volcán. Memoria de un pueblo perdido

Introducción

En este trabajo se analiza la manera en que un evento geológico evidencia las condiciones de precariedad y aislamiento de un grupo de comunidades en Michoacán durante los años cuarenta del siglo XX. Si bien el tema central está definido en una temporalidad específica, es necesario tener en cuenta, al hacer la lectura, que los tiempos, la memoria y los territorios evocados no son unidimensionales. Los cambios que intempestivamente modificaron el entorno en esta Ollita de Qui´socho que era terreno de siembra al momento del nacimiento del volcán. Este paisaje ha ido cambiando a la par de los procesos histórico-políticos del país, que propiciaron variaciones con la introducción de nuevas formas de relación con la tierra en cuanto al aprovechamiento, distribución,

* Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

introducción de nuevas técnicas; asimismo, fueron modificando las relaciones en su sentido simbólico y en las relaciones sociales, los rituales sobrepuestos o practicados al margen de lo establecido por los religiosos; relaciones de poder que marcaban otros ritmos y lógicas.

En otros tiempos, a partir de la cristianización se habían formado divisiones con apoyos diferenciados a las localidades, a las que se les impuso un orden y una estructura sobrepuesta a la anterior. En el siglo XIX, parte de esa región se identificaba como Pantzingo, territorio compartido, no sin conflictos, entre Angahuan, Zirosto, K'umbutsio o Combutsio,¹ y Zacán. En memorias y relatos hay referencias al avance, crecimiento y control de otro pueblo que terminó por imponerse sobre estos cuatro: Parangaricutiro.

Nosotros colindábamos con los de San Juan, con los de Zacán, con los de Zirosto. Este... sí hicieron un lindero por escrito y lo hicieron un poco más para acá, que era un callejón que venía de Corupo y que llegaba al templo, y que el templo era el lindero con los de Parícutin. Y ellos traían un libro en el que nosotros no aparecemos, sino que dicen los de San Juan que lindaba con ellos Corupo. Y un libro no creo que les pueda servir, porque nosotros nos juntábamos con los de Zacán, con los de Zirosto. Y ellos se están acordando de todo, los ancianos anteriores y a mí también me contaban, que los de San Juan no tenían nada; que los de Parícutin y los de Angahuan, los de Zirosto les cedieron (testimonio de Epifanio Perucho, cit. en Chávez, 2004: 11).

Ese mismo territorio, en los años veinte del siglo pasado fue uno de los escenarios de confrontación entre agraristas y cristeros. Ésta era la división que marcaba a uno y otro poblado: las expresiones de religiosidad popular podían manifestarse abiertamente, pero la lógica comercial y de pago implícita en las fiestas, las mayordomías y la dominación de la Iglesia generaban resistencia y animadversión. Las creencias y prácticas religiosas vinculadas al ciclo agrario eran una cosa, la fiesta

¹ San Salvador K'umbutsio fue el nombre original de esta comunidad conocida como Parícutin, eran quienes habitaban “al otro lado de la barranca”: “jucha parikuni in kauaro’, decía en purépecha el caminante que viajaba hacia aquel lugar...” (Pulido, 2005: 3) Si bien éste es el nombre original, a lo largo del presente trabajo emplearemos el de Parícutin pero se respetará la denominación K'umbutsio cuando se refieran los testimonios recopilados en *Los hijos del volcán*. Es importante señalar la indicación precisa de acentuar el nombre Parícutin. Fue una corrección que me hicieron y solicitaron que se respetara.

como mecanismo tributario era otra muy distinta. Con el nacimiento del volcán llamado Parícutin, en 1943, fue visible la complejidad de las relaciones políticas existentes entre Parangaricutiro, la cabecera municipal y las comunidades que integran al municipio: Parícutin, Angahuan, Zacán, Zirosto.

A lo largo del texto se encontrarán referencias a símbolos religiosos empleados como marcas de frontera territorial, narrativas y fábulas en donde se explica que el surgimiento del volcán se debió a una afrenta religiosa y se arguye la intervención del diablo y de dios en este desastre: un castigo para los agraristas que pagaron todos. La culpa, elemento cristiano por excelencia, como forma de afrontar la hambruna, el territorio devastado, la muerte de los animales. Pero también la lectura del tiempo y de su espacio, su paisaje: un conocimiento que les permitía concluir que de la misma manera que había emergido el volcán era como se habrían formado los montes, los ríos, los árboles. Un choque de concepciones del mundo sin igual.

Este estudio, con perspectiva histórica, aborda la problemática en la que concurren diversos actores sociales, indígenas en su mayoría, autoridades municipales, grupos locales de poder, así como los elementos que confluyeron para llegar a soluciones concretas pero parciales de una gran variedad de problemas desencadenados tras el nacimiento y erupción del volcán Parícutin, el 20 de febrero de 1943, que implicó la modificación radical de un espacio de labranza, de tránsito, un espacio que constituía parte del paisaje cotidiano, dotado de sentido y significados. Un paisaje que había ido cambiando muy lentamente, escenario de diferentes temporalidades.

Los procesos desatados a partir de este evento geológico permiten reflexionar acerca de su impacto cultural, social y económico, así como las consecuencias vividas en esa región, en los años siguientes al desastre ecológico, y relacionar esto con lo que ocurre actualmente en aquellas regiones que son desalojadas para la construcción de presas, carreteras, actividades de las mineras, en cualquier territorio con recursos explotables. Desalojo y despojo bajo circunstancias definidas por el poder y la lógica del capital: la acumulación y expansión del territorio, sin límite temporal; y la lógica política, para ampliar las posibilidades de control y dominación, que puede tener un límite temporal. Sin embargo, como señala Hannah Arendt:

una acumulación sin fin de propiedad debe basarse en una acumulación sin fin de poder. El proceso de la acumulación ilimitada de capital necesita la estructura política de un 'poder tan ilimitado' que pueda proteger la propiedad creciente al hacerse constantemente más poderoso (Arendt, 1976, cit. en Arribas, 2010: 271).

La naturaleza como poder

La descripción, representación, disfrute y modificación de un paisaje implican una relación entre el ser humano y la naturaleza; un observador y una extensión observada. Una relación entre un punto de mira y el horizonte que ha implicado distintos significados, interpretaciones en temporalidades que, desde nuestro presente, aparecen superpuestas. El paisaje, en sí mismo, es uno al momento en que lo observamos, otro por la manera en que lo recordamos, muy distinto cuando lo describimos, sobre todo para quienes lo vemos desde fuera. Otros aspectos muy distintos son considerados para quienes habitan el paisaje que nosotros miramos.

Así, la relación entre paisaje y ser humano, entre punto de observación y horizonte, es una relación viva, con diferentes dimensiones, muy lejos de la concepción romántica del observador que disfruta lo que ve, como si fuera permanente. Este concepto de paisaje es el que nos ofrecen diversos pintores y fotógrafos, considerando el matiz de que los paisajistas no siempre representan exactamente lo que ven; los fotógrafos, en cambio, pueden captar imágenes de momentos específicos, de un paisaje particular que nos da la impresión de tener una realidad inamovible, ahí, al alcance de la mano.

Tenemos la posibilidad de disfrutar imágenes de paisajes muy diversos, lugares remotos que nunca conoceremos, pero cuya imagen proporciona una idea de ese lugar.

Pero ¿cuál idea, exactamente? Lo primero, es tener claro que no es sólo una estampa. Que ese sitio es o fue habitado y que en ese sitio se desarrollan relaciones sociales con características diversas, algunas probablemente orientadas a la transformación de ese espacio social; esas relaciones denotan diversos intereses y tal vez conflictos; es un espacio social que significa algo, ha sido dotado de valores, referentes, símbolos y constituye parte del bagaje cultural de quien lo habita. Porque ese paisaje, como espacio vivido es desde el sitio mismo un espacio

social constantemente modificado y, sobre todo, interpretado. Hay una racionalidad en la que se implica que el entorno natural es también social y cultural, como se podrá apreciar en el caso particular de los habitantes desplazados por el nacimiento del Parícutin:

No hay que olvidar que tanto los conceptos de la naturaleza material del mundo que [nos] rodea [...] como las ideas acerca de su independencia conceptual y de su separación ontológica con respecto a la vida humana han sido desarrollados en la sociedad occidental y no pueden definirse como rasgos típicos de todas las sociedades humanas. La relación dualista que separa a la sociedad de su entorno ambiental es sólo una de las relaciones posibles, por lo que no existe ninguna razón para aplicar los conceptos occidentales a las sociedades que poco o nada tienen que ver con el pensamiento racional y positivista (Iwaniszewski, 2011: 25).

En ese escenario hay procesos sociales y relaciones de poder que van trastocando formas, proporciones, referentes simbólicos. Por otra parte, el paisaje, como naturaleza viva, cambia por sus propios procesos temporales.

La descripción del proceso de transformación del paisaje a partir del surgimiento del volcán Parícutin, en el estado de Michoacán, implica la revisión de documentos históricos, versiones sobre lo que era la comunidad, el nacimiento del volcán y el traslado. Al respecto se cuenta con estudios antropológicos precisos; relatos populares con interpretaciones mágico-míticas, otros estructurados en forma de cuentos. Desde luego es invaluable y cuantiosa la documentación, mapas, planos de reconstrucción del territorio, material filmico y fotográfico recopilada por los geólogos que tuvieron oportunidad de registrar este accidente de la naturaleza. Contamos, asimismo, con documentos gráficos, apuntes a lápiz, óleo y notas de campo aportados por el pintor y apasionado de los volcanes Gerardo Murillo, Dr. Atl. Destaca la labor intensa del ingeniero Ezequiel Ordóñez del Instituto de Geología de la Universidad Nacional Autónoma de México, que no dudó en acudir de inmediato a la región, sin considerar nunca que sus más de setenta años serían un impedimento. En otro orden, es muy relevante la versión redactada por Celedonio Gutiérrez (1972), quien fuera uno de los que trabajaban parte de la tierra en donde surgió el volcán, considerado por los geólogos del Instituto Smithsonian como investigador *junior* en diversas publicaciones (Fries Jr. y Gutiérrez, 1950; Foshag, 1945), por su constante

apoyo en tareas de observación y registro de los movimientos telúricos, explosiones y velocidad de la lava durante los años en los que se prolongó la erupción y actividad volcánica.

En tanto se trata de recuperar la experiencia directa de los involucrados, hay preferencia por rescatar testimonios de los afectados por el desplazamiento; en particular por los primeros: los habitantes de la tenencia conocida como San Salvador Parícutin en el municipio de San Juan Parangaricutiro.

Estos testimonios, recabados por la maestra Agustina Pulido Chávez (2005), permiten comprender el significado que ese paisaje tenía, tanto por sus referentes simbólicos y la interpretación de éste en cuanto naturaleza como en términos de espacio social y territorio en disputa. Precisamente ese aspecto simbólico del paisaje remite a la relación estrecha con quienes lo habitan, quienes han construido su vida cotidiana a partir del conocimiento y de la experiencia de vivir ahí.

La tierra es un medio para la labranza, es reconocida en sus particularidades, diferenciada en relación con necesidades específicas: con cualidades para la siembra, tierra en donde predominan las piedras (denominada malpaís), roja, negra, temporalmente para el pastoreo, regiones boscosas. Tierra relacionada con el agua, manantiales, arroyos, riachuelos y lagunas; espacios apropiados a partir de los nombres asignados, vinculados a anécdotas locales, hechos sociales, conflictos, eventos religiosos. Tierra relacionada con el subsuelo: grietas, cuevas, minerales; con las montañas, cerros, lomas, hondonadas; tierra relacionada con las lluvias, el viento. En todo esto hay una dimensión cultural como una

realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan (Echeverría, 2010: 39-40).

Por esto, entre otros elementos, es tan relevante la reconstrucción que desde la memoria trae a nuestro presente la remembranza de la maestra Pulido sobre ese lugar lleno de misterio y magia, que esconde sorpresas, juguetes que perduran en su simbolismo, como un secreto

que sólo comparten quienes ahí habitaron y que aún pueden situar casas, solares, huertos, calles en ese territorio cubierto por la lava vuelta piedra.

Esa realidad no queda acotada al espacio, también implica las relaciones con lo que reconoce, lo que le es familiar, con quienes ahí habitan y con los vecinos, conocidos de otras comunidades, pueblos, por quienes transitan en las cercanías, por los linderos –que reconocen por referencias afianzadas con el paso de los años, delimitadas por piedras, bordes, o accidentes en la topología–. Esa realidad se define también por el conflicto. En este caso, las relaciones que se establecen entre tenencia y cabecera municipal en la disputa por un territorio: uno, el pueblo de Parícutin, y el otro, San Juan Parangaricutiro.

Esto me sitúa como observadora ajena a ese tiempo y ese espacio; interesada en comprender la interpretación y significación de lo que constituía un paisaje cotidiano para los que habitaban en Parícutin, su cosmovisión, su lugar en el mundo, su referente identitario.

El paisaje es un espacio con referentes simbólicos, un espacio que implica una historia colectiva, una idea sobre la relación entre ese entorno natural y quienes lo habitan. El paisaje no sólo consta de un plano horizontal, alude a los elementos del cielo y del subsuelo; involucra no sólo a las personas, sino a las plantas, los animales que lo transitan y lo sobrevuelan, la lluvia sobre las montañas, los valles en donde el clima puede variar en sus temperaturas; las hondonadas, en donde el viento adquiere fuerza, los arroyos, riachuelos, montañas, laderas y barrancas: todo eso constituye una serie de significados para quien lo mira, en el plano de su horizonte. El paisaje implica apego. El paisaje es constitutivo de la identidad, de la cosmovisión y de la relación entre los seres humanos con la naturaleza.

Las relaciones que establecemos con nuestro entorno natural se pueden definir por la incidencia que tenemos sobre éste, por la acción para modificarlo, transformarlo para obtener algunos elementos de él, en beneficio de un grupo o en beneficio personal. La idea misma de transformación implica un dominio, una acción de aprovechamiento de una extensión definida que, incluso, puede ampliarse.

Se presenta la disyuntiva de concebir a la naturaleza como un medio para obtener un bien o como un recurso. En el segundo caso, las condiciones que prevalecen en ese recurso deben ser óptimas para aprovechar al máximo, para obtener un máximo de ganancias. En este sentido, ese entorno natural puede concebirse más como un territorio, sujeto

de disputa, un elemento utilitario sobre el cual puede ejercerse cierto control. En el primer caso, se trata de un espacio del que se forma parte: en él se habita y se cuida de él, se le cuida y se le procura para mantener una relación de reciprocidad. Es una relación con la naturaleza que implica en muchas ocasiones el dominio de la naturaleza sobre los seres humanos, como es el caso de los ciclones, huracanes, tormentas y terremotos. Lo cual también incluye a los volcanes, en su proceso eruptivo. Estos elementos transforman el paisaje, el territorio y las relaciones en un espacio social.

Como ya se mencionó anteriormente, presentamos el proceso de surgimiento del volcán Parícutin, subrayando las radicales transformaciones del paisaje y lo que ello implicó en términos de la disputa territorial y en cuanto a la manera en que las relaciones sociales en ese espacio social fueron modificadas (Sack, 1991).²

La Ollita de Qui'socho

El 20 de febrero de 1943, por la tarde, había surgido un volcán en unas parcelas, las situadas hacia el sur eran conocidas como Kuuuisiru, “terreno del águila”. Ahí surgió el cono. Hacia el centro y norte de esas parcelas, que era más plano, se le conocía como Qui'socho. Eran alrededor de 90 hectáreas en donde “hacían milpa” Barbarino Gutiérrez, Dionisio Pulido, Celestino Padilla y Mateo Rangel, los propietarios del terreno.

La neblina de los días anteriores, los temblores, los ruidos subterráneos, todo cobró sentido ese día, en unas cuantas horas. Entonces tuvieron la certeza de que todo cambiaría. Y había razón en ello: el llano al que denominaban como Joya u Ollita de Qui'socho, en donde “había ardido el mundo”, desapareció bajo la lava en los últimos días del mes de marzo. Al inicio no sabían que eso era un volcán, “ése nadie conocía más allá, en Parícutin, qué cosa era el volcán. No se llamó volcán luego luego, ése se nombró que era, que ya había ardido el mundo, porque se vio, se apareció una fumata pero ¡grande! fuera del pueblo” (testimonio del señor Lucio Aguilar Jiménez, cit. en Pulido Chávez, 2005: 168).

² Debe aclararse que hay tres categorías de análisis para la territorialidad: el territorio, el paisaje y el espacio social.

En menos de un mes, entre febrero y marzo, el paisaje había cambiado por completo: las referencias de identificación de esa zona eran diferentes. Primero con el volcán mismo, luego con las cenizas acumuladas, derrumbando techos, entorpeciendo el camino, asfixiando animales, cubriendo los alimentos, quemándolo todo. Los árboles calcinados, el cauce de los ríos cubierto por la lava. Todo era ceniza, humareda, nubarrones y explosiones.

Poco antes de la media noche del 18 de marzo la actividad del volcán se incrementó furiosamente ocasionando gran temor entre la población. Según lo narra el ingeniero Ezequiel Ordóñez, esa noche un grupo de personas, atemorizadas, se metieron al sitio que él empleaba como punto de observación. Probablemente buscaban explicaciones y un poco de certeza. Lo que no sabían era que el mismo ingeniero se sentía atemorizado, a pesar de que les repetía constantemente que “nada pasaría”:

Todos quedaron cerca de mí y así pasó la madrugada de esta noche terrible, envueltos en una densa bruma que no permitía ni siquiera ver las grandes flamas que sin cesar salían del volcán y aturridos también con el ruido de una intensa lluvia de arena, de cenizas y de fragmentos de escorias. Al fin, hacia las seis de la mañana (19 de marzo) cesaron repentinamente los ruidos profundos y explosiones, viendo a la luz del día que el cráter se había agrandado y que la columna de vapores de un denso color negruzco, había aumentado de volumen y que en lugar de fuertes explosiones y detonaciones, solamente se oía un débil ruido continuo como el de una gran marmita en ebullición (Ezequiel Ordóñez, 1949: 33).

En la región del volcán las explosiones, que hasta unos días antes habían disminuido en frecuencia e intensidad, aturdíen de nuevo. También volvieron a retumbar los ruidos provenientes de la profundidad de la tierra. Toda la noche del 9 al 10 de junio se escucharon esos ruidos y, al amanecer, se habían producido nuevos deslizamientos, acentuándose la forma de cono del volcán. Hasta el día 14 de junio continuó incrementándose la actividad eruptiva. “El mismo día 10 –relata Gerardo Murillo, el doctor Atl–, un poco después de las 18 horas, una faja de luz apareció al pie del cono, por el Noroeste y fue extendiéndose rápidamente rumbo al pueblo de Parícutin” (1950: 38).

El 10 de junio de 1943 los habitantes que aún permanecían en el poblado San Salvador Parícutin terminaban de sacar sus pertenencias y dismantelar lo que había sido suyo. Eran casi las once de la noche y la

lava se encontraba a escasos metros de distancia del cementerio de este lugar. A pesar de la resistencia a abandonar sus tierras los habitantes se apresuraban a cargar en camiones enviados por el gobierno del estado de Michoacán las pocas cosas con que contaban, mientras otro grupo, con el apoyo de soldados, desmontaba o, en algunos casos, derrumbaba las trojes. Otros más hacían cálculos de la cantidad de madera que requerirían para reconstruir sus casas, aunque no tenían la certeza de cómo habrían de organizarse en adelante.

El ir y venir de la gente estaba marcado por la ansiedad, la tristeza, el llanto. Pese a saber que era necesario el traslado, dominaba la incertidumbre. Sabían que iban hacia una hacienda que hasta entonces era propiedad del señor Julio Murguía, en un terreno situado junto a la estación de tren conocida como Caltzontzin, a cuatro kilómetros de Uruapan. Allí una parte de los hombres del pueblo se encontraba ya acarreado madera para construir un espacio en donde vivir.

Era una nueva realidad, por el momento aparecía sin historia, sólo el futuro. Pasarían meses, años, para recuperarse como comunidad, para definirse en ese nuevo entorno, buscarse en la memoria.

San Salvador K'umbutsio

Apenas unos meses antes de junio de 1943 K'umbutsio se encontraban en la preparación de la tierra, para la siembra. En la diminuta plaza, en la iglesia y el curato adyacente, sin sacerdote; en la escuela, que era una troje,³ el tiempo transcurría al ritmo de las tareas personales o comunales que se iban imponiendo: el pastoreo, la atención a las aves de corral, las huertas, solares y los árboles frutales: pera, durazno, membrillo o zarzamora. Su actividad fundamental era la explotación forestal y la agricultura, sobre todo de maíz de temporal y frijol.

K'umbutsio es el nombre original de Parícutin, que —según algunos testimonios— significa “cerros en forma de bola”. Se dice que la denominación de Parícutin la hicieron los de San Juan Parangaricutiro: A los sanjuanenses (pobladores de San Juan) les deben el nombre de Parícutin. El pueblo se llamaba San Salvador K'umbutsio (que significa yácata o elevación de la tierra) y “Parícutin” es una palabra tarasca que

³ Así aparece la descripción del edificio en distintas narrativas en los archivos, tanto por parte de los geólogos como por quienes pedían ayuda. La troje es un depósito para el grano pero evidentemente la adaptaban para distintos usos.

significa “pasar para el otro lado”. Los de San Juan les llamaban “los del otro lado” y así fue conocido por todos los pueblos.

Otra versión dice: “Ahí nació, en San Salvador K’umbutsio. Se llamaba K’umbutsio, por el patrono se llamaba San Salvador. Le pusieron otro nombre, los del municipio de San Juan, porque había dos barrancas que tenían que pasarse y *Parícutin* quiere decir *pasarse*” (Mora Ledesma, 1995: 34).

Parícutin era un pequeño lugar, con sus trojes y edificios comunales donde efectuaban actividades políticas o de organización de las fiestas religiosas. Los lugares de identificación de los límites del territorio, según las versiones de los que vivían ahí, eran, fundamentalmente, la Piedra del Sol, el ojo de agua denominado San Juan Andachueran, la peña llamada Horno o la Barranca de la Culebra, que partía del cerro Kokotiro y era el límite entre los pueblos de Tancítaro, Parangaricutiro y Parícutin. Los riachuelos Xeereni y Uiramuru; manantiales y barrancas, como la de Kupimikuarho, también eran puntos de referencia:

[las barrancas] se encontraban al sur de la comunidad, aproximadamente a tres kilómetros de ésta, lugar de donde tomaban el agua y la arrimaban a la comunidad por medio de tubería. Ya en la comunidad, la gente tomaba el agua de donde llegaba la tubería, único lugar de toma, es decir que no había llaves en las casas sino que la tomaban de allí y las llevaban a sus casas (Chávez Rosas, 1983: 15).

Los pueblos vecinos eran Angahuan, Zirosto y Zacán. Según cuentan, el más cercano era San Juan Parangaricutiro, a donde podían llegar en muy poco tiempo, caminando. De ahí se escuchaba el repiquetear de las campanas, el llamado a misa los domingos; había un llano, hacia el sur por el que se llegaba a Zirosto. En el otro lado había muchos cerros, para llegar a Zacán hacia el sureste y Angahuan hacia el este; otro llano, hacia el norte, llevaba hacia Uruapan y había otras dos salidas, hacia el oeste, para llegar hacia el llamado Cerro Grande, Tancítaro.

San Juan Parangaricutiro se encontraba entre San Salvador Parícutin y Angahuan. Una porción del territorio que les separaba era de bosques. La disputa por la explotación de la madera y de la resina, así como por el uso del agua, propició varios conflictos para definir los límites, incluso después de la explosión del volcán. Según varias versiones de los de Parícutin, los de San Juan llegaron luego a ese sitio, quedando en medio de estas poblaciones tras la cesión de terrenos por parte

de Angahuan. Los de San Juan, narran ellos, son de Pantzingo: “San Juan no existía, ellos llegaron después; venían del cerro de Pantzingo, se reunieron Angahuan y San Salvador K’umbutsio y les cedieron 300 varas cada uno. Los dos pueblos se turnaban para fincarles y techarles su iglesia, y así crecieron hasta que fueron municipio” (testimonio de Gabino Sánchez Anguiano, San Salvador K’umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2005: 155).

La traza de los tres poblados tenía definido un orden, calles bien delimitadas, la jefatura local, la iglesia de una sola torre, hecha de adobe “y piedra chiquita”; al lado estaba una capilla “llamada del Yuritsio, ahí llegaban los santos antes y los cargueros, también la música. Era una capilla de madera y tejamanil” (testimonio de Gabino Sánchez Anguiano, San Salvador K’umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2005: 152)

En el atrio del templo estaban la explanada, el jardín y su panteón. El curato, o el *tato*, era el sitio que funcionaba como escuela: una construcción de madera en la que pernoctaba el cura cuando había ocasión de ir a dar misa.

Lo que más recuerdan de todos estos lugares es a los maestros, uno muy estricto, a quien la mayoría le tenía miedo; uno que les enseñó a poner orden en su escuela, la plaza, las calles, en las casas. Otros recuerdan a una maestra, las primeras letras, el silabario, el espacio que compartían por la mañana y por la tarde. Asociado a la escuela están los juegos, desde la matatena, el juego de pelota (para el que se empleaba un bastón, llamado *uárukua*, elaborado con madera del madroño o del tejocote), el casamiento de las tuzas, ¡*kumu, kumu, juya tembuchan!* (¡vamos a casar a la tuza!), gritaban los niños, con la creencia de que así las espantaban y dejaban de maltratar los sembradíos. Luego, a cada niño le daban unas corunditas, para comer. Otro era el juego de “sacando la hormiga”, *tsurupitaperambe*, que consistía en amarrarse el rebozo a la cintura, una niña tras otra, y tenían que jalar, la que se soltaba perdía. Algunos jugaban con muñecos de trapo, *uapetas* y juguetes de cáscara de pino, ollitas de barro, figuritas elaboradas con hojas de maíz.

Por lo general, recuerdan quién era vecino, quién vivía más lejos, quién tenía caballos o vacas. En los testimonios se nota un verdadero esfuerzo por recrear quiénes iban juntos a la escuela, quiénes siguen siendo amigos, los parentescos, los que partieron hacia Corupo, Angahuan o incluso aquellos que partieron de migrantes, hacia Estados Unidos, dentro del Programa Bracero.

La reconstrucción del pueblo matiza la memoria y ante la tristeza de lo perdido relatan:

El pueblo era uno de los más bonitos para mí. En esa época, aún todavía, porque [...] las calles estaban muy bien trazadas, derechas y anchas, no hay ni un pueblo circunvecino de K'umbutsio, con el mismo trazo que nuestro pueblo. Quiero decir, ¿verdad?, que la persona que trazó esas calles, el fundador de ese pueblo fue un personaje tal vez muy importante, conocedor de la ingeniería o arquitecto, francamente el pueblo estaba muy bien trazado (testimonio del señor Espiridión Chávez Toral, cit. en Pulido Chávez, 2005: 76).

Esta remembranza refleja un esfuerzo por enaltecer la memoria de un lugar ya inexistente, como especial, grandioso, donde había armonía y las relaciones sociales no implicaban conflicto interno.

Sí me gustaba ir a los toros (a Parícutin), nos juntábamos con los amigos e íbamos y, a veces montábamos el toro. Sí monté una vez y me le quedé, allá no daban nada de premio, nomás la gente veía. Iban también de Zacán, de Corupo, de Angahuan, Zirosto.

No vendían comida cuando había fiesta, los que querían se arrimaban a comer, pedir. Nos regalaba la comida, se llamaba caldo de res y frijolitos, le decíamos atole de carne, X'andukata; pero antes nos echábamos un "filito" (trago) de Tancítaro, le decían a la tomada ésa, para que sacara el hambre pues. La X'andukata la hacían ahí las mujeres y era regalado, y el Tancítaro ese lo comprábamos ya acá, nos acotizábamos (cooperábamos) (testimonio de Jesús Ocegüera Aguilar, San Juan Parangaricutiro, cit. en Pulido Chávez, 2005: 40).

El conflicto lo señalan reiteradamente con los de San Juan Parangaricutiro. Aquí, ni siquiera se plantean conflictos internos por la religiosidad o por la distribución de la tierra. No indican conflictos por los límites, aunque sí señalan las diferencias (uno que era rico, porque tenía caballos, aquellos que sí hablaban español, los que iban a vender sus productos a San Juan o a Los Reyes). Probablemente la memoria ha jugado su papel y ahora el recuerdo se romantiza.

Lo cierto es que, como lo señala Felipe Castro (2004: 27), “poseer la tierra era a la vez contraer un parentesco”,⁴ y de esas relaciones interpersonales derivaban otras relaciones, tal vez de subordinación. Si bien bastaría con señalar lo tradicional, lo indígena, la religiosidad y el apego a la tierra como elementos de un orden, éstos son, a la vez, factores disruptivos pues contienen en sí, cristalizadas en su práctica, diversas contradicciones. Pero la memoria no siempre permite que esos recuerdos emerjan. Por el contrario, la vida cotidiana se muestra ordenada, expuesta para el análisis. Pero al mismo tiempo, denota valores, principios de verdad, formas de conducta aceptables para la comunidad.

Ahí en Parícutin era como dos cuadras para llegar en la plaza [...], una casa, una escuela, otra propiedad, el jardín en el templo. Ahí se juntaba la gente en el atrio, el panteón ahí mismo era. La escuela y el templo eran de puro adobe, las casas eran un troje de madera, así nomás dormíamos, no teníamos cama... en petates. El fogón estaba en medio, era un hornillo así como para comal y otro para las ollas... la *parangua*, eran tres piedras y acá el horno de barro.

Para guardar los trastes unas tablas así atravesadas, puro de barro, platos, tazas, ollas y cazuelas. Allá las casas tenían tapanco y allí guardaban las cosas de cocina, ollas, cazuelas, cosas de barro.

Cuando tenían calentura se curaban con pura hierba, no había nada para haber comprado. Había señoras que saben eso.

Mi papá tenía caballos, becerros burros... los atendíamos en la mañana, ir al potrero y traerlos cuando sembrábamos, trabajar todo el día y volver a sembrar.

Es que trabajábamos en el campo mucha gente la resina y ocupábamos caballos y burros, bueyes para escardar, sembrar. Allá andaban en el Cerro Grande sueltos, nunca había rateros. Llevábamos a los animales al potrero, para que comieran (testimonio del señor Irineo Chávez Padilla, San Salvador K'umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2005: 182-183).

El conflicto por el agua, por los linderos, por la explotación de los árboles y la extracción de resina se había prolongado ya desde varios años atrás. Para delimitar el territorio era importante reconocer los

⁴ Me parece pertinente recurrir al texto de Castro en la medida en que los diversos testimonios indican un fuerte arraigo de costumbres ancestrales que podrían explicar la fuerte cohesión social de los habitantes de San Salvador K'umbutsio.

afluentes que, en ocasiones, eran nombrados de distinta manera, aun tratándose del mismo.

Para el abasto de agua, también contaban con ojos de agua, como el llamado Katakono, en el cual había un sistema de madera ahuecada⁵ para acercar el líquido hacia el poblado: “El agua no llegaba al pueblo, al principio había canoas, canalejas les llamaban, palos así, le quitaban así (los ahuecaban) de gruesos. Así llegaba de bajada, de Uetiro se llamaba, después ya se llevó la tubería” (testimonio de José Inés Chávez Toral, cit. en Pulido Chávez, 2005: 92). De cualquier modo, siempre recurrían a pozos de agua o, poco antes del volcán, hacían tarjeas, para otras actividades, caminaban algunas distancias. Las mujeres iban a lavar al manantial de Kupimikuarho:

ahí había una agüita que estaba corriendo, y si uno tenía mucho que lavar, se iban allá. De allá lavaban, allá. Allá cocían su comidita, frijolitos o carnita... así como podían llevar pues, y allá comían al mediodía. Y ya juntaban ya la ropa que lavaban, y ya nos veníamos a Parícutin (testimonio de Patricia Vidales Rangel, San Salvador K'umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2005: 231).

Las actividades cotidianas transcurrían en un espacio mucho más amplio que en sus casas. La ropa se ponía a secar en esos lugares, junto a los manantiales, ahí jugaban, se bañaban. De las plantas de los alrededores tomaban aquéllas que hacían las veces de jabón.

Recorrer ese entorno, emplear los recursos que ese espacio les proporcionaba, situarse en un punto e identificar en el horizonte el camino hacia el arroyo, hacia otros poblados, hacia el bosque; desempeñar sus tareas habituales: sacar resina, hacer tejamanil, sembrar maíz. Ese entorno era estar “dentro”, era como extender la propia morada, en rumbos conocidos.⁶

⁵ Se trataba de árboles de por lo menos seis metros de altura que se colocaban en línea, una vez ahuecados, uno tras otro, para acercar el líquido vital a las comunidades.

⁶ Respecto al estar dentro o fuera de un espacio determinado, Zygmunt Bauman refiere: “«Dentro» es una extrapolación de «en casa», pisando terreno familiar, conocido hasta el punto de la evidencia o, incluso, de la invisibilidad. «Dentro» conlleva cosas y personas que se han visto o encontrado, con las que se ha tratado o interactuado en la rutina habitual, en las actividades cotidianas. «Dentro» es un espacio donde uno raramente, si alguna vez, se encuentra perdido, sin palabras y sin estar seguro de cómo actuar. Por otro lado, «fuera» –«allí fuera»– es un espacio en el que, si se llega a entrar, sólo se hace

Otros días, quienes podían se trasladaban hacia Los Reyes o San Juan, a vender la fruta obtenida de sus huertos y adquirir alimentos y otros bienes. Esta tarea no era particular de las mujeres. Ocasionalmente tomaban leche y la conseguían de la ordeña de vacas que pastaban en los alrededores. Es decir, el territorio y el paisaje eran parte de su cotidianidad, daban orden a sus relaciones interpersonales, a sus relaciones sociales.

Formalmente había una serie de estructuras que daban un orden. De acuerdo con los testimonios aquí aludidos sobre la vida en Parícutin, antes del nacimiento del volcán, se crea la imagen de un lugar a cuyos pobladores les adjudicaban prácticas agraristas. ¿Quiénes? Los habitantes de San Juan Parangaricutiro que, como veremos más adelante, estuvieron ligados a las luchas cristeras y posteriormente a las sinarquistas, aunque obvio es, no así el conjunto de la población. No obstante, este señalamiento afectó al colectivo de Parícutin, un lugar en donde era notable la ausencia de la Iglesia con sus normas y regulación de valores. Es decir, aunque había fiestas vinculadas al ciclo agrícola, marcadas por la religiosidad y la tradición (los cargueros, los mayordomos), las relaciones sociales no estaban reguladas por la Iglesia, sino por las prácticas cotidianas de la comunidad.

Debe insistirse en la resistencia de los agraristas frente a los que ostentaban los cargos, quienes recuperaban el financiamiento para las fiestas religiosas, recursos que supuestamente servirían para el apoyo a servicios de la colectividad: ayuda a enfermos, apoyo en funerales, así como para proporcionar la comida a quienes asistieran a las fiestas. Pero también servía para atender las necesidades del sacerdote y a su vez era una ofrenda para la “salvación de las almas”. La pobreza y los abusos ante gastos tan onerosos, favorecieron la posición de los agraristas en

ocasionalmente, un lugar donde ocurren cosas que no se pueden predecir ni comprender, sin saber cómo reaccionar una vez que han ocurrido; ese espacio contiene cosas de las que poco se sabe y constituye un ámbito del que poco se espera y al que pocos cuidados se dedican” (Bauman, 2002: 38-39). No obstante, hay que tener en cuenta el tiempo, el previo al surgimiento del volcán marca ese estar “dentro”, con los espacios reconocidos. El tiempo en el que surge el volcán es un quebranto de esa quietud espacial en donde suceden las cosas de modo tal que no se esperaban, ni es posible explicar. La religiosidad será una vía, entonces. Más aún, una vez que la actividad volcánica les obliga a salir de su pueblo, de ese espacio, abandonar el territorio, observar cómo cambió el paisaje, es como estar fuera de todo. Sin espacio y sin referentes para medir su tiempo.

el sentido de hacer ceremonias, bailes, representaciones, montar toros, intercambio de productos, reuniones familiares, sin tener que aportar a la fiesta organizada por la Iglesia católica lo que no tenían para la fiesta patronal y manteniendo el sentido de colectividad (Carrasco, 1976: 10, 24-35). Esa práctica, con frecuencia, se tradujo en deudas tan grandes que terminaban por perder porciones de su terreno, aparte de los terrenos que perdieron por medio de mediciones fraudulentas.

En cambio, la presencia del maestro, que –según lo que se trasluce en lo dicho por los informantes– parecía formar parte del proyecto educativo de los años treinta, en donde la escuela era un espacio de formación más que de instrucción, éste sí impactó en la vida cotidiana modificando prácticas de salud, hábitos, horarios, cuidado de los espacios comunes, propició comportamientos éticos, de preocupación por el otro.

Esto da cuenta de una forma de sociabilidad peculiar en donde la institución educativa influyó lo suficiente para definir formas de socialización, sin mermar otras expresiones, como aquellas ligadas a las labores productivas y que se regulaban por las fiestas, la costumbre y la práctica religiosa.⁷

Los conflictos con San Juan Parangaricutiro

San Salvador Parícutin era un sitio que contaba con bienes comunales de bosques (pinos, encinos y pinabetes u oyamel), tierras y aguas; aprovechaban los recursos del bosque para hacer tejamanil, leña y carbón, aunque la venta de madera sólo era factible si tenían el permiso de las autoridades de la cabecera municipal, es decir, de San Juan Parangaricutiro.

⁷ Nos dice Georg Simmel: “el comportamiento religioso no está ligado exclusivamente a contenidos religiosos, sino que constituye una forma humana general que no se realiza solamente a propósito de objetos trascendentales, sino también a propósito de otros impulsos de naturaleza afectiva; por otro lado, se percibirá, cosa más esencial, que incluso la vida religiosa cerrada sobre sí misma implica factores que no son específicamente religiosos sino sociales; es decir, ciertas formas recíprocas de pensamiento y de práctica, que sin duda están implicadas orgánicamente en el sentimiento religioso pero que, una vez que han sido analizadas sociológicamente, permiten discernir cuáles son los factores puramente religiosos de un comportamiento religioso, como tales indiferentes a lo que es social” (1981: 95).

La población en San Salvador Parícutin en 1943 contaba con 733 habitantes y el poblado tenía una traza definida, aunque la población estaba dispersa y organizada por barrios: San Miguel, San Francisco, San Ysidro. Al igual que los poblados vecinos eran tenencia de la cabecera municipal, San Juan Parangaricutiro o San Juan de las Colchas, que registraba 1 895 habitantes. Las otras tenencias eran Zacán, con 876 habitantes, Santa Ana Zirosto, con 1 314 personas, y Angahuan, con una población de 1 098 (Purnell, 1999: 154). Las actividades de mercado, religiosas y el registro de nacimientos y defunciones se realizaban en San Juan, donde estaba el registro civil. Pero las relaciones entre las tenencias y la cabecera municipal eran complejas debido al despojo de tierras comunales.

La historia de los diversos momentos y mecanismos para acaparar tierras por parte de San Juan Parangaricutiro se profundizó durante los últimos años del siglo XIX, en parte debido a la consolidación de un reducido número de familias que controlaban tanto los cargos religiosos como las tareas de responsabilidad política y algunas de las relaciones comerciales con Uruapan. La historia de dominio de las familias Ortiz, Equihua y Anguiano, data de siglos atrás (Castro, 2004: 339). Las disputas entre estas familias y los dueños de las tierras comunales de Parícutin, Angahuan, Zirosto y Zacán, tenencias de San Juan Parangaricutiro, también se prolongó durante años, más allá del nacimiento del volcán.

En lo que concierne a la forma de la propiedad en estos lugares, se sabe que la tenencia de la tierra se había ido modificando paulatinamente en tanto grandes extensiones de lo que era tierra comunal se había ido registrando como propiedad privada, ya sea a partir de la venta a personas ajenas a la cabecera, por despojo encubierto como pago de deudas o por herencias.

Las autoridades estatales –señala Purnell– han confirmado que San Juan poseía 21 106 ha de tierra en 1907. Pero cuando el volcán Parícutin hizo erupción la comunidad estaba, de hecho, en posesión de sólo 3 390 ha. Las otras 17 716 hectáreas habían sido acaparadas como propiedad privada, en su mayor parte, por las familias Anguiano y los Equihua, junto con la familia Hernández. Esta última recién llegada a San Juan Parangaricutiro (Purnell, 1999).

En efecto, con base en los títulos de 1711, en las diligencias y apeos de 1858 y “una posesión inmemorial” (AHBCM-VAE, 1954),⁸ los de San Juan Parangaricutiro se declaraban propietarios “de vastas extensiones de montes y tierras de temporal”. Reconocían la propiedad de tierras de los de San Salvador Parícutin, pero sólo “desde hace *muchos* años y de forma no continua”, y les acusaban de “pretender invadir nuestras pertenencias, alegando que de acuerdo con sus títulos y planos les pertenecen varias porciones de lo que nosotros hemos venido poseyendo, amparado por nuestros títulos de propiedad” (Equihua López, 1952).⁹

Esta situación la habían expuesto a distintas autoridades, entre otros, al general Lázaro Cárdenas siendo gobernador del estado de Michoacán.

En junio de 1931 el general Cárdenas había emitido un decreto mediante el cual declaró la

anticonstitucionalidad de las leyes, decretos, contratos y acuerdos o disposiciones emanadas de la Cámara Local o del Ejecutivo del Estado que, contra el tenor del artículo 27 de la Constitución General de la República, vigente, en relación con los artículos 12 y 16 de la Constitución Federal de 1857, hayan atentado o causado daños o perjuicios en los bienes de las comunidades indígenas de esta entidad (Cárdenas, 1931).

Con ello, declaraba la nulidad de los contratos de arrendamientos de montes, la nulidad de la prórroga para explotación de montes, a favor de la Michoacan Transportation Company, S. A. De igual forma se definió el “goce del derecho de propiedad en todos sus atributos, sobre inmuebles y bosques, a favor de las Comunidades Indígenas de Michoacán, enumeradas en el Artículo 2” (Cárdenas, 1931: 21). Finalmente, se señalaba que la explotación de los bosques de las comunidades sólo se haría por medio de las organizaciones cooperativas integradas por los comuneros.

⁸ Se trata de la copia de los títulos de San Juan Parangaricutiro.

⁹ Lo citado pertenece a un documento enviado por Miguel Equihua López, presidente del Comisariado de Bienes Comunes del pueblo Nuevo San Juan Los Conejos, al secretario de Agricultura, con fecha del 27 de septiembre de 1952. Este documento recoge lo expuesto por Miguel Equihua en otro comunicado, fechado el 10 de octubre del mismo 1952. Es relevante la síntesis y versión que expone sobre las disputas por tierras entre San Juan Parangaricutiro y San Salvador Parícutin.

El mismo general Cárdenas escuchó las quejas, en un recorrido por la región realizado en julio de 1932. Ahí aprovecharon para exponer ampliamente las dificultades que existían entre los de San Juan Parangaricutiro y las tenencias por los linderos. Los señalamientos mostraban la manera en que se había ido dando la apropiación de tierras al punto tal que “borraban completamente a San Juan Parangaricutiro hasta en su fundo legal”, como dice –no sin exagerar– el documento que venimos citando. El entonces gobernador señaló la importancia de acudir a la autoridad judicial competente en estos casos, para resolver el conflicto de límites.

Fue entonces cuando el pueblo de Parícutin solicitó la restitución de tierras (Purnell, 1999: 154), con lo cual marcaba definitivamente su oposición ante la voracidad de las familias dominantes de San Juan. Además, marcaban la distancia frente a otro tipo de conflictos, como el religioso, que apenas unos años atrás iba aminorando en importancia a nivel nacional, pero que persistía bajo diferentes formas en las comunidades y pueblos que habían estado activos durante la rebelión cristera.

Agraristas, cristeros, sinarquistas

En San Juan Parangaricutiro se habían hecho claras manifestaciones a favor del movimiento en defensa de las libertades religiosas, que implicaba la defensa de la intromisión de sectores de la Iglesia y vínculos definidos por intereses económicos; al igual que en algunos sitios en Angahuan. Pero ese no fue el caso en Parícutin. Ellos eran decididamente agraristas, lo cual contravenía los intereses e intenciones de apropiación de dominio de los de San Juan Parangaricutiro.

En San Juan sí habían tenido manifestaciones favorables a los cristeros, pero como en todos lados esto no era una expresión homogénea. De hecho, había otro tipo de intereses que llevaron a situar a supuestos aliados naturales en la oposición. Tal fue el caso de los Anguiano y los Equihua que, según lo refiere la investigadora Jennie Purnell, encabezaron a los grupos que combatían a los cristeros. Pero, como buenos políticos, también habían sostenido la posición contraria: Anguiano y Equihua eran los apellidos de las familias que notoriamente tenían vínculos con algunos cristeros al tiempo que se habían ido apropiando de grandes extensiones de tierra, como propiedad privada, en contra de los predios comunales. Como cabecera municipal, San Juan de las Colchas

o San Juan Parangaricutiro se manejaba con gran autoridad sobre las comunidades que eran tenencia (Zirosto, Zacán Angahuan, Parícutin) y ocupaban cargos religiosos de importancia: Entre ellos estaba el cargo mayor, el del Mandón. Es decir, combinaban su posición de autoridad con su posición en las prácticas religiosas, que era en sí, uno de los sustentos más relevantes para tener reconocimiento social y político. En todo caso, combatieron a los cristeros para mantener sus alianzas con los poderes externos y mantener su propia autoridad y control interno.

En suma, los Anguiano y los Equihua estaban más cerca de las posturas e ideas de los católicos nacionalistas en donde propietarios y empleadores tenían el derecho sagrado sobre las tierras, y los otros tendrían derecho, también sagrado, a una justa retribución por su trabajo.

La persistencia de esta combinación de religiosidad popular, organizaciones católicas y la profundización de contradicciones entre los católicos y los agraristas posibilitó que las simpatías hacia el sinarquismo crecieran de manera importante en la región.¹⁰ A fines de los años treinta, las expresiones sinarquistas también habían tenido eco,¹¹ aunque es preciso señalar que el mismo movimiento sinarquista pasaba por problemas internos de relevancia, que alcanzaron uno de sus momentos más ríspidos al momento del nacimiento del volcán, justo cuando algunos en San Juan esperaban que representantes sinarquistas llegaran a darles auxilio o dar muestras de solidaridad. Pero eso no ocurrió. La

¹⁰ También hay que señalar que los agraristas sostenían sus prácticas de religiosidad popular, a pesar de las acusaciones en contra de San Juan Parangaricutiro.

¹¹ Jean Meyer incluye en *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)* el relato de dos personas de San Juan Parangaricutiro, cuyo testimonio sostiene la idea de que pertenecer al sinarquismo era una forma de presión colectiva hacia el gobierno, de ese modo se creía que conseguirían bienes y recursos para sus comunidades (2003: 271-273). Por otro lado, manifiestan haber sido abandonados por los directivos de la organización, en momentos en que más los necesitaban: “Demás de eso, no siguió el sinarquismo aquí en San Juan porque nos desanimamos; toda la gente se desanimó cuando se vino la erupción del volcán y vimos que nadie acudía de parte del sinarquismo. Ni de lejos ni de los alrededores, nadie vino con el carácter del sinarquismo a decir: hombre ¿qué tienen? o ¿qué les pasa? No, nadie nos llegó a visitar o a condolerse de nosotros. Por eso fue que se desanimó el jefe y dijo: ‘no, esto no. Ya no nos sirvió para nada a nosotros, nadie nos vino a dar el pésame siquiera...’” (2003: 273). Lo que es claro es que el movimiento sinarquista vivía desde finales de 1942 un proceso de crisis interna muy profundo (Serrano Álvarez, 1992: 114-119).

solidaridad vino de los agraristas organizados, residentes en Los Reyes Peribán o en Anganguero, por ejemplo.

Considerando los conflictos por los linderos entre San Juan Parangaricutiro y las tenencias de Parícutin, Zirosto, Corupo y Angahuan, no convenía a las autoridades de la cabecera municipal permitir que el movimiento sinarquista creciera, alimentando así los motivos de la histórica confrontación. De ese modo, los sinarquistas fueron objeto de persecución por parte de las mismas autoridades municipales y ello pese a que era en la cabecera en donde había más adeptos. En el mismo sentido, los agraristas de Parícutin habían sido señalados y hostilizados.

Se vivía pues, en medio de un conflicto por la definición de los límites, el reconocimiento de los bienes comunales frente a la voracidad de los pequeños propietarios; además, la explotación de las zonas boscosas y, por otro lado, el conflicto político y religioso que resurgía traducido en despojo de tierras: “De Jauaneto yo no conozco allá, pero sí recuerdo que era de nosotros cuando la cristiada, cuando se acabó la guerra todavía teníamos Barranca de la Culebra, tierra por el lado de Jauaneto, eso sí lo vi... ¡harta tierra!” (testimonio de José Quezada Cervantes, San Salvador K’umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2005: 187).

El control político y económico de los de San Juan Parangaricutiro hacia el resto del territorio se expresaba claramente, sobre todo en 1940, cuando se reconocieron bajo control municipal las rancherías de La Alberca, La Atascosa, Barranca Seca, El Calvario, Camiro, Canoa Alta, Las Canoas, Las Cocinas, Los Desmontes, El Estudiante, El Huandio, Los Lobos, El Rosario, Sipicha, El Tejamanil, El Tejocote y El Tepamal (Acosta Espino, 2001: 231-232).

Ésas eran las condiciones políticas y sociales que se vivían en la región cuando nació el volcán. Así, ante el peligro inminente de la lava, el futuro incierto se impuso, con el mismo peso de las arenas del volcán, en los techos de las casas.

El presidente municipal de San Juan Parangaricutiro, Felipe Cuara Amezcua, solicitó ayuda para todos los afectados, cristeros, sinarquistas o agraristas. Finalmente, el cambio era inevitable, para todos. Durante los primeros seis meses se calculaba que la afectación definitiva sólo sería para San Salvador Parícutin.

En pocas semanas la lluvia haría la vida mucho más complicada para el municipio y las tenencias: los huertos, el bosque, los sembradíos eran un espectáculo gris. No había forma de imaginar un nuevo ciclo de siembra, ni fiestas, nada. Quienes tuvieron posibilidades salieron

de los poblados, hacia Uruapan, Maravatío, Paracho o cualquier otro sitio. Antes que las autoridades del gobierno local, llegaron los ingenieros geólogos, destacamentos de soldados, y poco después empezaron a llegar personas interesadas en observar lo que consideraban un espectáculo. Para los poblados cercanos el problema se materializó en la afectación de sus cultivos por la ceniza caliente, y en la muerte de ganado, por asfixia o dificultad de movimiento.

Los pueblos afectados por el volcán son Parícutin, Parangaricutiro y demás poblados vecinales. El problema que tienen los vecinos de la región citada es muy serio, sus tierras fueron completamente inutilizadas por la arena, la que en algunos lugares subió a más de un metro de altura, el ganado carece de pastos y sus siembras de trigo se perdieron. La situación por la que atraviesan es bastante difícil y a mi juicio, sería muy conveniente ver la forma de resolver las necesidades, porque el estarlos ayudando con provisiones resultaría un gasto fuerte para el gobierno y sin ningún beneficio propio para los campesinos y sus familias (Tafolla, 1943a).

Luego, la imposibilidad de ocupación para los habitantes en la labor del campo, que el gobierno convirtió en oportunidad asignando a los campesinos, con apoyo económico, a las tareas de construcción de caminos como el de Carapan-Uruapan y la carretera Cherán-Erongarícuaro (Tafolla, 1943b) y posibilitar el traslado de camiones que llegarían con ayuda.

El traslado...

El 23 de junio de 1943 el presidente Ávila Camacho envió el acuerdo mediante el cual se adquirirían los terrenos cercanos a la Estación Caltzontzin, nuevo lugar de residencia para las 186 familias de Parícutin. Todo ello se había conseguido por mediación del expresidente, general Lázaro Cárdenas, entonces secretario de Guerra. Cárdenas se trasladó a la región en cuanto pudo e inició la gestión de recursos, apoyo económico, en coordinación con el gobernador del estado, general Félix Ireta; se constituyó una junta de apoyo para los damnificados del volcán que reunió una cantidad importante. Luego, el propio Cárdenas contactó al señor Julio Murguía, propietario del territorio en donde les reubicarían: la Estación Caltzontzin.

El costo ascendió a cien mil pesos, eran 487 hectáreas, de las cuales 16 eran de huerta de aguacate, con una producción anual estimada en

doce mil pesos (Ireta, 1943). El resto eran tierras laborables, unas de temporal, otras de riego y otras más de monte alto, “aparte de que en el casco de la granja existe una fábrica de resina, establo, dos silos, un tractor y diversos implementos propios de la citada granja” (Ireta, 1943). Aparte de estos terrenos se añadieron algunas partes de los ejidos de San Francisco Uruapan, Toreo el Alto y su anexo, Toreo el Bajo, cuyas tierras eran colindantes. Así, el total de tierras se distribuía de la siguiente forma: 232 hectáreas compradas al señor Julio Murguía; 946 hectáreas de los ejidos colindantes de San Francisco Uruapan, adquiridas mediante expropiación ejidal; de éstas, 258 eran de temporal y 688 de monte alto; 136 hectáreas expropiadas del ejido Toreo el Alto y su anexo, Toreo el Bajo, que son de temporal. En total, fueron 1314 hectáreas, que suponían eran suficientes para las necesidades inmediatas. Todas estas negociaciones se hicieron en la delegación agraria del estado, encargada de efectuar el trazo del nuevo poblado. Se consideró que las casas ya existentes en Parícutin eran de troje y la mayoría habría de desmontarse y trasladarse hasta este lugar, pero habría otras casas de madera, adobe y techos de teja. El gobernador Félix Ireta señalaba los fuertes gastos que la construcción de éstas suponía y, por otra parte, el problema para construirlas precisamente en esos meses, cuando la temporada de lluvias avanzaba y se sumaba a las complicaciones. Su propuesta era asignar una cantidad a cada familia para que poco a poco fuera construyendo su casa y que el dinero se les proporcionara conforme demostraran avances concretos. Aparte, se requería apoyar proporcionando animales (yunta de buey) y arados de madera.

Un problema más era la falta de agua potable, por lo que se solicitaba la captación de agua de manantial, situado a 500 metros de distancia. El gasto de instalación y distribución de tubería corrió, por instrucción presidencial, a cargo de Gustavo Baz, secretario de Asistencia Pública.

Mientras tanto, continuaban los trabajos de construcción de una carretera que todavía conecta a la zona del volcán con otras regiones: San Juan Parangaricutiro-Capácuaro-Los Reyes, que –al igual que la carretera de Pátzcuaro-Erongarícuaro– se construía con mano de obra de los propios habitantes de las zonas afectadas, a quienes se acordó dar un salario y con ello paliar de alguna forma su difícil situación.

Finalmente, había que tener en cuenta el daño que sufrían las casas, los caminos, los arroyos que quedaban cubiertos por las piedras, cenizas o lava. Las reparaciones y el retiro de ceniza de los techos eran prioritarios pues muchos se habían dañado por el peso de la arena del vol-

cán y algunos alerones y techos se habían venido abajo. Esta situación reclamaba la urgencia de encontrar terrenos para reubicar también a los habitantes de esta zona afectada por el volcán, que —señalaba el gobernador— han atestiguado la destrucción de sus hogares, sus tierras de labor, la destrucción por la lluvia de arenas y por la misma temporada de lluvias. El traslado hacia otras tierras significaba para la gran mayoría un gran pesar “porque de todos nosotros es conocido el apego y cariño que los indígenas tienen a sus tierras y propiedades, a las que consideran como parte de su existencia” (Ireta, 1943).

Pero la existencia misma marcó otra dinámica: la ceniza y la lluvia habían provocado la caída de árboles y la ruptura de fuertes ramas en un entorno de 5 kilómetros a la redonda; el día y la noche habían perdido sentido pues la densidad del aire requería el uso de lámparas para transitar; la columna de humo, lava y fuego era tan alta e intensa que se podía ver desde Uruapan; los ruidos y tremores subterráneos podían escucharse igual a la distancia (Foshag, 1945: 399 y ss.). Los tiempos no podían calcularse por la intensidad del sol o por la sombra, ni por la forma de las nubes, la lluvia o la altura del vuelo de los pájaros. El tiempo y el espacio estaban en otra medida, discontinua, en pausa. Al diálogo cotidiano se introdujeron nuevas nociones, otros elementos para dar sentido a los ruidos, del estruendo ocasionado por las explosiones que arrojaban piedras, al ruido de la caída de la ceniza; la imagen de los relámpagos en el volcán. Aprendieron a observar la velocidad del avance de la lava, la modificación de la forma del cono, las caprichosas formas que adquiriría la lava al endurecerse, recubierta persistentemente, y a comprender la relación entre la disminución del ruido y el incremento de la expulsión de ceniza, sin la certeza de que fuera el fin o reinicio de la actividad.

La decisión para salir de Parícutin estuvo condicionada al avance de la lava: las huertas y cultivos se habían perdido, algunos solares también pero el límite era el cementerio. En cuanto la lava avanzara en ese sentido, era necesario iniciar la evacuación. Para ello, Lázaro Cárdenas había sostenido reuniones diversas con el fin de conseguir un territorio amplio en donde pudieran establecerse definitivamente.

El 19 de junio de 1943 se aprobó la gestión y el pago de ciento cincuenta mil pesos por la finca rústica, propiedad del señor Julio Murguía, “ubicada en la cercanía de la Estación Caltzontzin y a la ejecución de algunas obras de adaptación en la misma, para ser utilizadas por los elementos afectados por la erupción del volcán...” (Cervantes,

1943). La superficie de este predio era de 487 hectáreas, sumadas a 946 hectáreas,

que serán segregadas del Ejido de San Francisco Uruapan, de las que, se informa, 258 son de temporal y 688 de monte alto, así como 136 hectáreas de temporal, tomadas del ejido Toreo el Alto y su anexo, Toreo el Bajo, haciéndose un total de 1 314 hectáreas que se estiman como suficientes para el fin indicado (González Gallo, 1943).

Se indicó que estos terrenos debían contar con servicio de agua y que serían trazados para organizar la construcción de casas, considerando a 186 jefes de familia. En realidad, hablaban de más de 700 personas que tendrían que adaptarse a un nuevo lugar, con casas de madera o de adobe y teja. Se había gestionado a dónde llegar. El punto era cómo salir. Y no me refiero al apoyo, que para ello contaron con camiones en los que se insistía que debían subir todas sus pertenencias, no dejar ni las ollas rotas, ni las mascotas, ni nada que después pudieran extrañar. Como muchos se resistían a salir, vieron con infinita tristeza cómo derrumbaban las trojes. Ya no había modo...

Un terreno se quedó debajo de la lava, se llamaba Tiporhucuarho y otro... están en un ladito allí del volcán. Pero éstos no están tapados, tienen mucho monto, uno *orita* se llamaba allí Nitarakuarho y otro Ch'anaratakuarho (testimonio de Paula Santiago Toral, San Salvador K'umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2004: 117).

En Caltzontzin tendrían que buscar la forma de volver a tener sus huertos con perales, aguacate, cereza, a sembrar maíz, trigo, amarantho; tener sus animalitos, puerquitos gatitos, gallinas, perros. Llegaron y estaban todos en un solo lugar, el único techado. Los primeros días se diluyeron entre la tristeza y la negociación: los que organizaban la disposición y distribución de los lotes eran aquellos que sabían leer, no fueron, esta vez, los viejos. Los barrios se mantuvieron: San Isidro Labrador, San Francisco, San Miguel, pero pasaron muchos años antes de que pudieran recuperarse. En medio de todo esto, quedaron envueltos en la promoción de que los varones se incorporasen al Programa Bracero, con lo que se selló, según opinan algunos, el que perdieran parte de los terrenos de Toreo el Alto pues dejaron de trabajarlos. Les dieron un tractor que con el tiempo también abandonaron y algunas mujeres recibieron máquinas de coser.

La experiencia del accidente geológico había propiciado un desastre para los habitantes de esa región, por las pérdidas de su entorno, su terruño, su paisaje, su medio de vida. Entonces fue modificada totalmente una forma de organización social y su mundo de vida estaba siendo amenazado. Finalmente, la experiencia del volcán había sido una vía de acceso hacia otras relaciones económicas. Y no sólo a los de San Salvador, también Angahuan se vio invadida por turistas y por algunos académicos que al descubrir una fotografía de los grabados en la puerta del templo le dedicaron valiosos estudios, pues se trataba de “uno de los ejemplos más notables del arte mudéjar en México” (Tous-saint, 1945: 25).

Observamos asimismo cómo hubo una transformación en diversos aspectos: San Salvador K'umbutsio no volvió nunca a ser una de las tenencias de San Juan Parangaricutiro, sin embargo, la relación ríspida se mantuvo. La memoria de la mayoría de las personas entrevistadas por la maestra Agustina Pulido Chávez no escatima en anécdotas y recuerdos sobre los abusos cometidos, el despojo de tierras, los asaltos, maltrato físico, confabulación entre las familias con más recursos y la Iglesia, así como la evidente mezquindad al pagar por las labores, pago hecho con maíz maltratado o pequeño (por lo que les decían *p'amotscha*, es decir, tacaños).

Al siguiente año, 1944, los de San Juan Parangaricutiro también tuvieron que salir, bajo la misma condición del límite de la lava llegando al cementerio. Les llevaron a un sitio llamado Los Conejos; perdieron su condición de municipio, pues quedaron dentro del territorio de Uruapan. Sin embargo, en 1947 consiguieron recuperar su calidad política, además de que consiguieron más terreno aduciendo que sólo les había tocado malpaís. Por otro lado, una gran cantidad de hombres también se incorporaron al Programa Bracero, pero las condiciones económicas y el reagrupamiento de las familias con recursos y relaciones políticas favorecieron, en algunos casos, su condición económica.

Finalmente, quisiera señalar que el aspecto del apego al cementerio como fundamento para no dejar su tierra, vigente en nuestros días, según las declaraciones de campesinos amenazados con la construcción de presas o proyectos mineros, requiere mayor estudio y reflexión: la condensación del pasado, tradiciones y lo histórico-cultural reflejado en el espacio donde estaban sus muertos. No tiene relación estricta ni con los valores del bien y del mal, ni con tendencias religiosas. Éste es un aspecto cultural que posiblemente lleve a una interpretación de la tie-

rra en donde sembraban, enriquecida, revuelta con ceniza “como un lugar donde salen los hombres y la vida misma” (testimonio de Fortunata Chávez Cervantes, San Salvador K’umbutsio, cit. en Pulido Chávez, 2004: 135).

Archivos

- Archivo del Instituto de Geología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), “Erosion Study,” Kenneth Segerstrom (fotografías). Archivo Histórico de la Biblioteca “Luis González” de El Colegio de Michoacán, Fondo Victoriano Anguiano Equihua (AHBCM-VAE) (1954), Copia de los títulos de San Juan Parangaricutiro, junio, Morelia, Michoacán.
- Cárdenas, Lázaro (1931), “Decreto”, en *Periódico Oficial del Estado de Michoacán de Ocampo*, núm. 45, lunes 22 de junio, Morelia, Michoacán.
- Cervantes, A. (1943), Carta de A. Cervantes, delegado de la Secretaría de Hacienda, dirigida a Jesús González Gallo, secretario particular, Presidencia de la República, junio, en Archivo General de la Nación, Fondo Presidentes, Manuel Ávila Camacho (AGN-MAC), caja 892, exp. 561.4/15-13.
- Equihua López, Miguel (1952), Carta enviado por Miguel Equihua López, Presidente del Comisariado de Bienes Comunales del pueblo Nueva San Juan Los Conejos, Estado de Michoacán, al Secretario de Agricultura, Marte R. Gómez, 27 de septiembre, Morelia Michoacán, en Archivo Histórico de la Biblioteca “Luis González” de El Colegio de Michoacán, Fondo Victoriano Anguiano Equihua (AHBCM-VAE).
- González Gallo, Jesús (1943), Carta de Jesús González Gallo, secretario particular, Presidencia de la República, al Jefe del Departamento Agrario, ingeniero Jesús Medina Mayorga, 15 de junio, en Archivo General de la Nación, Fondo Presidentes, Manuel Ávila Camacho (AGN-MAC), caja 892, exp. 561.4/15-13.
- Ireta, Félix (1943), Memorándum para el general Manuel Ávila Camacho enviado por el gobernador del estado de Michoacán, general Félix Ireta, 11 de junio, en Archivo General de la Nación, Fondo Presidentes, Manuel Ávila Camacho (AGN-MAC), caja 892, exp. 561.14/15.13(1).
- Tafolla, José (1943a), Carta del general José Tafolla, Comandante de la XXI Zona Militar, Morelia, Michoacán, dirigida al general Miguel Ávila Camacho, Presidente de la República, 3 de abril, en Archivo

General de la Nación, Fondo Presidentes, Manuel Ávila Camacho (AGN-MAC), caja 892.

Tafolla, José (1943b), Comunicado del general José Tafolla Caballero al Presidente de la República, general Manuel Ávila Camacho, solicitando recursos para continuar la construcción de los caminos, 7 de abril, en Archivo General de la Nación, Fondo Presidentes, Manuel Ávila Camacho (AGN-MAC), caja 892.

Bibliografía

- Acosta Espino, Gabriela (2001), “El conflicto agrario en Nuevo San Juan Parangaricutiro. Gestación y reconstrucción de la comunidad indígena agraria moderna”, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Occidente, Guadalajara.
- Arendt, Hannah ([1976] 2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid.
- Arribas, Sonia (2010), “Arendt y el nuevo imperialismo”, en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 186, núm. 742, marzo-abril, pp. 265-276.
- Bauman, Zygmunt (2002), *La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona.
- Castro, Felipe (2004), *Los tarascos y el imperio español 1600-1740*, UNAM / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.
- Carrasco, Pedro (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*, Secretaría de Educación Pública (SEP) (Colección SEP Setentas), México.
- Chávez Rosas, Máximo (1983), *Bienes comunales en Caltzontzin*, Unidad Regional Pátzcuaro de la Dirección General de Culturas Populares / SEP (Cuadernos 36), México.
- Echeverría, Bolívar (2010), *Definición de la cultura*, Itaca / Fondo de Cultura Económica, México.
- Fries, Carl Jr., y Celedonio Gutiérrez (1950), “Activity of Paricutin Volcano from August 1, 1948, to June 30, 1949”, en *Transactions, American Geophysical Union*, vol. 31, núm. 3, pp. 732-740.
- Foshag, William Frederick (1945), *Paricutin: The Birth of Volcano*, Smithsonian Institution.
- Gutiérrez, Celedonio (1972), “A Narrative of Human Response to Natural Disaster: The Eruption of Paricutin”, Carlos Monsanto (trad.), en Mary Lee Nolan (ed.), *San Juan Nuevo Parangaricutiro: Memoirs of Past Years*, Environmental Quality Note No. 7, College Station, Texas A&M University.

- Iwaniszewski, Stanislaw (2011), “El paisaje como relación”, en Stanislaw Iwaniszewski y Silvina Vigliani (coords.), *Identidad, paisaje y patrimonio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia / Dirección de Estudios Históricos / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México.
- Meyer, Jean (2003), *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia (1937-1947)*, Tusquets, México.
- Mora Ledesma, María Isabel (1995), “El traslado de los santos. El proceso de transición ritual de un pueblo trasladado; Parícutin/Caltzontzin, 1943-1993”, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán, Zamora de Hidalgo.
- Murillo, Gerardo (Dr. Atl) (1950), *Cómo nace y crece un volcán. El Parícutin 1943-1950*, Stylo, México.
- Ordóñez, Ezequiel (1945), *El volcán de Parícutin*, Comisión Impulsora y Coordinadora de la Investigación Científica, México.
- Pulido Chávez, Agustina (2005), *Los hijos del volcán. Memoria de un pueblo perdido*, Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural Municipal de Uruapan, México.
- Purnell, Jennie (1999), *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico. The Agraristas and Cristeros of Michoacán*, Universidad de Duke, Durham.
- Sack, Robert D. (1991), “El significado de la territorialidad”, en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, Instituto Mora / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Serrano Álvarez, Pablo (1992), *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, tomo II, Conaculta, México.
- Simmel, Georg (1981), *Sociologie et épistémologie. Questions fondamentales de la sociologie*, Universidad de Francia, París.
- Toussaint, Manuel (1945-1946), “Angahua”, en *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 5, “Latin American Architecture”, Universidad de California, pp. 24-26, consultado el 19 de febrero de 2019, disponible en <<https://www.jstor.org/stable/987392>>.

PAISAJE Y PODER EN LAS ISLAS MEXICANAS: INVASIÓN Y DEFENSA DEL ESPACIO INSULAR

Hugo Pichardo Hernández*

Introducción

El territorio insular mexicano ha representado un espacio y una región relevante en la historia de la conformación territorial del país, ya que su proceso de integración al territorio nacional transformó el paisaje de este último al configurar nuevas fronteras marítimas aunadas a las continentales; un resultado trascendental es la ampliación de los mares mexicanos a través del reconocimiento internacional de su zona económica exclusiva. Por otro lado, el estudio de esta región marítima ha contribuido al desarrollo de disciplinas científicas en nuestro país como la oceanografía; actualmente, México cuenta con una gran actividad oceanográfica de la cual se genera un conocimiento sustancial sobre las especies endémicas, los recursos pesqueros y minerales de donde se obtienen importantes beneficios.

En este capítulo, analizo la defensa de la soberanía de los territorios insulares de México ante el ejercicio de poder de dos países expansionistas: Estados Unidos y Francia. Lo anterior representa tan sólo un aspecto del complejo proceso de integración de las islas mexicanas al nuevo paisaje nacional.

En este sentido, me parece importante señalar que, de acuerdo con tres fuentes disponibles sobre el registro e inventario del territorio insular mexicano: *Régimen jurídico e inventario de las islas, cayos y arrecifes del territorio nacional* (Secretaría de Gobernación, 1981), *Catálogo Provisional de Islas y Arrecifes* (Secretaría de Programación y Presupuesto, 1981), e *Islas Mexicanas. Régimen Jurídico y Catálogo*

* Profesor-investigador, Departamento de Política y Cultura, Área Cultura y Sociedad, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

(Secretaría de Gobernación y Secretaría de Marina Armada de México, 1988), se obtiene un registro de 3067 elementos de entre islas, cayos, arrecifes y peñones emergidos, y cuya superficie en conjunto es oficialmente de 5 363 km². Esta extensión es equivalente a la de las fronteras continentales del país. Existen islas de gran tamaño como Tiburón en el golfo de California y muy cerca de la costa de Sonora que tiene una superficie de 1 208 km² (una dimensión similar a la del Distrito Federal) o las islas Cozumel de 864 km² y Ángel de la Guarda de 865 km². Por su cantidad y extensión las islas de México se han convertido en una región estratégica a lo largo de los años para el resguardo de la soberanía nacional, pues representan espacios para la vigilancia de las fronteras marítimas.

A continuación, abordo las dificultades que el Estado mexicano tuvo para ejercer la soberanía sobre su territorio insular como una circunstancia que planteó la necesidad de explorar, registrar y diseñar posteriormente las estrategias para el aprovechamiento de los recursos y las posibilidades de desarrollo de dicho espacio.

Controversias internacionales: tres casos

La conservación del espacio insular fue una tarea compleja para el Estado mexicano debido a que hubo de enfrentar controversias internacionales ante países expansionistas como Estados Unidos y Francia. Fue durante el gobierno de Porfirio Díaz donde surgieron los conflictos internacionales más importantes, puesto que amenazaron la pérdida de islas. Concretamente, ubico tres casos representativos del ejercicio del poder en espacios geográficos del golfo de México y del océano Pacífico. El primero se refiere al Cayo Arenas, el segundo a la Isla de la Pasión o Clipperton, y el tercero al llamado Archipiélago del Norte.

Caso Cayo Arenas (1881-1895)

Durante el siglo XIX, el guano representó un importante recurso para el desarrollo de la agricultura, la cual vivía una acelerada transformación debido a la avanzada revolución industrial iniciada un siglo atrás. Los países industrializados requerían de éste y otros recursos para su desarrollo y buscaron conseguirlos en todas las regiones del mundo. Los Estados Unidos desarrollaban una acelerada industrialización en su

agricultura y diversas compañías exploradoras se aventuraban en la búsqueda del preciado recurso del guano.

En el golfo de México, las islas albergaban cantidades importantes de guano que fueron extrayéndose de manera ilegal para beneficio de estas compañías estadounidenses. En este sentido, dichas compañías llegaron a invadir territorios insulares de México y no establecieron ningún contrato de explotación con gobierno mexicano alguno. Uno de estos territorios fue el Cayo Arenas ubicado a 22° 08' de latitud norte y 91° 23' de longitud oeste del meridiano de Greenwich, cerca de Punta Desconocida, en la península de Yucatán (González Gómez, 1992: 48).

En dicho lugar, se establecieron estadounidenses para extraer el guano con el argumento de que “en su país existía una ley que los autorizaba a ocupar y explotar cualquier territorio deshabitado del continente” (González Gómez, 1992: 60). Estos hechos se empezaron a conocer en México a partir de 1881 y para legalizar la explotación del guano, el gobierno de México, a través de la Secretaría de Fomento, estableció contratos con estas compañías. Una de ellas fue la casa Murguiondo, establecida en la ciudad estadounidense de Baltimore. El contrato caducó legalmente “por no haber cumplido dicha casa con alguna de las obligaciones en él estipuladas” (Díaz, 1886, cit. en González Gómez, 1992: 61).¹

Tiempo después, esta compañía reclamó ante los tribunales estadounidenses la explotación del guano que sin su permiso llevaban a cabo en este cayo dos buques, cuyos dueños y capitanes fueron demandados. Estos últimos, en consecuencia, alegaron que Cayo Arenas no pertenecía a México. Lo anterior, alarmó a la opinión pública mexicana pues, además y de acuerdo con lo dicho por Porfirio Díaz, para 1885 continuaban los saqueos de guano en este lugar, tal y como sucedió con una goleta estadounidense que “había salido de Panzacola para Cayo Arenas, con el objeto de exportar guano clandestinamente” (Díaz, 1886, cit. en González Gómez, 1992: 61).

Varios personajes mexicanos de la época, como Crescencio Carrillo y Ancona, Juan Orozco y Berra (hijo del célebre geógrafo e historiador Manuel Orozco y Berra), Ángel Núñez Ortega, Manuel Bautista y

¹ En ese discurso de apertura de las sesiones ordinarias del Congreso de la Unión (16 de septiembre de 1886), el presidente Porfirio Díaz no especificó cuál obligación estipulada había incumplido esta compañía.

Vicente E. Manero, demandaron la defensa de la soberanía mexicana sobre Cayo Arenas. De estas figuras se destacó Crescencio Carrillo y Ancona, quien era obispo de Lero y miembro de la célebre Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Carrillo y Ancona señaló que era de suma gravedad poner en duda la soberanía sobre estos territorios insulares, ya que de apoderarse alguna potencia del Cayo Arenas “tendría pleno dominio sobre toda la Península Yucateca” (Carrillo y Ancona, 1888: 23). Carrillo y Ancona sugirió que el gobierno de México tomara cartas en el asunto y demostrara ante los Estados Unidos y el mundo que Cayo Arenas era una “Isla yucateca”. Para que la nación mexicana defendiera su soberanía, menciona el autor, era necesario recurrir al derecho auxiliado por “la ciencia histórica y la geográfica”, con las cuales “toda cuestión queda por lo mismo terminada entre dos Naciones igualmente cultas, siempre que ninguna de entre ambas quiera sobreponerse a la otra, con desprecio de la justicia y de los principios más elementales del derecho internacional” (Carrillo y Ancona, 1888: 24-25). En este sentido, la cartografía novohispana y de la época independiente, los tratados firmados, la correspondencia y demás documentos eran útiles para la defensa. Éstos serán los principales elementos que van a caracterizar la defensa de la soberanía mexicana en los tres casos de las islas en cuestión, con ellos se construirán los argumentos necesarios para la conservación de la soberanía territorial.

El obispo continúa su disertación con una defensa de la integridad del territorio nacional y reflexiona que la defensa del Cayo Arenas “viene a representar en realidad, la de todas las que nos ha dejado *el filibusterismo*, y que juntas y encadenadas establecen una línea, que nuestra República en manera alguna puede permitir que se rompa por parte de la vecina del Norte” (Carrillo y Ancona, 1888: 31).

Carrillo y Ancona termina con una exhortación al gobierno de Díaz para resolver este conflicto que pone en peligro la tan dolosa y complicada independencia del país:

Deseamos que los arreglos diplomáticos emprendidos, tengan pronto y debido desenlace; pero en caso contrario, tenga presente nuestro Gobierno, que por las razones expuestas en el presente escrito, no puede en manera alguna, por ningún motivo, por ninguna razón, ni bajo pretexto alguno, permitir que continúe la ocupación arbitraria de la Isla de Arenas, ni de ninguna otra (Carrillo y Ancona, 1888: 31).

Y recuerda, desde su perspectiva, que uno de los objetivos de la historia es enseñar, cuando menciona “que nuestra República no olvide las lecciones de la historia: no olvide que el pecado causa la ruina de las Naciones, y que ella ha perdido la mitad del extenso territorio que le habían legado los Padres de su libertad y de su independencia” (1888: 32).

Por su parte, la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (SMGE), que para la época representaba una institución con cierta influencia en el gobierno y en la comunidad científica, también se preocupó por el asunto y publicó en su órgano informativo, el *Boletín*, diversas defensas con respecto al caso de Cayo Arenas, además de la expuesta por el obispo Carrillo y Ancona. Las colaboraciones eran de los mencionados Ángel Núñez Ortega, Juan Orozco y Berra, Manuel Bautista y Vicente E. Manero. Me detengo en algunas de estas reflexiones publicadas.

Ángel Núñez Ortega era representante diplomático de México en Bélgica y mandó desde Bruselas su colaboración para publicarse en el *Boletín*. En su artículo, escrito en mayo de 1886, utilizó argumentos históricos para apoyar la posición de que México era el poseedor del Cayo Arenas. Afirmaba que fue España el país que descubrió el mencionado territorio insular y no los invasores estadounidenses:

Ahora bien, suponiendo sin conceder tan evidente falsedad, que la isla de Arenas no hubiera sido descubierta sino hasta el año 1804, el hecho de que un oficial de la real armada, comandante del apostadero de Veracruz, especialmente encargado por el gobierno de una comisión hidrográfica en el Golfo de México, fue el descubridor, es base suficiente para asegurar que dicha isla desde aquella fecha vino a ser una pertenencia española (Núñez Ortega, 1888b: 68).

En este sentido, cuando México adquiere su independencia hereda los territorios pertenecientes a la Nueva España y, desde ese entonces, dispone de sus territorios. Prueba de esto es la celebración de contratos de explotación de los recursos de las islas con compañías nacionales y da algunos ejemplos:

Por decreto de 16 de Enero de 1854 se concedió privilegio exclusivo para explotar el guano de las islas del Golfo a una compañía mexicana. En 15 de Marzo del mismo año se dictó una providencia sobre los pájaros de las islas guaneras, En 3 de Agosto el capitán de la marina nacional Don Cristiano

Hansen exploró las islas y costas de Campeche; en 23 de Noviembre fondeó en Los Alacranes e hizo observaciones. La explotación del guano de las islas de la Sonda duró varios años. También hacemos recuerdo de alguna orden o prevención anterior referente a la explotación de la barrilla (Salsola soda) en aquellas islas (Núñez Ortega, 1888b: 68, nota 3).

Termina su ensayo reafirmando que los asuntos en dichos territorios insulares “ha sido siempre incumbencia de las autoridades mexicanas” (Núñez Ortega, 1888b: 70).

Los debates establecidos en las sesiones de la SMGE paulatinamente iban involucrando a diversos personajes relevantes en la época. En una sesión celebrada el 17 de abril de 1886, Ignacio Manuel Altamirano, quien formaba parte de la Junta Directiva de esta corporación, propuso a Juan Orozco y Berra para que reuniera e investigara los argumentos del gobierno de México para la defensa de la soberanía del Cayo Arenas, así como aquellos construidos por la parte estadounidense para apoderarse de dicho territorio (Archivo Histórico de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística [AHSMGE], 1886). Juan Orozco y Berra aceptó la encomienda y presentó sus resultados dos años más tarde en el *Boletín*.

Para realizar su investigación, Juan Orozco y Berra acudió a dependencias gubernamentales para consultar documentación y recopilar datos, pero también recurrió a materiales históricos y cartográficos que su padre, el célebre geógrafo Manuel Orozco y Berra, había recopilado a lo largo de su vida y dejó a su hijo cuando murió en 1881.

Entre los resultados obtenidos por Juan Orozco y Berra destaca que las embarcaciones que realizaban “exportación fraudulenta de guano de la isla de Cayo Arenas” (Orozco y Berra, 1888: 75) eran las goletas estadounidenses Sarah E. Kennedy y H. B. Hart. Y que dicha actividad la realizaban con el supuesto de que, en enero de 1867, el estadounidense James W. Jennet había “descubierto” este territorio insular y más tarde, el 11 de enero de 1880, había sido “redescubierto” por el también estadounidense, John G. Wallis, “ignorando o aparentando ignorar que dicha isla estuviera bajo la jurisdicción territorial de la República” (Orozco y Berra, 1888: 75). Por lo tanto, era falso el argumento de considerar Cayo Arenas estadounidense por el hecho de haber sido supuestamente descubierto por su connacional.

El autor presentó documentación histórica y cartográfica complementaria a la que aparecía en el estudio de Carrillo y Ancona, con lo cual se reforzaban los argumentos a favor de México.

Por su parte, en su artículo, Vicente E. Manero utilizaba argumentos parecidos a los de Carrillo y Ancona cuando mencionaba que el Cayo Arenas había sido registrado anteriormente como parte del territorio mexicano en cartas oficiales realizadas por Alexander von Humboldt y otras elaboradas por el ingeniero mexicano Antonio García Cubas; además, los diferentes gobiernos de México habían celebrado contratos de explotación de recursos como el guano con compañías nacionales desde 1854 (Manero, 1888: 39 y 42). El ingeniero Manero enfatiza que “los ciudadanos de Norte América no han descubierto la Isla o Cayo Arenas. Tampoco han sido los explotadores del guano en las pertenencias de Yucatán autorizadas por el Gobierno Mexicano, sino cuando han hecho con la Secretaría de Fomento el contrato legal” (1888: 43). Y termina con un argumento contundente cuando señala que

el gobierno de los Estados Unidos, al reconocer la independencia de México, reconoció el derecho que México tiene de poseer cuanto perteneció a España. El gobierno de México es el único que puede disponer de su territorio. Este derecho está reconocido por el Norte al celebrar el tratado de Guadalupe y el de la Mesilla (1888: 43).

Las voces de la comunidad intelectual y científica en cierta medida fueron escuchadas por el Estado, y esto se vio reflejado en el mencionado discurso de Porfirio Díaz del 16 de septiembre de 1886. Díaz mencionó que, ante la situación de explotaciones clandestinas de guano y particularmente en el Cayo Arenas, habían sido dictadas contra dicho abuso “las necesarias providencias por las Secretarías de Relaciones, Guerra y Fomento” (cit. en González Gómez, 1992: 61), sin embargo, decía que “sobrevino un incidente que, aunque en el público se ha creído de alguna trascendencia, tiene que resolverse de conformidad con la justicia y en armonía con la cordial inteligencia que existe entre México y los Estados Unidos” (cit. en González Gómez, 1992: 61).

En consecuencia, el gobierno de Díaz comisionó al eminente científico Antonio García Cubas para, primeramente, demostrar mediante investigaciones históricas y cartográficas la posesión de México sobre estas islas y, en un segundo momento, estudiar la zona, para levantar un inventario de los recursos explotables e impulsar el desarrollo de actividades y establecimiento humanos que tradicionalmente se venían realizando desde hacía siglos por la cercanía con las costas mexicanas.

Hay que destacar que los escritos defensivos contribuyeron notablemente en la construcción de los argumentos para confrontar diplomáticamente los contraargumentos estadounidenses. La discusión sobre la posesión de México del Cayo Arenas, por tanto, fue una colaboración entre la comunidad científica y el Estado.

Finalmente, después de difíciles y continuas negociaciones entre ambos gobiernos, los Estados Unidos desistieron en 1895 de su intención de apoderarse de dichas islas y el presidente Díaz pudo informar a la nación el 1° de abril de ese año lo siguiente:

Presentadas por México pruebas concluyentes de que las expresadas islas son parte integrante de su territorio, el Gobierno de Washington, procediendo con toda justificación, declaró que no se considerarán en adelante como propiedad de los Estados Unidos las islas mencionadas. Este acuerdo fue circulado por el Departamento del Tesoro con fecha 21 de noviembre último (cit. en González Gómez, 1992: 66).

Si bien en el caso del Cayo Arenas México logró demostrar su posesión e impidió la invasión de una potencia a este territorio insular, en los siguientes casos no tuvo la misma suerte.

La Isla de la Pasión o Clipperton 1897-1931

El conflicto diplomático por la soberanía de la isla de la Pasión o Clipperton surgió el 15 de agosto de 1897 cuando Matías Romero, ministro plenipotenciario de México en Washington, envió a Ignacio Mariscal, secretario de Relaciones Exteriores, el siguiente comunicado:

En el Herald de Nueva York, de hoy, se publicó el adjunto telegrama fechado ayer en San Francisco, en que se dice que el vapor “Navarro” había llegado procedente de la isla de Clipperton en el Pacífico, cerca de Acapulco y que, según manifestaciones de algunos de los viajeros, se cree que pronto se izaría bandera inglesa en aquella isla, a pesar de que se supone pertenece a México (Archivo Histórico Diplomático [AHD], exp. Clipperton L-E-1726: 1-2).

El 20 de agosto, Matías Romero informaba que los periódicos norteamericanos afirmaban que la isla Clipperton pertenecía a una compañía de San Francisco, California, y que “algunos capitalistas ingleses se

proponen comprarla a la compañía y ponerla bajo la protección de la Gran Bretaña” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 15).

Estas noticias produjeron en México una enorme inquietud. El día 27, el secretario de Relaciones Exteriores envió a su homólogo de Guerra y Marina una carta en donde le informaba de la situación adjuntándole un ejemplar del diario católico *El Tiempo* (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 1 y 4). En su editorial del 24 de agosto de 1897, alertaba a la opinión pública sobre la necesidad de reafirmar la soberanía de la isla, decía el diario: “es urgente que México reclame la isla Clipperton antes de que en ella se enarbole el pabellón de la Gran Bretaña y se establezca una colonia” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 4v.); ante este llamado, la Secretaría de Relaciones Exteriores recomendó a la de Guerra y Marina que “sea visitada la isla Clipperton por un buque de guerra a fin de [averiguar] qué haya de cierto en los hechos que se denuncian y comunicar el resultado a esta Secretaría” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 4).

La Secretaría de Guerra y Marina, a través de un oficio con fecha de 30 de agosto, informó estar enterada, ofreció “tomar medidas sobre el asunto” y enviar un buque para investigar (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 8-8v.). La orden para el envío de la expedición fue girada el 3 de diciembre de 1897, sin embargo, el cañonero llamado Demócrata tuvo dificultades para hacerse a la mar, y la expedición no se realizaría sino hasta el 13 de diciembre de ese año, día en que la embarcación arribó, con muchos problemas, a la isla (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 25).

T. Genesta, comandante del navío, escribía más tarde en su informe que avistaron la isla y “al acercarnos al lugar que ocupa el grupo de casas que hay allí, izaron la bandera americana” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 31). La expedición llevaba órdenes, en caso de encontrar habitantes, de exigir a éstos en un lapso conveniente el abandono de dicho territorio. Con el objeto de “hacer conocer los derechos de propiedad que tiene México sobre la isla” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 31v.), fueron enviados los tenientes Rafael Pereyra y Pedro Molina Izazola, así como el pagador Eduardo Velasco y 15 hombres armados, quienes encontraron tan sólo a 3 habitantes: el encargado de la compañía que explotaba la isla, Theodor Gosmann, alemán nacionalizado estadounidense, y dos empleados de la misma: Frederick Nelson, inglés, y Henry Smith, alemán; quienes, ese mismo día, arriaron la bandera estadounidense, para que el 14 de diciembre los marinos mexicanos izaran nuestro pabellón “con los honores de ordenanza” y de esta manera se consumara la soberanía mexicana sobre la isla (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 32-33).

El comandante Genesta, quien relató en su informe fechado el 10 de enero de 1898 todos los detalles que acontecieron en la travesía, hizo notar que los habitantes encontrados eran agentes de una compañía de California dedicada a la explotación de guano y fosfato, ésta estaba radicada en San Francisco y llevaba por nombre *Oceanic Phosphate Company*, la cual había enviado a estos tres empleados el 30 de septiembre de 1896 a través del buque alquilado Navarra, con el fin de preparar el guano que ella misma mandaba recoger de tiempo en tiempo. A la llegada del barco mexicano, los empleados Nelson y Smith pidieron ser conducidos a un puerto mexicano, mientras que el jefe y encargado de los bienes de la citada compañía establecidos en la isla Clipperton solicitó y obtuvo permanecer hasta que arribase una embarcación de la mencionada *Oceanic Phosphate Company*, por cuyos intereses se encontraba y permanecía temporalmente allí, además pidió que la embarcación mexicana llevase una carta escrita por él y dirigida a esta compañía para que a su vez enviase por las pertenencias que éste custodiaba.

En el informe del Demócrata se desmentía el rumor sobre el apoderamiento de la isla por parte de Gran Bretaña así como la compra de la misma por los británicos al gobierno estadounidense; además, la compañía de California había celebrado un contrato con lord Stanmore, presidente de la *Pacific Islands Company Limited* de Londres, para la explotación del guano “sin que aparezca que haya sido con autorización o consentimiento del Gobierno de los Estados Unidos” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 31-32). Las negociaciones sólo habían sido entre empresas, no entre gobiernos. De igual manera, se eliminaba la falsa idea que meses antes habían difundido los diarios estadounidenses en el sentido de que la isla pertenecía a los Estados Unidos, tal y como declaró un diario procedente de San Francisco, California, y que tanto alarmó al gobierno mexicano. El periódico decía que “varios años hace que se descubrió esta isla y es muy rica en fosfato. Se organizó entonces una [...] Compañía Oceánica de Fosfato y desde entonces esta isla ha pertenecido al Gobierno de los Estados Unidos y siempre se le ha considerado como parte de su territorio” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 6-6v).

Sin embargo, para los tres habitantes de la isla que encontró el cañonero mexicano, no era éste el primero que llegaba a aguas cercanas a Clipperton con fines de exploración. Un mes antes, el 24 de noviembre de 1897, el crucero francés *Duguay-Trouin* visitó la isla de la Pasión bajo el pretexto de ir en misión con fines científicos. La realidad del hecho fue

ocultada por el comandante del crucero, pues éste llevaba instrucciones del ministro de Marina de París de espiar discretamente la isla para rendir cuenta de qué personas habitaban dicho lugar, pues el gobierno francés estaba enterado meses antes de la expresada controversia entre la Oceanic Phosphate Company y la cancillería mexicana. De esta manera, el jefe de la División Naval del Pacífico y comandante del crucero Duguay-Trouin recibió el telegrama que le indicaba pasar ante la isla Clipperton en su ruta a Panamá y verificar si existía un pabellón estadounidense en ella, cuidando mantener esa misión con carácter confidencial (Gouvernement de la République Française, 1912: 335).

Francia, por tanto, se fue involucrando poco a poco en la controversia que ya llevaba su curso; el 8 de enero de 1898 se podría considerar la fecha de su ingreso oficial al conflicto, ya que ese día presentó una nota ante la cancillería mexicana, alegando derechos de propiedad sobre la isla de la Pasión.

El documento francés basaba su reclamo en tres argumentos: el primero, la toma de posesión a cargo del teniente Victor Le Coat Kervéguen, a bordo del navío l'Amiral, la cual decía:

En nombre del Emperador y de conformidad con sus órdenes que me fueron transmitidas por S. E. el Ministro de la Marina; el infrascripto Victor Le Coat Kervéguen, Teniente de Navío y Comisario del Gobierno del Emperador de los Franceses, por la presente proclama y declara, que desde hoy, pertenece la plena soberanía de la Isla Clipperton situada hacia 10° 19' de Longitud Norte y 111° 33' Longitud Oeste, a S. M. el Emperador Napoleón III, sus herederos y sucesores a perpetuidad.

Dada y sellada a bordo del Navío Mercante "l'Amiral" el día 17 de noviembre de 1858 (Gouvernement de la République Française, 1912: 294).

El segundo argumento, la notificación del propio teniente Kervéguen sobre la toma de posesión tanto al cónsul general de Francia en Honolulu, como al comisionado imperial ante el rey de las islas Hawái o Sandwich, debido a un acuerdo establecido para notificar al gobierno de Honolulu acerca de los descubrimientos realizados en el océano Pacífico. La última prueba la constituía la publicación del caso en el periódico *The Polynesian* de esa isla hawaiana.

El gobierno de Estados Unidos y el de Gran Bretaña se desligaron de la controversia. No pretendían alegar ningún derecho de soberanía sobre la isla (AHD, exp. Clipperton L-E-1735: 3); simultáneamente el

gobierno francés se había dirigido al gobierno estadounidense con el objetivo de conocer su posición en el caso. Estados Unidos había respondido, el 24 de enero, que su gobierno no había otorgado concesión alguna a la compañía que explotaba el guano y que no tenía interés en entrar en el conflicto (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 54); de igual forma, Gran Bretaña se excluía del conflicto pues no pretendía afectar más las relaciones con México debido a que en fecha reciente se había apoderado de Belice a través del Tratado Spencer-Mariscal (Gómez Robledo, 1965: 105).² De esta forma, México y Francia encaraban a sus cancillerías en la disputa de ese territorio insular.

El gobierno francés, por su parte, había iniciado una campaña en el periódico *Le Monde*, el 4 de enero de 1897, días antes de su reclamo oficial, en la cual sostenía sus supuestos derechos sobre Clipperton; la noticia llegó a México por medio del diario *Le Courrier du Mexique*, el cual publicaba un editorial en el tenor de que la isla pertenecía a Francia. En el texto se hablaba del deber de la República Francesa de restablecer el orden en esa isla “y de sostener nuestros derechos que jamás se han puesto en duda por nadie” (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: 56).

Por otra parte, el gobierno de México nombró, el 10 de mayo, inspector interino de la isla Clipperton, al señor George Douglas Freeth, y le dio instrucciones precisas de conservar la posición que habían tomado los oficiales a nombre de la República y de vigilar el cumplimiento de las obligaciones asumidas por la compañía concesionaria para la explotación del guano, con la obligación de informar al gobierno de cualquier novedad (AHD, exp. Clipperton L-E-1726: f. 61). Al mismo tiempo, se pedía a Francia la comprobación de los títulos en que fundaba su posible posesión. El ministro de Relaciones Exteriores de ese país envió, en consecuencia, una nota fechada el 20 de junio y remitida al gobierno mexicano el 15 de julio, en la cual se anexaban las copias de los documentos que probaban los títulos franceses sobre la pretendida soberanía de la isla de la Pasión. Entre los documentos figuraban la proclama de ocupación de la isla en nombre de y por orden del emperador de Francia, hecha el 17 de noviembre de 1858 por el lugarteniente Le Coat de Kervéguen, la cual era notificada al cónsul general de las islas Sandwich; y una carta en donde el ministro de Relaciones del rey de las

² El tratado fue firmado el 21 de julio de 1897, y a través de éste México sufría un despojo más a su territorialidad.

islas Hawái acusaba recibo al propio cónsul de la notificación que se le envió reservándose al rey y al gabinete a la mayor brevedad (Gouvernement de la République Française, 1912: 391; AHD, exp. Clipperton L-E-1727: 39).

El gobierno mexicano no juzgó que los títulos expuestos fuesen suficientes para demostrar el derecho de soberanía de Francia sobre la isla y expuso sus razones en una nota fechada el 30 de septiembre de 1898 por conducto del secretario de Relaciones Exteriores en turno, Ignacio Mariscal. México discutía a Francia que la isla fuese declarada *res nullius* en 1858, es decir, sin dueño y susceptible de ser adjudicada por cualquier nación en el momento de la declaración; señalaba también que la posesión por parte de los mexicanos se había hecho de acuerdo a los requisitos establecidos por el derecho internacional de la época, y dicha posesión se había ejercido continuamente, al menos hasta el desembarco de las fuerzas navales de México.

El secretario Ignacio Mariscal rebatió las pruebas que presentó Francia apoyado en el argumento de que el teniente francés no podía ser el descubridor de la referida isla, debido a que ésta había sido descubierta mucho antes y estaba marcada en multitud de mapas con sus dos nombres: Clipperton y La Pasión; agregaba que lo manifestado por Francia no era posesión sino declaración, ya que los tripulantes nunca desembarcaron ni dejaron bandera alguna en el territorio. Por último, señalaba que los ingleses y estadounidenses estuvieron explotando el guano sin que Francia se interesara, a razón de que los franceses abandonaron la isla por cerca de cuarenta años.

La discusión quedó suspendida por algunos años. El ministro francés en México, M. Benoit, propuso el 10 de octubre de 1906 someter la controversia a un juicio arbitral compuesto por jueces neutrales que resolvieran el caso; México rechazó la idea francesa y propuso que el único árbitro fuese el rey Víctor Manuel III de Italia.

Los conflictos que provocaron la caída del régimen de Díaz y el movimiento revolucionario prolongaron las negociaciones y éstas no se reanudaron hasta la década de los treinta. Finalmente, el conflicto se resolvió desfavorablemente para México cuando el rey Víctor Manuel III dictaminó el 28 de enero de 1931 que la isla Clipperton pertenecía a Francia.

El litigio internacional por la isla Clipperton fue de los más desfavorables para México, pues estuvo notoriamente en favor de Francia. Motivo por el cual nuestro país perdió un importante territorio insular

tanto por sus recursos pesqueros y minerales como por su ubicación estratégica en la geopolítica internacional.

El Archipiélago del Norte (1894-1947)

El caso de las islas californianas, mejor conocidas como Archipiélago del Norte, conserva rasgos semejantes y algunas diferencias con respecto al del Cayo Arenas o el de la isla Clipperton. En esta sección analizaremos la génesis de la controversia y el conflicto internacional explicando su situación contemporánea.

El Archipiélago del Norte está compuesto por un grupo de nueve islas denominadas Santa Rosa, Santa Catalina, Santa Cruz, Santa Bárbara, San Nicolás, San Clemente, San Miguel, San Juan o Farallones y Anacapa; estas islas se ubican frente a las bahías de Los Ángeles y de Santa Bárbara entre los 120° 28' y 118° 18' de longitud oeste del meridiano de Greenwich y los 32° 48' y 34° 5' de latitud norte (AHD, exp. Archipiélago del Norte B-76-1 (I): 134; Cházari, 1894: 151). El área total que abarca este archipiélago es de 11 000 km².

La controversia por el Archipiélago del Norte surgió el 21 de abril de 1890, cuando la Secretaría de Fomento envió un oficio a la de Relaciones Exteriores. Junto con el documento se incluyó un proyecto de contrato-concesión para explotar el Archipiélago del Norte a favor de Esteban Cházari y del señor Antonio Robles (Archivo de la Oficina de Límites y Aguas [AHD], exp. X/501.4 (72:73): 366). El sentido del documento era conocer la opinión de la Secretaría de Relaciones Exteriores sobre dos cláusulas del citado convenio en las cuales se establecía que, entre tanto el gobierno organizaba la administración pública de las islas del Archipiélago, éstas quedarían agregadas al partido del norte del Territorio de la Baja California; la compañía concesionaria formada por Cházari y Robles tenía por obligación conservar la propiedad de todos los terrenos que adquirieran de acuerdo al contrato y, de esta manera, evitar que fuesen invadidas por extranjeros. Prácticamente se trataba de guardar la soberanía nacional en esos territorios insulares.

La Secretaría de Relaciones Exteriores, el 24 de abril del mismo año, respondió a la de Fomento que no tenía ninguna observación que emitir sobre el proyecto de contrato-concesión. El presidente de la República, a través del Secretario de Fomento, giró instrucciones para que se le entregaran a su homónimo en Relaciones los documentos que formaban el citado convenio, los cuales llegaron a sus manos el 20 de junio de 1890

(AHD, exp. Archipiélago del Norte B 76-1 (II): 74). Además, se le instruía al mismo secretario que encargara una investigación al ministro de México en Washington sobre si el gobierno de los Estados Unidos estaba enterado de la situación que prevalecía en las mencionadas islas, en cuanto a que éstas pertenecían a la nación mexicana conforme a lo prescrito en el Tratado de Guadalupe-Hidalgo y en el cual no se menciona para nada a las islas, así como tampoco lo señalaba la Constitución del Estado de California al delimitar su mar territorial. Sin embargo, no se giró comunicación alguna al ministro de México en Washington por lo que se desconoció la opinión del gobierno estadounidense sobre el particular (AHD, exp. Archipiélago del Norte B 76-1 (II): 74).

Los documentos que fueron enviados al secretario de Relaciones Exteriores fueron los siguientes:

1. Informe de Esteban Cházari, con fecha de 19 de febrero de 1890, en el que expresa las razones por las cuales deben considerarse como mexicanas las islas situadas frente a la costa californiana;
2. Un apéndice a dicho informe con fecha 5 de abril de 1890; y
3. Un memorándum del señor José G. Moraga, residente de la isla Santa Bárbara, en la Alta California, fechado el 2 de mayo de 1890 relativo al mismo tema.

Con respecto al informe de Cházari, éste apoyaba su postura de que el Archipiélago del Norte era mexicano en tres aspectos. En primer término, por datos geográficos, los cuales no eran muy precisos pues solamente se dedicaba a hacer una descripción de las condiciones de vida que prevalecían en las islas (AHD, exp. Archipiélago del Norte B 76-1 (II): 25). En segundo lugar, por argumentos históricos, señalando datos que se referían a concesiones y patentes otorgadas, “en una época que no puedo precisar”, por los gobiernos de México y de los Estados Unidos sobre las islas, y de cuya inexactitud no se hacía responsable el autor (AHD, exp. Archipiélago del Norte B 76-1 (II): 25).

En tercer lugar, hacía referencia a la situación jurídica de dichas islas partiendo de los datos anteriormente mencionados, deduciendo que hasta el año de 1848 la soberanía de México sobre ellas era irrefutable y que en los tratados de límites celebrados en ese año y en 1853 no se mencionaba ninguna de las islas del Archipiélago; que debería aplicarse el principio conocido en materia de derecho de que “cuando una cosa no está expresamente cedida se tiene por reservada” y que, por lo tanto, “las respectivas islas habían seguido y siguen perteneciendo a México

después de la celebración de esos tratados” (AHD, exp. Archipiélago del Norte B 76-1 (II): 25).

Con el convenio celebrado el 21 de abril de 1890 entre la Secretaría de Fomento y los señores Cházari y Robles, éstos últimos, iniciaron los trámites para usufructuar una de las islas, precisamente la de Santa Bárbara, con el objetivo de fundar una colonia que se dedicara a la explotación de los recursos de dicha formación insular (AHD, exp. Archipiélago del Norte B 76-1 (II): 37). Sin embargo, los estadounidenses desconocieron dicho contrato, por lo que Cházari decidió preparar una denuncia sobre tal situación y hacerla pública en un foro de trascendencia para la opinión pública. Fue así que acudió a la SMGE.

Esteban Cházari fue propuesto para ingresar a la SMGE por el vicepresidente de esta institución, Félix Romero el 7 de abril de 1892,³ dos años después de la concesión hecha a su favor (AHSMGE, 1892: 961). El socio propuesto se dedicó en los siguientes años a preparar su discurso de recepción como requisito para ingresar a la corporación. Así, el 15 de enero de 1894, Cházari dio su discurso de recepción como nuevo socio ante la Junta Directiva de la SMGE y lo tituló “El archipiélago situado frente a la costa de la Alta California ¿es mexicano?”. En este discurso se exponía por primera vez, públicamente, el caso del Archipiélago del Norte, ya que, decía “El asunto no ha sido tocado antes de ahora, según creo por su naturaleza delicada [...] Yo no he podido más que iniciarlo” (Cházari, 1894: 148).

Básicamente, planteó los mismos argumentos de su informe del 19 de febrero de 1890, en el sentido de demostrar la posesión mexicana del Archipiélago del Norte, y concluyó con la denuncia de la usurpación de los estadounidenses de esos territorios insulares al afirmar que “las islas que forman el Archipiélago del Norte, no han dejado de pertenecer, por derecho justo y patente, a la República de México; sin embargo, están *de hecho* invadidas por *squatters* americanos (advenedizo, entrometido, injusto, ocupante)” (Cházari, 1894: 166).

Califica este hecho como “un verdadero atentado” que no debía consentirse sin, por lo menos, “protestar enérgicamente contra él ahora que

³ Cabe aclarar que el presidente de la Sociedad era el secretario de Fomento, pues ésta dependía de la Secretaría; sin embargo, quien fungía realmente como tal era el vicepresidente, a quien se le puede considerar como presidente de la Junta Directiva de esta corporación científica.

ha llegado a nuestro conocimiento; así lo exigen el decoro y el buen nombre de México” (1894: 167), y solicita al gobierno mexicano lo siguiente:

Hoy que la beneficosa paz en que vivimos nos permite reivindicar nuestros derechos ultrajados, hoy que nos es dado, por el espíritu de justicia y de verdad que felizmente está penetrando en las naciones, rescatar aquella porción de nuestro suelo, podemos esperar en que el ilustrado Gobierno que nos rige nos dará una nueva prueba de su ya bien acreditado patriotismo, llevando otra vez a nuestros legítimos confines del Norte el águila de la República (1894: 167).

Ante esta denuncia pública, los miembros de la SMGE recibieron con asombro el caso y esto generó opiniones favorables que apoyaron la tesis del nuevo miembro de la corporación. Al respecto, el licenciado Félix Romero, presidente de la sesión, dijo que

el discurso del Sr. Cházari, que acaba de escuchar la Sociedad, si era interesante bajo el punto de vista científico, lo era más todavía como trabajo que ofrecía palpitante un recuerdo internacional, con el que se hallan vinculados derechos que, salvo un error cualquiera, pertenecían a la Nación Mexicana (1894: 167).

En consecuencia, se formó una comisión encargada de estudiar el caso, la cual ratificó lo dicho por Cházari (Sánchez Santos y Domínguez, 1894). Además de la formación de dicha comisión, el abogado Isidro Rojas realizó un análisis jurídico para reforzar los argumentos iniciales de Cházari (Rojas, 1894).

A pesar de la petición de Cházari y los miembros de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de una intervención formal de México en el asunto, esta demanda no tuvo efecto inmediato en el gobierno de Díaz. La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística insistió ante el Estado acerca de la importancia de abordar dicha problemática, y no fue sino hasta 1905 cuando Díaz comisionó al general Amado Aguirre para que realizara una investigación sobre la materia; Aguirre visitó las islas encontrando que algunas porciones de ellas ya habían sido legalizadas en el Registro Público de la Propiedad del Estado de California. El general elaboró un estudio en donde comprobaba la ocupación ilegal de los estadounidenses y señalaba que México debía preparar un reclamo formal. Sin embargo, los acontecimientos de la Revolución

mexicana interrumpieron la investigación y ésta no fue entregada sino hasta 1920 (Ruiz Naufal, 1992: 293).

Un año después se reanudaron las negociaciones con el gobierno de Álvaro Obregón, sin embargo, tampoco se interesó por resolver el asunto ya que le importaba más el reconocimiento de su gobierno por parte de los Estados Unidos, y dicho asunto no ayudaría a este fin.

De esta manera quedó pendiente de nueva cuenta el asunto de estas islas. Los Estados Unidos mantuvieron la posesión y en 1942 establecieron bases militares, lo cual otra vez despertó el interés en México. En 1944, el periodista Humberto Sandoval publicó varios artículos con el fin de reivindicar los derechos mexicanos sobre esas islas, y los señores Adolfo Manero y Raymundo Azueta formaron un comité para la reintegración de la soberanía mexicana de las islas (AHD, Archipiélago del Norte B-76-1 (I): 58). Ante esta polémica, el presidente Manuel Ávila Camacho formó el 9 de diciembre de 1944 una comisión con el objetivo de estudiar las posibilidades de México para reclamar el Archipiélago del Norte, ésta fue conocida como Comisión Ávila Camacho y estuvo integrada por Lorenzo H. Hernández, Emilio Portes Gil, Gabriel Ramos Millán, Pedro C. Sánchez, Edmundo O’Gorman, Raúl López Sánchez, Atenor D. Sala, Genaro Fernández MacGregor y Salvador Cardona, quienes estudiaron el Archipiélago del Norte desde la perspectiva geográfica, jurídica e histórica (AHD, Archipiélago del Norte B-76-1 (I): 23-36; Ruiz Naufal, 1992: 295-296).

Los trabajos de la comisión se prolongaron hasta 1947, año en que presentaron ante el presidente Miguel Alemán su dictamen. Éste indicaba que México se encontraba en una situación desventajosa si reclamaba su posesión ante un tribunal internacional, a pesar de contar jurídicamente con plena soberanía, ya que *de facto* las islas pertenecían “de un modo incontestable a los Estados Unidos” (AHD, exp. Archipiélago del Norte B-76-1 (II): 396).⁴ El dictamen no fue dado a conocer al público, esto provocó que el general Aguirre pensara que se habían olvidado del asunto y se apoyó en el periodista José Paniagua para revivir el interés en la opinión pública. Paniagua se apoyó a su vez en Adolfo Manero, juntos lucharon durante veinte años por despertar el interés del gobierno en la reivindicación de la soberanía sobre las islas. En 1957 se presentó el caso ante la Suprema Corte de Justicia y en 1963

⁴ El final del dictamen se reproduce en (Reyes Vayssade, 1992: 297).

se formó una Coalición Nacional Defensora de la Soberanía Territorial, la cual argumentó que México nunca había renunciado a sus derechos sobre dichas islas. Finalmente, en 1970 el secretario de Relaciones Exteriores, a nombre del presidente Gustavo Díaz Ordaz, anunció que México no reclamaría sus derechos pero tampoco emitiría una renuncia formal (Ruiz Naufal, 1992: 297-298).

Conclusiones

El resultado de estas controversias internacionales por territorios insulares dejó clara la necesidad de que el Estado mexicano tomara muy en serio la preservación de estas regiones marítimas. De no implementar políticas de protección de estos espacios, el riesgo y costo serían muy altos, como sucedió con la pérdida de la isla Clipperton y del Archipiélago del Norte, cuyos largos procesos, que ocuparon décadas, modificaron las circunstancias históricas, jurídicas, geopolíticas, etcétera, no sólo del país sino del mundo. Para México, las transformaciones del mundo, en el periodo comprendido entre el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX, fueron muy desfavorables en relación a estos dos casos concretos de territorios insulares.

Pero, por otro lado, se pudo observar que, para el caso del Cayo Arenas, la aplicación del gobierno mexicano para ejercer soberanía, investigar y fomentar un conocimiento de estas islas hizo posible su protección y recuperación. Fue una muestra de la necesidad del Estado de coordinar política, gestión pública, conocimiento histórico y científico para aplicarlo frente a los Estados Unidos, que demostraba la continuidad de una política expansionista contra México, iniciada desde las primeras décadas de su vida independiente.

Un último aspecto a resaltar se relaciona con el de estos territorios insulares como espacios estratégicos para la construcción de un nuevo paisaje territorial en todos los niveles de la vida nacional. Destaco, en este sentido, el beneficio de una amplia zona económica exclusiva (ZEE) en los mares circundantes al territorio continental (golfo de México, mar Caribe y océano Pacífico), en donde su determinación partió de las islas conservadas. Vale la pena detenerse un momento en este asunto, antes de finalizar, para una mayor valoración de dichos espacios.

La ZEE representó una novedad en cuanto a derecho internacional marítimo en la Tercera Conferencia sobre el Derecho del Mar de 1974,

sin embargo no se reconoció como tal hasta la Conferencia de 1982 y se definió como una zona situada más allá del mar territorial adyacente a éste y, al igual que la plataforma continental, tendría 200 millas marinas contadas desde las líneas de base a partir de las cuales se mide el ancho del mar territorial.

Esta ZEE tiene la peculiaridad de ser un área en donde el Estado o país ribereño tiene derecho de soberanía para explotar y explorar, así como para conservar y administrar los recursos naturales con vida o sin ella de las aguas suprayacentes al lecho y del lecho y el subsuelo del mar. Además, se establece que el Estado ribereño podrá ejercer jurisdicción sobre el establecimiento y utilización de instalaciones y estructuras sobre el mar, así como la construcción de islas artificiales; realizar investigación científica marina; y proteger y preservar el medio marino.

En resumen, se integra, por un lado, de elementos propios del mar territorial como el derecho de soberanía sobre los recursos y, por otro, mantiene principios aplicables a la alta mar puesto que una condición establecida por la Conferencia de 1982 fue la relativa a conceder el derecho de navegación, sobrevuelo y tendido de cables a otros países siempre y cuando éstos no realizaran las actividades arriba señaladas.

México, con este reconocimiento mundial de su ZEE, aseguró en el golfo de México los yacimientos petroleros ubicados en la sonda de Campeche, y por el lado del océano Pacífico y el golfo de California recursos tan importantes como los bancos de atún y una parte considerable de los mayores depósitos de nódulos polimetálicos más ricos encontrados en el mundo y que se localizan en la zona circundante a la isla Clarión en el archipiélago de las islas Revillagigedo (Cásares, 1983; Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1983).

De esta manera, actualmente la vasta extensión de la ZEE mexicana ocupa, por el lado del golfo de México, la mitad austral de éste y en donde una buena parte se debe al lugar que ocupan las islas Alacranes y Cayo Arenas.

En la salida hacia el océano Pacífico se localiza la zona más amplia. Se extiende, por un lado, a partir de las islas que conforman el archipiélago de Revillagigedo y, por otro, desde la isla Guadalupe hasta las islas Coronado, situadas al oeste de Baja California. De hecho, si se observa un mapa actualizado de México, se representa la ZEE con dos enormes semicírculos alrededor de las islas del archipiélago de Revillagigedo (la isla Clarión es la más lejana), y otro por el lado de las islas Guadalupe y Coronado.

Resta decir solamente que la conformación del territorio continental, las islas y la ZEE significan la transformación conceptual del paisaje y la conjugación de nuevos espacios identitarios nacionales.

Archivos

Actas (1886), núm. 15, 17 de abril.
 Archivo Histórico Diplomático (AHD) de la Secretaría de Relaciones Exteriores
 Archivo de la Oficina de Límites y Aguas
 Archivo Histórico de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística [AHSMGE],
 Expediente Clipperton
 Expediente Archipiélago del Norte
 Socios propuestos en la Ciudad de México, 1892.

Hemerografía

- Bautista, Manuel (1888), “Cayo Arenas”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo I, núm. 3, pp. 122-128.
- Carrillo y Ancona, Crescencio (1888), “La isla de Arenas. Apuntes para la defensa de la integridad del territorio nacional, con relación a dicha isla y a otras muchas que con ellas se enlazan en las costas de Yucatán”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo I, núm. 1, pp. 22-38.
- Cásares, Hernán (1983), “Federalización de todas las islas. La problemática del mar”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo CXXXIII, vol. 2, agosto-noviembre, pp. 129-132.
- Cházari, Esteban (1894), “El archipiélago situado frente a las costas de la Alta California ¿es mexicano?”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo III, pp. 148-167.
- Manero, Vicente E. (1888), “Cayo Arenas o Isla Cayo Arenas y el guano”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo I, núm. 1, pp. 39-43.
- Moreno Collado, Jorge (1990), “Las islas, parte integrante del territorio nacional”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo CXLV, núm. 145, octubre, pp. 103-112.

- Núñez Ortega, Ángel (1888a), “Apuntes sobre Cayo Arenas”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo I, pp. 39-71.
- _____ (1888b), “La Isla de Arenas”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo I, núm. 2, pp. 63-72.
- Orozco y Berra, Juan (1888), “Apuntes sobre Cayo Arenas formados de orden de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo I, núm. 2, pp. 73-96.
- Rojas, Isidro (1895), “El Archipiélago del Norte. Estudio jurídico. Apéndice al dictamen de la Comisión respectiva acerca de los derechos de México sobre ese grupo de islas”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo III, pp. 338-357.
- Sánchez Santos, Trinidad, y Ángel M. Domínguez (1894), “Dictamen de las Comisión respectiva acerca de los derechos de México sobre el Archipiélago del Norte situado frente a las costas de la Alta California”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 4.^a época, tomo III, pp. 169-206.
- Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1983), “Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar. Montego Bay, 10 de diciembre de 1982”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, tomo CXXXIII, vol. 2, pp. 41-93.

Bibliografía

- Díaz Maldonado, Rodrigo (2010), *Manuel Orozco y Berra o la historia como la reconciliación de los opuestos*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- García Cubas, Antonio (1899-1900), “Catálogo de islas pertenecientes a la República Mexicana”, en *Boletín Oficial de la Secretaría de Relaciones Exteriores*, tomo IX, núm. 1-5, noviembre-marzo, pp. 35-41, 87-96, 137-145, 211-219 y 274-291.
- Gómez Robledo, Antonio (1965), *México y el arbitraje internacional. El Fondo Piadoso de las Californias. La Isla de la Pasión. El Chamizal*, Porrúa, México.
- Gouvernement de la République Française (1912), *Mémoire défensif présenté par le Gouvernement de la République Française dans le litige relatif à la souveraineté de l'Île Clipperton soumis à la décision arbitrale de sa Majesté Victor Emmanuel III roi d'Italie en exécution de la Convention entre la France et le Mexique du 2 mars 1909*, Imprimerie Nationale, París.

- Maldonado, Víctor Alfonso, y Enrique Franco Torrijos (1993), *Islas, silentes centinelas de los mares mexicanos*, Secretaría de Gobernación, México.
- Martín del Campo, David (1987), *Los mares de México. Crónicas de la tercera frontera*, Era / Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Reyes Vayssade, Martín (coord.) (1992), *Cartografía histórica de las islas mexicanas*, Secretaría de Gobernación, México.
- Secretaría de Comunicaciones y Transportes (1987), *Términos náuticos*, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, México.
- Secretaría de Gobernación (1981), *Régimen jurídico e inventario de las islas, cayos y arrecifes del territorio nacional*, Secretaría de Gobernación, México.
- _____ (1992), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Secretaría de Gobernación, México.
- Secretaría de Gobernación, y Secretaría de Marina Armada de México (1988), *Islas mexicanas. Régimen jurídico y catálogo*, Secretaría de Gobernación / Secretaría de Marina Armada de México, México.
- Secretaría de Marina Armada de México (1982), *La mar*, Secretaría de Marina Armada de México, México.
- Secretaría de Pesca (1982), *Islas de México*, Secretaría de Pesca, México.
- Secretaría de Programación y Presupuesto (1981), *Catálogo Provisional de Islas y Arrecifes*, Coordinación General de los Servicios Nacionales de Estadística, Geografía e Informática-Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

CENTRO URBANO PRESIDENTE ADOLFO LÓPEZ MATEOS NONOALCO-TLATELOLCO

ESTUDIO DE PAISAJE

Alejandra Toscana Aparicio*

Alma Villaseñor Franco**

Introducción

Existen diversas categorías para el estudio del espacio, que responden a una diversidad de tradiciones geográficas y corrientes de pensamiento, entre ellas la de paisaje, de la geografía cultural. Desde esta categoría estudiamos el Centro Urbano Presidente Adolfo López Mateos Nonoalco-Tlatelolco, popularmente conocido como Tlatelolco, ubicado en la delegación Cuauhtémoc en el centro de la Ciudad de México. Este paisaje tiene la peculiaridad de integrar elementos de tiempos prehispánicos, y de los siglos XVII al XXI. Se trata de un paisaje dinámico en el que se ha logrado integrar y refuncionalizar elementos de diversas fases de la historia y con diversas funciones en la vida urbana actual. De ahí que este paisaje pueda ser considerado como un palimpsesto y al mismo tiempo un *multiversum* cultural. El Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco, a diferencia de otros conjuntos de vivienda multifamiliar, fue construido sobre la ciudad prehispánica e integra en su perímetro la Plaza de las Tres Culturas, patrimonio de la Ciudad de México, en donde se condensan, como su nombre lo indica, tres visiones de grupos humanos que han incidido en la configuración del paisaje: los nahuas en la etapa prehispánica, los españoles durante el Virreinato y el Estado mexicano

* Profesora-investigadora, Departamento de Política y Cultura, Área Gestión Estatal y Sistema Político, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

** Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de Guerrero.

moderno. Además de esta plaza, existen otros elementos interesantes, dignos de ser mencionados, que configuran el paisaje en estudio.

Empezamos este texto con una exposición del Centro Urbano López Mateos Nonoalco-Tlatelolco, su diseño y características más importantes. A continuación, mostramos cómo se incorporan los diversos elementos físico-materiales, pero también simbólicos que configuran el paisaje, para posteriormente ver su significado desde las propuestas de la geografía cultural.

En cuanto al método del estudio, se trata de una investigación cualitativa que, a través de la consulta de fuentes documentales y cartográficas (Inegi, 1988), observación en campo y recolección de información con los habitantes de la unidad, identifica y analiza los elementos paisajísticos tanto antiguos como actuales en el área de estudio, a partir de su historia, para dar cuenta de cómo los grupos humanos se apropian y ordenan el territorio de diversas formas: cada etapa histórica refleja una forma de ordenar el espacio proveniente de las ideologías dominantes. Puestas en relieve, estas diversas formas de aprender el mundo, posibilitan la comprensión unitaria del paisaje, que es un reflejo de la evolución urbana de Tlatelolco. Utilizamos cartografía antigua porque permite reconstruir paisajes pasados y conocer la organización social del espacio (Crespo y Fernández, 2011); los mapas son un reflejo de la percepción de la ciudad, y al igual que el resto de las percepciones son un fenómeno cultural, por lo tanto, la representación del espacio en un mapa está ligada a valores culturales propios de la época, del contexto histórico y social (Harley, 2005).

El Centro Urbano: una nueva "ciudad" dentro de la Ciudad de México

Este apartado trata de la construcción del Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco, su proyecto e historia, así como los elementos paisajísticos de épocas pasadas que han sido incorporados al diseño arquitectónico y que hoy configuran su paisaje, no sólo como objetos materiales dispuestos en el espacio, sino como objetos que tienen historia y significado, y que atestiguan formas de ordenar el territorio y por ende relaciones de poder (véase imagen 1 en el anexo al final de este libro).

Desde inicios del siglo XX la Ciudad de México presenta un déficit de vivienda para sectores populares (Sánchez, 2004). Estos sectores,

en general, se han visto obligados a habitar las periferias de la ciudad, en algunos casos, también se han concentrado en edificaciones deterioradas de las delegaciones centrales (Massolo y Schteingart, 1987). Con el proceso de industrialización de mediados del siglo XX que fomentó la migración del campo a la ciudad, el déficit de vivienda se agravó, pues la población que llegaba a la ciudad a trabajar en las fábricas, en su mayoría, no tenía vivienda. Por lo que se formaron grandes zonas de asentamientos irregulares precarios. Asimismo, debido a que las rentas se congelaron, muchas viviendas de las delegaciones centrales comenzaron su declive, lo que agravó el déficit de vivienda popular.

Una de las soluciones parciales a este problema fue la construcción de multifamiliares, también llamados unidades habitacionales y centros urbanos, consistentes básicamente en la densificación de la vivienda. A partir del periodo presidencial de Miguel Alemán (1946) se construyeron grandes unidades habitacionales para satisfacer la demanda en las clases medias trabajadoras con la intención de sustituir la vivienda precaria y mejorar las condiciones de vida (De Anda, 2008).

Estas unidades habitacionales, durante el periodo de industrialización, se diseñaron y construyeron bajo las ideas del movimiento modernista en la arquitectura y el urbanismo, que proponía además de las altas densidades poblacionales, edificios altos y nuevas formas de usar el espacio, aunque todo esto implicaba profundas transformaciones a los paisajes, especialmente en ciudades como la de México, con predominio de vivienda unifamiliar de pocos pisos, en un contexto de cierto rechazo social a estas formas verticales y densas de habitar la ciudad. Mario Pani fue uno de los arquitectos impulsores del modernismo que más incidió en la transformación de la morfología urbana de la Ciudad de México y de los conjuntos multifamiliares en la Ciudad de México; además del Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco, Pani desarrolló el Centro Urbano Miguel Alemán en la Colonia del Valle, Centro Urbano Presidente Juárez en la colonia Roma, el Conjunto Pino Suárez en el Centro, los planes maestros de Ciudad Universitaria y Ciudad Satélite, entre otros, pero sin duda, su obra más importante fue el Centro Urbano López Mateos Nonoalco-Tlatelolco, debido a las dimensiones del proyecto: una especie de ciudad dentro de la gran urbe.

Pani recibió influencia del arquitecto francés Le Corbusier y de los principios de la Carta de Atenas, la idea era construir edificios con alta densidad poblacional y a la vez tener áreas verdes en los predios y servicios para poder solucionar diversas necesidades sin tener que salir del

conjunto habitacional (Sánchez, 2009). En México, estas unidades habitacionales son muestra de la modernización metropolitana de mediados del siglo XX frente a una ciudad con “crecimiento incontrolable”, con predominio de la irregularidad y la autoconstrucción (De Garay, 2004: 77). El Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco es “considerado el estandarte de la culminación de la acción habitacional del Estado durante el sexenio” de López Mateos (Rodríguez, 2013: 90). También es uno de los centros urbanos que tienen la historia urbana más interesante plasmada en un paisaje único y peculiar.

Se construyó en un terreno de casi 77 hectáreas, conformado por asentamientos irregulares, terrenos baldíos pertenecientes al sindicato ferrocarrilero, a almacenes de la estación de ferrocarril Buenavista y a la empresa La Consolidada, dedicada a la fundición de acero (Munive, 2015). Este centro urbano con 102 edificios fue el más grande en su tipo en toda América Latina. Además de los edificios de 4, 7, 8, 14 y 22 pisos, con un total de 11 965 departamentos y más de 2 000 cuartos de azotea (Ayala, 2017) que tenían capacidad para dar vivienda a 78 mil personas, el Centro Urbano comprendía también jardines, amplios pasillos techados para caminar por su interior, 600 establecimientos comerciales para cerrajerías, peluquerías, abarroterías, heladerías, fondas, pollerías, carnicerías y verdulerías, papelerías, tlapalerías, farmacias, clínicas dentales y veterinarias, etcétera. También incluía 21 escuelas, 6 clínicas médicas y hospitales, 3 centros deportivos, 3 teatros, un cine y 6 estacionamientos. El Centro Urbano se dividió en tres grandes secciones: Independencia, Reforma y República, las tres rodeadas por arterias viales: el Eje 2 Norte al norte, la Avenida Ricardo Flores Magón al sur, Paseo de la Reforma al este, e Insurgentes Norte al oeste. Esta ubicación le brindó desde el inicio una conectividad extraordinaria con el resto de la ciudad. En el Centro Urbano (ver mapa 1) se instalaron las oficinas de la Secretaría de Relaciones Exteriores, en la llamada Torre de Relaciones Exteriores, y las oficinas del Banco Nacional Hipotecario Urbano y de Obras Públicas, en la llamada Torre Insignia, la cual tiene una altura de 130 m y una forma triangular que le da un aspecto único (Jácome, 2009).

La imagen del Centro Urbano dista drásticamente de la imagen de la “herradura de tugurios” que se formó desde el siglo XIX sobre una porción del espacio donde se construyó el Centro; individuos y familias de las clases más desposeídas viviendo en edificaciones precarias –que evidenciaban la pobreza, el hacinamiento, la marginación y la exclusión

(condiciones descritas por Lewis, 1964)– dieron paso al gran conjunto habitacional, al ser reubicados en la delegación Iztapalapa, dándose así un proceso de recambio de población: clases medias de profesionistas, abogados, médicos, ingenieros, contadores, profesores, entre otros, sustituyen a la población de los tugurios. Aunque cuando se proyectó el Centro Urbano, se planteó que éste sería para sustituir las viviendas de la población de los tugurios, finalmente se destinó a albergar a profesionistas y trabajadores que formaban parte de la clase media ilustrada, que fueron beneficiados con este gran proyecto (Jácome, 2009).

Cabe mencionar que esta sustitución de población no fue un caso aislado. Desde aquellas épocas, un problema que enfrentaban los sectores populares de los barrios y colonias del centro de la ciudad era que había una tendencia a expulsar a los pobres del centro para darle al suelo usos más rentables económicamente, “siguiendo la lógica del mercado en cuanto a la localización de los grupos sociales en el espacio metropolitano” (Schteingart, 2001: 25). Por ejemplo, con la “renovación bulldozer”, en 1958 se construyó el conjunto Soldominios, que implicó la expulsión de 210 familias del edificio El Buen Tono; así como la construcción de los multifamiliares Candelaria de los Patos implicó la destrucción del barrio con el mismo nombre (Coulomb, 1991).

Algunos urbanistas han criticado esta forma de construir la ciudad, ya que los centros urbanos, así como los fraccionamientos cerrados, herencia del movimiento moderno, implican un rompimiento con el tejido urbano, es decir, “la muerte de la calle” (Borja, 2010: 542).

Incorporación de elementos paisajísticos al Centro Urbano

En el diseño urbano-arquitectónico, Pani incorporó elementos materiales de épocas pasadas, que hoy en día conforman el paisaje. El terreno donde se construyó el Centro Urbano fue parte de una ciudad prehispánica. En 1325, grupos desprendidos de Tenochtitlán se asentaron en un islote ubicado en la porción occidental del lago de Texcoco, uno de los lagos de la cuenca de México que dieron sustento a las culturas prehispánicas. Sobre este islote, llamado Xaltelolco (traducido como “lugar del montículo de arena”), edificaron una ciudad, que en cuanto a su diseño urbano se hizo a imagen y semejanza de Tenochtitlán: con un Templo Mayor que fungía como centro y con cuatro grandes barrios a semejan-

za de los puntos cardinales. En poco tiempo, el poblado se convirtió en un centro comercial que tenía al tianguis más importante de la época, y sede del Tecpan (“lugar de la casa de piedra”), que era un palacio donde se dirimían todos los conflictos de índole comercial (Flores, 1968).

Respecto a la Conquista, en Tlatelolco tuvo lugar la batalla que se considera como el origen de la nación mexicana: en esta batalla, descrita por Bernal Díaz del Castillo, los españoles derrotaron a Cuauhtémoc matando a miles de indígenas. Este acontecimiento es clave en la historia del país pues marca en la historia oficial, el punto de partida y origen de la nación mexicana.

Durante el Virreinato se construyó, sobre las ruinas de la ciudad prehispánica, la iglesia de Santiago Apóstol, concluida en 1606, elemento paisajístico necesario para la evangelización y para marcar el espacio, pues, tal como señala Eliade (1967), la construcción de un templo equivale a la formación del mundo, implica una nueva organización del espacio tanto física como simbólica e implica también la transformación del paisaje; la iglesia tiene forma de cruz, conforme al estilo medieval. Si bien la iglesia dejó de funcionar como centro religioso en algunas temporadas, hoy en día ha recuperado su función religiosa y forma parte de la Plaza de las Tres Culturas. En este mismo sentido se construyó el Colegio de la Santa Cruz, con el objeto de educar a los hijos de los indígenas nobles para que aprendieran la cultura española, el español y el latín (Flores, 1968). En el siglo XIX, tras la consumación de la Independencia, el Colegio se usó como prisión y los reclusos trabajaban en obra pública.

Los indígenas sobrevivientes a la Conquista fueron acomodados en el barrio de Santiago, en donde sólo había indígenas. En cuanto al Tecpan, éste fue reutilizado como centro correccional de jóvenes delincuentes y a partir de 1906 se usó como escuela hasta 1962, que comenzó la construcción del Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco (González, 2010).

Para el siglo XIX, gran parte de Tlatelolco, donde los españoles concentraron a los indígenas sobrevivientes en el siglo XVI, estaba poblado con las clases pobres de la Ciudad de México; la zona en general se perfilaba como una zona para usos y actividades “no deseadas”. La construcción del ferrocarril surcó el barrio, y a la vez dio pie a la formación de más viviendas precarias. Como parte de la infraestructura de este sistema de transporte, se instalaron en el barrio la estación Buenavista y la casa de aduana; incluso la iglesia, por un tiempo, hasta 1948, fun-

cionó como almacén de la empresa Ferrocarriles Nacionales (Alfaro *et al.*, 1987).

De la incorporación de elementos al paisaje destaca la Plaza de las Tres Culturas, actualmente valorada como uno de los atractivos turísticos de la Ciudad de México, no sólo por su belleza escénica sino por la condensación de tiempo que logra su paisaje. De aquella ciudad indígena que conocieron los primeros españoles aún se conservan algunas construcciones que se han reinsertado y refuncionalizado en el paisaje actual a través de una pequeña zona arqueológica. Los españoles construyeron sobre la ciudad de Tlatelolco, sin embargo, ésta no fue aniquilada completamente y parte de lo que queda se incorporó a la Plaza para atestiguar la ocupación territorial prehispánica; estos elementos prehispánicos empezaron a desenterrarse y sacarse a la luz después de la Revolución mexicana cuando, como parte del proyecto de nación, se buscaron elementos prehispánicos, entre ellos los restos de la ciudad prehispánica de Tlatelolco, encontrados en 1944. De la colonización española se rescatan los edificios católicos (el templo de Santiago y el Colegio de la Santa Cruz), que atestiguan la imposición de una civilización sobre otra. Finalmente, los edificios en bloque del Centro Urbano evidencian la modernización urbana de la Ciudad de México.

Otros elementos también fueron rescatados para el Centro Urbano. Lo que queda del Tecpan se ha refuncionalizado y en el paisaje actual es un museo que expone la obra del muralista mexicano David Alfaro Siqueiros. El Tecpan sufrió cambios en su arquitectura en los siglos XIX y XX, fue sede gubernamental hasta 1850, también fungió como escuela hasta que empezó la construcción del Centro Urbano, cuando su fachada fue removida e incorporada a la parte posterior del Convento de Santiago, modificándose el aspecto original del claustro (Flores, 1968). El área del Tecpan donde se ubicaba el tianguis prehispánico ha permanecido hasta ahora como área al aire libre, actualmente es el Jardín Santiago Tlatelolco, integrado al Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco. Durante la construcción del Centro Urbano, Pani le dio un nuevo diseño al jardín: sustituyó un viejo kiosco porfiriano y colocó

en su centro un monóptero –un edificio redondo formado por un círculo de columnas que sostienen un techo sin paredes–, cuenta con accesos por cada lado del jardín, orientados a los cuatro puntos cardinales, y las jardineras se ven entrecortadas por pasillos diagonales, además de amplios andadores en sus laterales que se ven delimitados por la balaustrada de cantera estilo

neoclásico [...], una réplica exacta del jardín de San Marcos en Aguascalientes (Márez, 2011: 56).

La imagen de este jardín ha sido muy difundida a través de fotografías, porque en él se ocultaron los soldados que participaron en la tragedia del 2 de octubre en 1968 (véase fotografía 1 en el anexo al final de este libro).

Otro elemento interesante del paisaje, posterior a la construcción del Centro Urbano, es la caja de agua del Imperial Colegio de la Santa Cruz, que servía para dotar a la población indígena de agua potable (Guilliem, 2008). Esta caja permaneció oculta hasta que se descubrió accidentalmente en el año 2002 mientras se realizaba una obra de mantenimiento en Tlatelolco. Actualmente su función no es la de dotar de agua potable a la población, sino que funciona como museo con la exposición de elementos de la vida cotidiana de la cultura tlatelolca.

Lo anterior, a excepción de la caja de agua que no fue integrada al paisaje por Pani, da cuenta de cómo este arquitecto contribuyó a la creación de un paisaje al que podemos caracterizar como palimpsesto. Sin embargo, es importante reconocer que el crecimiento de la ciudad, la construcción de infraestructura y equipamiento, se ha privilegiado sobre la búsqueda y rescate de piezas y edificaciones, de no ser así, la riqueza paisajística probablemente sería mayor. De manera paralela existe una tendencia a crear y conservar elementos paisajísticos en el Centro Urbano, no sólo por motivos estéticos, sino porque se ha reconocido el peso de los acontecimientos en la historia tanto local como nacional que han tenido lugar en Tlatelolco.

El Centro Urbano ha sido lugar de acontecimientos relevantes en la historia nacional y local, así como en la construcción de identidades, estos acontecimientos también han dejado su huella en el paisaje, lo cual da cuenta de cómo un paisaje es dinámico y está en constante construcción y reconstrucción.

Uno de estos acontecimientos es la matanza de estudiantes, sucedida en el contexto del movimiento estudiantil que comenzó en julio de 1968, como protesta contra la violencia policiaca y que creció rápidamente incorporando a otros sectores de la sociedad con más demandas. Ante la fuerza que el movimiento cobraba y la proximidad de los Juegos Olímpicos a realizarse en la Ciudad de México, las autoridades procedieron a su violenta represión el 2 de octubre de 1968 con la intervención de cuerpos armados que atacaron, asesinaron y desaparecieron a

estudiantes y personas que esa noche se habían congregado en un mitin en la Plaza de las Tres Culturas.

Otro acontecimiento trágico es el desastre de 1985 detonado por dos temblores, de los más fuertes que se hayan registrado en tiempos recientes en la Ciudad de México. El Centro Urbano cobró notoriedad por el colapso del edificio Nuevo León, que implicó la muerte de 472 personas (Salcido, 2010). Otros edificios quedaron en tan mal estado que tuvieron que ser demolidos, de los 102 hoy en día quedan 90. Cabe mencionar que con el sismo de 2017 no se perdió ningún otro edificio.

Los efectos de los sismos tuvieron importantes consecuencias políticas, sociales y económicas, pues a raíz del gran número de víctimas, damnificados y pérdida de vivienda en las áreas centrales de la ciudad, se gestó un movimiento de damnificados (Coordinadora Única de Damnificados), nacido en el Centro Urbano pocos días después de sismo, que luchó por la reconstrucción de las viviendas destruidas y afectadas, y posteriormente se transformó en un movimiento con objetivos más amplios, la Asamblea de Barrios que hasta la fecha sigue luchando por la vivienda popular y que ha sido un apoyo fundamental de los partidos políticos de izquierda en los procesos electorales locales (Sánchez, 2004).

Estos dos acontecimientos trágicos (1968 y 1985) se consideran fundamentales en la historia del país, y sobre todo de la ciudad, porque contribuyeron a la caída del partido político hegemónico (Partido Revolucionario Institucional). Los muertos de estos dos acontecimientos (movimiento estudiantil de 1968 y colapso del edificio Nuevo León en 1985) se vinculan al Estado: el primero porque fueron cuerpos armados los que dispararon contra estudiantes y población en general mientras asistían a un mitin; y el segundo porque el edificio Nuevo León, así como los demás del Centro Urbano, fueron construidos por instituciones públicas y en esos tiempos eran también administrados por dichas instituciones, que no lograron proporcionar seguridad mediante el mantenimiento a los edificios.

Por reconocimiento a las víctimas fatales de estos acontecimientos se han hecho dos memoriales: el Memorial del 68 en la Plaza de las Tres Culturas que data de 1993 (véase fotografía 2) y el Centro Cultural Universitario Tlatelolco que abrió sus puertas en 2007 y que muestra una exposición permanente de los acontecimientos del fatídico 2 de octubre. Estos espacios dedicados a las víctimas implican el reconocimiento oficial de la masacre y contribuyen a que ésta se mantenga en la memoria de la población.

Por las víctimas del edificio Nuevo León y en agradecimiento a los voluntarios que contribuyeron al rescate de heridos y recuperación de cadáveres, se instaló, en ese mismo espacio, un reloj de sol que marca las 7:19 a. m., hora en que comenzó el temblor del 19 de septiembre de 1985; a un lado se encuentra un memorial que contribuye al recuerdo de las víctimas y del desastre.

El proceso de reconstrucción postsísmica de la ciudad incidió en la dinámica urbana, pues a diferencia de otras ciudades en que se ha aprovechado la destrucción de viviendas para la expulsión de población popular de las zonas centrales a las periferias, en la caso de la Ciudad de México la reconstrucción fue *in situ*, respetando el arraigo de la población a sus barrios y colonias y no desplazándola. Pero en el Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco gran parte de la población sí lo abandonó y prefirió mudarse a zonas en las que no se registraron daños. Probablemente el miedo a un nuevo sismo ahuyentó a la población, los inquilinos prefirieron irse a otras colonias y los propietarios vender, aunque para ello tuvieron que bajar el precio, lo que abrió el paso al arribo de familias de estratos económicos de menores recursos (Toscana, 2017). La crisis económica de la década de los años ochenta contribuyó a que el Centro Urbano cayera en deterioro, mismo que se evidencia en el mal estado de algunos de sus edificios, áreas comunes y en el abandono del cine (véase fotografía 3). Sin embargo, de manera paralela, hay acciones desde diferentes actores para revitalizarlo: el edificio de Relaciones Exteriores alberga ahora al Centro Cultural Universitario Tlatelolco, que promueve la formación cultural de la población, especialmente los jóvenes de las inmediaciones, los universitarios y demás público. También se han formado organizaciones vecinales, algunas con herencia de las presísmicas, asociadas al Movimiento Urbano Popular, y otras nuevas, que buscan el mejoramiento de la calidad de vida en el Centro Urbano. Estas acciones dirigidas a la revalorización y revitalización del lugar han sido beneficiadas con su ubicación privilegiada, la disponibilidad de servicios y su conectividad (una estación de metro, tres de metrobús y las arterias viales primarias que lo rodean), características que contrastan con los conjuntos urbanos o unidades habitacionales construidas desde la adopción del modelo económico neoliberal, por lo que centros urbanos como Tlatelolco, suelen ser valorados positivamente, respecto a los nuevos espacios habitacionales.

El lugar donde se erigió el edificio Oaxaca, mucho tiempo ocupado por el cascajo de los edificios demolidos después de 1985, se ha conver-

tido en un huerto urbano de 650 m² (Aguilar, 2015). El huerto, organizado por el grupo Cultiva Ciudad, tiene diversos objetivos: concientizar a la población sobre la problemática ambiental, restableciendo vínculos con la naturaleza y, de manera paralela, fortaleciendo vínculos comunitarios mediante el trabajo en el huerto (véase fotografía 2).

A decir de los habitantes de Tlatelolco, muchos de ellos se sienten a gusto, a pesar del temor que producen los temblores y de las “bandas” y la delincuencia. Los siguientes fragmentos recolectados en visitas a la zona con habitantes de la unidad, durante agosto de 2015, dan cuenta de ello:

No me iría a vivir a otro lado. Salgo a leer, mi niña va aquí al kínder y a los juegos, allá adelante está Paseo de la Reforma con muchísimo transporte para todas partes, también está el hospital del Seguro Social allá adelante.¹

Estamos en el centro de la ciudad, tenemos todos los servicios y además es bonito, volteas para donde quieras y siempre ves verde. Me gusta mucho vivir aquí, y ya lo he dicho, yo de aquí no me voy.²

Hay algo que a mí me atrae mucho: yo nací aquí en la Colonia Guerrero, que es la frontera de esto, entonces yo venía aquí a jugar cuando era los patios del ferrocarril, yo le tengo mucho cariño a toda esta zona.³

Interpretación del paisaje del Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco

En este apartado explicamos el significado de los elementos paisajísticos del Centro Urbano. Para ello comenzamos con unas breves notas sobre la categoría de paisaje para el estudio del espacio en la geografía cultural.

La geografía es una de las ciencias que ha tenido interés por el estudio del paisaje. A lo largo del tiempo, encontramos propuestas de las diferentes corrientes de pensamiento geográfico que proponen métodos

¹ Mujer adulta, habitante de la tercera sección de Tlatelolco.

² Hombre de la tercera edad, habitante de la segunda sección de Tlatelolco.

³ Hombre de la tercera edad, habitante de la tercera sección de Tlatelolco.

de análisis del espacio desde la categoría de paisaje, entre ellas la geografía cultural.

La noción de “paisaje”, desde los estudios culturales, se cultiva en Alemania y Francia a principios del siglo XX, para destacar el componente cultural del entorno y la singularidad de un espacio determinado producto de la acción humana sobre el medio. Sin embargo, es en la Escuela de Berkeley, California, Estados Unidos, donde se consolidan los estudios de paisaje, con Carl O. Sauer. Para este geógrafo, el “paisaje” identifica el componente cultural del espacio, se considera producto de la interacción entre el pueblo y el espacio en el devenir histórico, se manifiesta como la expresión visual y sintética de un espacio determinado que condensa la realidad geográfica. “El paisaje otorga personalidad al espacio, le hace distinto. Se concibe como una totalidad que resulta de la combinatoria de múltiples elementos, físicos y humanos, y de una trayectoria histórica determinada” (Ortega, 2000: 351). Desde esta perspectiva se parte de la existencia de un medio físico original que es transformado por la acción del hombre en un paisaje cultural.

Los estudios de paisaje de Sauer (2006) –influenciados por la antropología cultural de Franz Boas– abordaban los espacios ocupados por los distintos grupos humanos, que responden a las oportunidades y desafíos del ambiente en el que viven; los modos de vida de los distintos grupos en relación a su ambiente, los patrones de comportamiento que de ahí se derivan, en las prácticas sociales y reglas que operan en el grupo como un todo; las diversas formas en que los grupos humanos van reaccionando y adaptándose a sus ambientes locales, en términos de formas de utilización del ambiente y en los impactos que produce el ambiente en los grupos sociales (Wagner, 1994); las prácticas culturales, que van desde ritos y magia hasta el uso de sistemas complejos de tecnología, que son desarrollados por las diferentes sociedades en regiones particulares de la Tierra a través del tiempo, para controlar y dominar el ambiente (Spencer, 1978).

Paul Claval (1999) señala que los grupos humanos transforman los medios naturales donde se instalan, de manera que el paisaje humanizado adopta formas variadas que reflejan las elecciones y los recursos de las diferentes culturas. El paisaje requiere una lectura arqueológica para completar la interpretación funcional que en principio se impone, de modo que el estudio de un paisaje debe incluir la manera en que los paisajes heredados de épocas pasadas son recuperados por quienes los habitan. El paisaje no es un producto planificado de la actividad huma-

na sino una acumulación de elementos de diferentes procesos históricos situados en un cierto espacio y con una cierta configuración, cargada de significado.

En la década de los años ochenta en Europa, surge el interés en la dimensión cultural simbólica del paisaje, y ésta se vuelve más importante que su morfología. Se reformula el concepto de paisaje de Sauer: el interés por las formas materiales se traslada a su dimensión simbólica e inmaterial, y el paisaje se concibe como un sistema simbólico complejo. Nuevos temas empiezan a vincularse al paisaje: pobreza, género, sexualidad, política, racismo, ciudad, identidad y territorialidad, por mencionar algunos (Claval, 1999), siempre con interés por comprender el significado de los paisajes.

Los estudios del paisaje permiten entender el espacio desde las prácticas sociales de los actores involucrados en su planeación, construcción, uso y significación. El paisaje se estudia a partir de concebirlo, no sólo desde su valor estético, sino como un medio de expresión de los grupos dominantes y de los grupos subalternos, ya que el paisaje refleja la ideología de los grupos, tanto dominantes como subalternos, “una de las maneras claves por las que el poder puede ser expresado, mantenido e incrementado, es a través del control y la manipulación del paisaje y de las prácticas de la vida diaria” (Contreras, 2006: 173), así, en cualquier tipo de paisaje, los diversos grupos de poder tratarán de imponer sus versiones de la realidad.

La particularidad del paisaje como categoría de análisis espacial se refiere a la síntesis del tiempo en el espacio; el paisaje es resultado de la acumulación de las huellas de la actividad humana sobre el medio y, al guardar elementos de diversos momentos de la historia de la ocupación humana, se asemeja a un palimpsesto (Santos, 2000). Un paisaje entonces nos abre la puerta al pasado, nos permite observar las acciones humanas, antiguas y modernas, en el territorio a lo largo del tiempo, las prácticas sociales e incluso relaciones de poder.

Con estas bases indagamos los elementos que constituyen el paisaje en Tlatelolco, no sólo desde su morfología como propone Sauer (2006) sino también desde los significados que dichos elementos tienen. Partiendo de la hipótesis de que el pasaje del Centro Urbano Presidente López Mateos Nonoalco-Tlatelolco es un palimpsesto que condensa historia y cultura, ya que convergen elementos de épocas pasadas que, junto con los actuales, dan cuenta de diversas ocupaciones y adaptaciones del espacio (Santos, 2000).

Lo interesante del paisaje en estudio es que persisten elementos muy antiguos inmersos en la modernidad del Centro Urbano; así también se han incorporado elementos que dan reconocimiento a acontecimientos que forman parte de la historia nacional y local, en particular los memoriales de 1968 y 1985.

La génesis de un paisaje se da por medio de un conjunto de acciones. En un paisaje debe haber reconocimiento de las raíces de los sujetos al lugar; los sujetos que le dan sustento al paisaje deben orientarse en él, reconocer sus elementos y saber dónde se encuentran; debe haber marcas, rasgos artificiales para delimitarlo y señalarlo; debe ser nombrado; debe ser institucionalizado, es decir, conferir al paisaje un significado colectivo, fundarlo, clasificarlo y dotarlo de memoria (Claval, 1995, cit. en Fernández, 2006: 231-232). En el caso del paisaje de Tlatelolco, se puede afirmar, que fue escenario de una de las ubicaciones espaciales implicadas en el “nacimiento de México”. La interpretación de la zona arqueológica y los códices indígenas y el conocimiento científico del que se dispone indican que el espacio prehispánico se orientó y diseñó conforme a la cosmovisión indígena, misma que posteriormente fue sustituida por la española católica, pero no borrada ni eliminada completamente. El paisaje también cuenta con una serie de marcas que dan cuenta de su historia, entre ellas los memoriales, que buscan el reconocimiento de los acontecimientos y su permanencia en la memoria colectiva. El nombre de este paisaje, Centro Urbano Presidente Adolfo López Mateos Nonoalco-Tlatelolco sintetiza diversas raíces: de las palabras Nonoalco y Tlatelolco retoma la prehispánica, y del nombre Adolfo López Mateos, retoma la modernidad, al ser éste el presidente cuyo bajo mandato se edificó el Centro Urbano), además, cada una de las secciones del Centro se refiere a la historia del país: Independencia, Reforma y República. Por otra parte, se observa constantemente que el paisaje está en proceso de institucionalización.

De acuerdo con Fernández (2006), los paisajes presentan características que a continuación se señalan, verificables para el caso de estudio:

- Al ser el paisaje una producción intelectual y material del grupo social que en él incide y/o habita, este paisaje forma parte de una cosmovisión completa y constituye el centro del universo imaginado por los habitantes. En este sentido, lo más representativo es la Plaza de las Tres Culturas que sintetiza lo indígena, lo español y el mestizaje.

- El paisaje es una entidad de larga duración, que se modifica y permanece, construido generación tras generación, en donde aparecen rasgos y elementos de diferentes épocas. Para Tlatelolco se identifican cinco épocas con diferentes duraciones, cada una ha marcado el territorio configurando el paisaje actual: la época prehispánica de la que destacan las construcciones de Tlatelolco; la colonial, de la que subsisten el templo de Santiago y el Colegio de la Santa Cruz; la correspondiente al México del siglo XIX, durante la cual se refuncionalizaron los edificios del Virreinato; la moderna, que es propiamente el Centro Urbano; y la contemporánea, que se manifiesta en las recientes transformaciones al Centro Urbano.
- El paisaje es una entidad modelada tanto por la acción humana como por la naturaleza. Actualmente, en el Centro Urbano Tlatelolco es difícil observar elementos naturales prístinos, pero las condiciones de la naturaleza se asoman con ímpetu de cuando en cuando, principalmente a través de sismos y de la acumulación de agua en los cimientos de los edificios, por ser una zona pantanosa en su origen.
- El paisaje es una unidad física, sus elementos son visibles, olfateables, audibles, degustables y, en general, tangibles; y también poseen un significado, tal como se ha expuesto en estas páginas.
- El paisaje es un espacio en escala humana, es decir, sus distancias son recorribles a pie, por tanto, es también experiencia de la vida cotidiana.

La lectura de los elementos paisajísticos revela información sobre los procesos históricos, las formas de ocupación del espacio de los grupos humanos y las relaciones de poder que ahí han incidido, en síntesis, estos elementos y sobre todo su configuración espacial dan cuenta de los grupos que través del tiempos han configurado el espacio.

A continuación, se exponen los principales elementos paisajísticos de Tlatelolco, algunos de los cuales se han insertado y refuncionalizado en la dinámica urbana actual. Se trata de elementos materiales dotados de significado.

Zona arqueológica: resto arquitectónico prehispánico de la ciudad fundada en el siglo XIV, en donde tuvo lugar una batalla entre Cuauh-témoc y Hernán Cortés el 8 de agosto de 1529, que ha sido oficialmente interpretada de este modo: “ni derrota ni triunfo, fue el doloroso nacimiento de la nación mexicana”, así señala la leyenda de una placa *in situ*. Éste es el lugar al que se atribuye el nacimiento de la nación mexi-

cana y sobre él se edificó el Centro Urbano más grande del momento en toda América Latina para las clases medias trabajadoras.

Iglesia de Santiago y el Colegio de la Santa Cruz: edificados sobre la urbe tlatelolca, se erigen como estandartes de la cultura española que se impone como ideología dominante y como muestra de la dominación de la cultura española sobre la indígena, y de la usurpación del territorio indígena (García, 2009). Actualmente el templo funciona como iglesia y el Colegio se ha convertido en la Biblioteca de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

El Centro Urbano: el conjunto de edificios, con sus instalaciones de servicios e infraestructura son una muestra de la modernidad urbana, de la creencia de que este tipo de urbanismo solucionaría el problema de déficit de vivienda en las ciudades. El Estado se impone no sólo con la construcción de la unidad sobre los tugurios, sino nombrándola como el presidente en turno y distinguiendo sus tres secciones con nombres de las etapas de la historia del país, asimismo, reconociendo la raíz indígena e imprimiéndola en el nombre Nonoalco-Tlatelolco. Una intención de la construcción de este tipo de vivienda era la de educar a la población para nuevas formas de habitar la ciudad: aumento de la densidad y valorización de ello en función de la obtención de áreas verdes en los conjuntos urbanos, superación de las formas rurales asociadas a las viviendas unifamiliares rodeadas de espacios para milpas y animales domésticos. El Centro Urbano implica una forma de poder estatal de construir ciudad y ciudadanos, y muestra la capacidad del Estado benefactor que busca el progreso de las clases medias. Su majestuosidad muestra también la intención gubernamental de solucionar el problema del déficit de vivienda. Su construcción fue material y a la vez simbólica, al anunciar, con apoyo de los medios de comunicación masiva, que estos complejos funcionales resolverían gran parte de los problemas urbanos (García, 1963). Su nomenclatura exalta momentos históricos: las etapas históricas, Independencia, Reforma y República, en el nombre de las secciones; lo prehispánico en el nombre del Centro Urbano; y la propaganda al presidente en turno, Adolfo López Mateos. Las torres representan la “institucionalidad” del Estado mexicano surgido de la Revolución de 1910.

En la tercera sección de la unidad se encuentran los tres memoriales que refieren a la muerte: el de la Conquista, el del 68 y el del 85. Destaca por encima de los otros dos el del 68, aun cuando fue el episodio con menor número de muertos, sin embargo, encarna las ideas y valores

ahí defendidos (Jodelet, 2010: 86); implica el reconocimiento oficial del genocidio negado durante años por el Estado. El peso que recibe el 68 se ve también en el museo dedicado a este momento histórico. El memorial de 1985 nos recuerda que las fuerzas de la naturaleza inciden en la configuración del paisaje urbano.

Conclusiones

A partir del estudio del paisaje del Centro Urbano Presidente Adolfo López Mateos Nonoalco-Tlatelolco, se puede corroborar que el paisaje es una acumulación y combinación particular de sucesivas formas de elaboración cultural, tal como señala Ortega (2000); se confirma que es un paisaje con variadas huellas culturales y de procesos históricos que configuran su morfología y significado actual.

Mario Pani es una figura clave en la configuración del paisaje de Tlatelolco, no sólo por el diseño del imponente Centro Urbano, de los más grandes en su tipo, sino por el rescate de los elementos paisajísticos de épocas pasadas y su refuncionalización en la dinámica urbana. De este rescate y configuración paisajística destaca la Plaza de las Tres Culturas, que recibe su nombre precisamente por la integración paisajística de tres épocas que pertenecen a tres formas distintas de apropiarse y comprender el espacio: la primera, la tlatelolca, se manifiesta en las construcciones y restos prehispánicos que han dado paso a una zona arqueológica; la segunda, refleja la cultura española de la época del Virreinato en la construcción del templo de Santiago y el Colegio de la Santa Cruz; y la tercera, la cultura mexicana, producto del mestizaje y de la época moderna, que se materializa en la construcción del Centro Urbano.

De este modo, el paisaje de Tlatelolco es un guardián de la memoria de fragmentos importantes de la historia nacional y local. Sintetiza las raíces indígenas, el legado español y el mestizaje, pero sintetiza también la muerte y la brutalidad, reflejadas en las alusiones a la matanza del 68, y la injustificada muerte de habitantes del edificio Nuevo León, así como la solidaridad, manifiesta en el recuerdo del sismo de 1985 cuando el pueblo se volcó a ayudar a los habitantes del edificio Nuevo León, y la esperanza, manifiesta en el huerto, en la apuesta por el fortalecimiento de los lazos comunitarios, misma que se acompaña también por las asociaciones vecinales que trabajan por construir un espacio

mejor, grupos virtuales que buscan la unidad vecinal, así como de las publicaciones periódicas y otras actividades culturales comunitarias. Este estudio da cuenta de cómo el paisaje se va configurando a partir de las acciones, necesidades, creencias y anhelos de los diversos grupos que lo habitan y lo ocupan.

El paisaje como categoría de análisis espacial permite sumergirse en el pasado, identificar elementos de épocas pasadas, comprender su significado y observar su refuncionalización en la dinámica urbana actual. El caso específico de Tlatelolco es relevante dado que su historia urbana data del siglo XIV y desde entonces ha estado sujeto a diversos procesos históricos que han incidido en la configuración del paisaje, y cuyos elementos permiten comprender la lógica de los grupos humanos que lo han habitado, así como las relaciones de poder que ellos establecen. Los paisajes son por tanto multiversos culturales que confluyen en un mismo espacio.

Referencias

- Aguilar, Andro (2015), “Tlatelolco: la otra reconstrucción”, en *Reforma*, 13 de septiembre, consultado el 7 de mayo de 2018, disponible en <https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?id=640092&flow_type=paywall&urlredirect=https://www.reforma.com/aplicaciones/articulo/default.aspx?id=640092&flow_type=paywall>.
- Alfaro, Saúl, Aurea Alicia García Chavarría, Manuel Lucas Balderas, y Carmen Margarita Villar Reyes (1987), “Problemática urbana y reconstrucción de la Unidad Habitacional Nonoalco-Tlatelolco”, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa, México, disponible en <<http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.php?recno=9080&docs=UAM9080.PDF>>.
- Ayala, Enrique (2017), “El movimiento urbano y sus conjuntos habitacionales”, en Enrique Ayala, Concepción Vargas-Sánchez y Gerardo Álvarez (comps.), *La construcción de la Ciudad de México, siglos XIX y XX. Barrios, colonias y fraccionamientos*, UAM-Xochimilco, México, pp. 219-236.
- Borja, Jordi (2010), “Espacio público y derecho a la ciudad”, en Patricia Ramírez Kuri (coord.), *Las disputas por la ciudad. Espacio social y espacio público en contextos urbanos de Latinoamérica y Europa*,

- Miguel Ángel Porrúa / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 539-570.
- Claval, Paul (1999), *La geografía cultural*, Eudeba, Buenos Aires.
- Contreras, Camilo (2006), “Paisaje y poder político: la formación de las representaciones sociales y la construcción de un puente en la ciudad de Monterrey”, en Alicia Lindón, Miguel Ángel Aguilar y Daniel Hiernaux (coords.), *Lugares e imaginarios en las metrópolis*, Anthropos / UAM-Iztapalapa, Barcelona, pp. 171-186.
- Coulomb, René (1991), “Impacto urbano del Programa ‘Renovación Habitacional Popular’”, en Priscilla Connolly, Emilio Duhau y René Coulomb, *Cambiar de casa pero no de barrio. Estudios sobre la reconstrucción en la Ciudad de México*, Centro de la Vivienda y Estudios Urbanos / UAM-Azcapotzalco, México, pp. 19-178.
- Crespo, Antonio, y Alberto Fernández (2011), “¿Cartografía antigua o cartografía histórica?”, en *Estudios Geográficos*, vol. 72, núm. 271, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 403-420, disponible en <<http://estudiosgeograficos.revistas.csic.es/index.php/estudiosgeograficos/article/view/347>>.
- De Anda, Enrique X. (2008), *Vivienda colectiva de la modernidad en México. Los multifamiliares durante el periodo presidencial de Miguel Alemán (1946-1952)*, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, México.
- De Garay, Graciela (2004), *Mario Pani. Vida y obra*, Facultad de Arquitectura-UNAM, México.
- Eliade, Mircea (1967), *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid.
- Fernández Christlieb, Federico (2006), “Geografía cultural”, en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (dirs.), *Tratado de Geografía Humana*, UAM-Iztapalapa / Anthropos, Barcelona, pp. 220-253.
- Flores, Carlos (1968), “El Tecpan de Tlatelolco”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 10, núm. 37, pp. 49-54, disponible en <<http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/858/845>>.
- García, Irma Beatriz (2009), *Historia de la visión territorial del Estado mexicano. Representaciones político-culturales del territorio*, Universidad de Guadalajara / Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.
- García Ramos, Domingo (1963), “Urbanismo”, en *Arquitectura México*, año XXV, tomo XX, septiembre, UNAM, pp. 279-281.
- González Gamio, Ángeles (2010), “El Tecpan de Tlatelolco”, en *La Jornada*, 14 de noviembre, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2010/11/14/opinion/034a1cap>>.

- Guilliem, Salvador (2008), “La caja de agua del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XV, núm. 89, pp. 62-65.
- Harley, J. Brian (2005), *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Inegi (1998), *Mapas y planos de México. Siglos XVI al XIX*, Inegi / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, consultado el 6 de mayo de 2018, disponible en <http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/2104/702825222208/702825222208_6.pdf>.
- Jácume Moreno, Cristóbal Andrés (2009), “Las construcciones de la imagen. La serie del Conjunto Urbano Nonoalco-Tlatelolco de Armando Salas Portugal”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, México, pp. 85-118, disponible en <<http://www.scielo.org.mx/pdf/aiie/v31n95/v31n95a4.pdf>>.
- Jodelet, Denise (2010), “La memoria de los lugares urbanos”, en *Alteridades*, vol. 20, núm. 39, pp. 81-89, disponible en <<http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v20n39/v20n39a7.pdf>>.
- Lewis, Oscar (1964), *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*, FCE, México.
- Márez Tapia, Miguel Ángel (2011), “Tlatelolco a través de sus objetos: entre la modernidad y el patrimonio cultural”, en *Antropología*, núm. 93, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 52-62, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/download/2714/2616>>. Consultado el 7 de abril de 2016.
- Massolo, Alejandra, y Martha Scheingart (comps.) (1987), *Participación social, reconstrucción y mujer. El sismo de 1985*, México, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia / Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer-El Colegio de México, México.
- Munive, Michelle (2015), “Vulnerabilidad urbana en el Conjunto Habitacional Nonoalco-Tlatelolco, Distrito Federal”, tesis de licenciatura en Geografía, UNAM, México, disponible en <http://oreon.dgbiblio.unam.mx/F/6YE9HAUEFL8SF4N1SPD7PJUGQIEJG-F3MLABAPXVHQGD63VUX35-28691?func=full-set-set&set_number=004022&set_entry=000007&format=999>.
- Ortega Valcárcel, José (2000), *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía*, Ariel, Barcelona.
- Rodríguez Méndez, Juan P. (2013), “Vivienda colectiva en la Ciudad de México de mediados del siglo XX. Estudio de los elementos funcionales de diseño arquitectónico en relación con el entorno inmediato

- desde la teoría de la habitabilidad. Aprendiendo de las unidades Independencia y Nonoalco-Tlatelolco: lecciones para los edificios habitacionales en altura del futuro”, tesis de maestría en Arquitectura, Facultad de Arquitectura de la UNAM, México, disponible en <http://oreon.dgbiblio.unam.mx/F/XGKLAV7GRUP88A7HHXTYTP559C-B66IJERP7SMTAR4YQTFH2EC-22985?func=full-set-set&set_number=003876&set_entry=000002&format=999>.
- Salcido, Iván (2010), *El terremoto de 1985. 25 años en nuestra memoria*, Martín Adame, México.
- Santos, Milton (2000), *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razon y emoción*, Ariel, Barcelona.
- Sánchez, Guillermo (2009), “Origen y desarrollo de la supermanzana y del multifamiliar en la Ciudad de México, en *Ciudades. Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid*, núm. 12, pp. 143-170, disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3213017>>.
- Sánchez, Reyna (2004), *Los símbolos en los movimientos sociales. El caso de Superbarrio*, UAM (Cuadernos del Taller de Investigación en Comunicación Masiva, núm. 49), México.
- Sauer, O. Carl ([1925] 2006), “La morfología del paisaje”, en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 5, núm. 15, pp. 1-21, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/305/30517306019.pdf>>.
- Spencer, Joseph. E., y William L. Thomas (1978), *Introducing Cultural Geography*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- Schteingart, Martha (2001), “La división social del espacio en las ciudades”, en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 19, diciembre, pp. 59-76, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/115/11501902.pdf>>.
- Toscana, Alejandra (2017), “Vulnerabilidad y resiliencia en conjuntos urbanos de la Ciudad de México”, en *Quivera*, año 19, núm. 2, julio-diciembre, pp. 11-34, disponible en <<https://quivera.uaemex.mx/article/view/9748/8055>>.
- Wagner, Philip L. (1994), “Foreword: Culture and Geography: Thirty Years of Advance”, en Kenneth E. Foote, Peter J. Hugill, Kent Mathewson y Jonathan M. Smith (eds.), *Re-Reading Cultural Geography*, Universidad de Texas, Austin, pp. 5-8.

APARTADO IV

PAISAJE, PODER Y RESISTENCIAS

ZONA LACUSTRE DEL SUR DE LA CIUDAD DE MÉXICO: LA CONSERVACIÓN DE UN PAISAJE ÚNICO

Beatriz Canabal Cristianí*
Nemer E. Narchi**

Soy de San Luis Tlaxialtemalco
Hermoso pueblo donde nací
Sus manantiales son un encanto
Sus frescas aguas me hacen feliz
Por los canales corren tranquilas
Muy silenciosas sin descansar
Entre las flores y enramadas
Las aves cantan ¡qué dulce hogar!
Bello vergel son las chinampas
Con hortalizas y flores mil
Sus ilusiones y esperanzas
En ellas forja el petlachil

Fragmento de un poema de don Silviano Cabello, cronista del pueblo de San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco¹

Introducción

En este trabajo se expone la importancia que ha tenido la presencia de los pueblos antiguos que rodearon la cuenca del Valle del México en la conservación de algunas áreas del paisaje lacustre, símbolo de su historia y su cultura. Al mismo tiempo, señalaremos los cambios que ha sufrido y el peligro en que se encuentra esta área declarada por la

* Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

** Investigador, Centro de Estudios de Geografía Humana, El Colegio de Michoacán.

¹ Citado por José Genovevo Pérez Espinosa (2014: 180)

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como Patrimonio Cultural de la Humanidad el 11 de diciembre de 1987, incluyendo el área de chinampas y los monumentos históricos.

El área contemplada en dicha declaratoria comprende parte de los terrenos de los ejidos de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco, que comparten la declaración con el Centro Histórico de la Ciudad de México (International Council on Monuments and Sites [ICOMOS], 1987). De acuerdo con la declaratoria, las chinampas de Xochimilco deben ser conservadas por ser el último reducto de la agricultura lacustre pre-colombina (UNESCO, 1987). No obstante, como hemos manifestado antes (Narchi y Canabal, 2015), las chinampas no sólo son reducto del sistema azteca, pues los habitantes de Xochimilco, a pesar de la erosión socioambiental del lugar, continúan reproduciendo su cultura en torno a la producción chinampera.

El lago de Xochimilco forma parte de los cinco lagos que integraban la cuenca lacustre del Valle de México, a pesar de que actualmente lo compone una limitada red canalera que riega la zona chinampera productiva del norte de la delegación de Xochimilco y el poniente de la de Tláhuac; su superficie abarcaba una parte importante de lo que hoy es Iztapalapa y Coyoacán,

El agua del lago se ha usado para sostener una agricultura con el sistema de cultivo de las chinampas, que son islas producidas de manera artificial por los habitantes originarios de estos pueblos; los canales también sirvieron de vía para transitar hacia diferentes destinos, uniendo a los pueblos de la cuenca.

West y Armillas (1950) hicieron estudios sobre la antigüedad y estructura de la chinampa en Xochimilco, Tláhuac y Mixquic, habiendo encontrado que sí es artificial y que la mayoría de ellas datan de muchos siglos atrás. Todavía en la década de 1980 existía entre los habitantes de Xochimilco una noción profunda de la estructura y arte de hacer chinampas.²

² “Para alzar una chinampa se cortan tiras de césped del tamaño requerido, según las dimensiones de la chinampa... frecuentemente de cinco a diez metros de ancho y hasta cien metros de largo; tres o cuatro tiras semejantes eran movidas como balsas hasta el lugar elegido y, allí se amontonaban de modo que la tira superior emergía ligeramente del agua. Antes de cada siembra se extiende sobre la superficie de la chinampa, suelo nuevo

Xochimilco y Tláhuac eran pueblos de origen prehispánico. Durante la Conquista de México, Hernán Cortés entregó Xochimilco, sus tierras y población a Pedro de Alvarado, permaneciendo con esta posesión hasta su muerte en 1541. Eran zonas muy pobladas y productivas por lo que Felipe II de España impuso la categoría de ciudad al pueblo de Xochimilco en 1559 y fue llamada así “Noble ciudad de Xochimilco”.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, Xochimilco se convirtió en un paseo muy popular para los habitantes de la región y sus canales, que comunicaban esta población con la ciudad de México, fueron escenarios de recorridos de visitantes ilustres hasta 1938 cuando se cegó el Canal de la Viga y los paseos empezaron a realizarse solamente en Xochimilco y su zona chinampera.

La zona sur del Distrito Federal, hoy Ciudad de México, mantiene todavía importantes zonas de reserva ecológica que han servido de sustento a sus habitantes, a partir de la puesta en marcha de diversas prácticas productivas acordes con el medio natural, con las oportunidades de mercado.

Una historia común

La historia de los habitantes de los pueblos originarios del sur de la Ciudad de México ha estado marcada sin duda por su relación con la zona central de la urbe y, actualmente, con la zona metropolitana, de la cual forma parte. Esta relación desigual del centro con su periferia todavía verde y productiva se ha caracterizado por el despojo de su tierra y de su agua por diferentes vías, por la contaminación de sus recursos y por la miopía de sus gobernantes, que sólo han visto en estas zonas espacios “vacíos” proclives a su venta y urbanización sin valorarlos como zonas de recarga del acuífero, espacios verdes y que, además, dan trabajo a su población y producen bienes para los mercados locales.

Entre los efectos más relevantes de la relación de la metrópoli con su entorno natural es que este último ha sufrido un grave deterioro a

construido por cieno del fondo de los canales; al cabo de cinco o seis años la chinampa se asentaba sobre el fondo de la ciénaga; sus fundamentos de materia vegetal se habían descompuesto y formaban una base porosa, permeable. Las medidas de la antigua chinampa eran de 4 x 4, 5 x 5, 7 x 7 y 9 x 9 pies” (Farías Galindo, 1984: 44-45).

pesar de que todavía proporciona beneficios a sus habitantes, como una mejor calidad del aire, la conservación de la flora y la fauna locales, paisajes únicos y de recreación, elementos que en conjunto han constituido el sustrato para el florecimiento cultural de los pueblos antiguos que aquí se asentaron.

Los cambios en estos espacios han sido propiciados en gran medida por políticas públicas que no han contemplado los intereses de los productores ni la importancia productiva y cultural de los espacios rurales sino sólo como zonas de reserva territorial.

Estos pueblos han generado distintas formas de resistencia frente a la constante pérdida de sus recursos que puede implicar, a la larga, la desaparición de su territorio histórico y de una cultura a partir de la cual se han generado conocimientos y una forma característica de producir y de vivir que han permitido que el paisaje xochimilca siga vivo. Estos conocimientos han sido transmitidos de generación en generación y han permitido que al conjunto de sus habitantes se les continúe identificando como pueblos originarios de esta ciudad con una historia y cultura particulares.

El suelo de conservación en la Ciudad de México donde se realizan actividades rurales tenía una extensión de 87 310.78 hectáreas (ha) de acuerdo con el Atlas de Vegetación y Uso del Suelo del Distrito Federal en 2005. A los bosques correspondían 39 713.17 ha, a los matorrales, 429.10 ha, y a los pastizales, 6 613.04 ha, por último, al suelo agrícola correspondían 30 785.28 ha, de las cuales 88.22% correspondía a la agricultura de temporal, mientras que el 11.78% era de riego (Gastelum Lage, 2010: 74-75). Hacia el año 2008, sólo el 26.57% del área de conservación se cultivaba. Esta cifra representaba en 1985 el 37.38% de dicha superficie, por lo que hubo una disminución importante (Programa General de Desarrollo del Distrito Federal, 2007-2012, cit. en Almaguer *et al.*, 2012).

Por sus características morfológicas y geológicas, la zona lacustre constituye una de las más importantes reservas biológicas de la Ciudad de México. Hace menos de 500 años había dos enormes lagos de 350 km², 180 km² de chinampas y 750 km de canales; actualmente sólo quedan 25 km² de chinampas y 170 km de canales.

Sin embargo, la conservación del paisaje lacustre y rural que todavía subsiste en las delegaciones sureñas y del poniente de la Ciudad de México no se concibe sin una producción agrícola adecuada a sus condiciones actuales de fragilidad. Puede decirse que la agricultura en el Va-

lle de México fue una adaptación a la zona lacustre y a las zonas altas, a través del sistema de terrazas para conservar la tierra; ambos sistemas productivos implicaron siempre un gran uso de fuerza de trabajo.

En otro lugar mencionábamos que el mantenimiento de los espacios rurales se relaciona con la posibilidad de que los pueblos antiguos de la Ciudad de México continúen íntegros desarrollando una cultura propia, pero muchos de ellos se han partido por una carretera, por expropiaciones o por otros proyectos.

Es importante reconocer que la conservación de espacios rurales, ocupados o no por labores agrícolas y ganaderas, se relaciona con una cultura muy antigua que permitió la permanencia de los pueblos llamados hoy originarios y que son herederos de los pueblos prehispánicos de origen nahua que poblaron la ribera de los lagos y la zona montañosa que rodea nuestra ciudad.

La agricultura mesoamericana es antigua y respondía a una adaptación al medio ecológico en un complicado territorio; se ha señalado que hubo en el México prehispánico una riqueza y un amplio repertorio de plantas cultivadas que se intercalaban imitando los ecosistemas naturales.

La zona lacustre se ha caracterizado porque ha ofrecido a sus habitantes la posibilidad de seguir dedicándose a esas actividades aún en condiciones muy difíciles, dado el continuo deterioro que han sufrido sus recursos y que ha propiciado que se hayan abandonado muchos cultivos y que la tecnología también se haya ido adaptando a las nuevas condiciones medioambientales.

En esta zona se sigue produciendo maíz y se sigue conservando la producción chinampera de hortalizas y flores de corte, con cambios significativos ya que no se cuenta con el agua suficiente en cantidad y en calidad. Esta actividad se ha desarrollado al lado de formas productivas más intensivas de plantas de ornato en espacios pequeños donde se invierte una mayor cantidad de insumos, como fertilizantes, fungicidas e insecticidas, pues la calidad del agua ha dejado de ser satisfactoria. Se trata de una adaptación tecnológica que se ha experimentado durante siglos permitiendo la permanencia rural urbana de estas zonas con la particularidad productiva que añade al paisaje, unidades familiares de producción de plantas de temporada como la nochebuena.

Una prueba de la continuidad productiva y de la creatividad de los habitantes de esta región lacustre y de sus pueblos aledaños es la cantidad de ferias productivas que se desarrollan a lo largo del año: del ama-

ranto, de la miel, de la nieve, del olivo, del maíz, del dulce cristalizado, de la nochebuena, del conejo, entre otras. Estas ferias se acompañan por un intenso ciclo de fiestas religiosas que colorean con sus danzas, sus portadas de flores y semillas los pueblos, los campos y canales por donde desfilan los mayordomos y sus barrios con sus santos locales, con sus Niños Dios.

Actualmente, y a pesar de la constante expansión de la mancha urbana, la Ciudad de México produce todavía cerca de 50 cultivos comestibles y un sinnúmero de especies de plantas y flores de ornato. Los tres principales cultivos comestibles en cuanto a volumen son el nopal (294 485 t), la avena forrajera (116 473.25 t) y el brócoli (10 360 t). El valor total de la producción agrícola de la Ciudad de México se estimó, para 2010, en 1 378 285 000.00 pesos, apenas 0.45 % del valor total de la producción agrícola del país para el mismo año. Sin embargo, a pesar de un aporte aparentemente pequeño, el 23.41 % de la superficie total del Distrito Federal (149 500 ha) está catalogado como área de uso agrícola, aunque rara vez se siembra más del 70 % de esta superficie (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera [SIAP] de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación [Sagarpa], 2010).

Las delegaciones en las que se conserva la práctica agrícola son, según su superficie sembrada, Milpa Alta (9 420 ha), Tlalpan (7 010 ha), Tláhuac (4 225 ha), Xochimilco (1 647 ha), La Magdalena Contreras (375 ha), Cuajimalpa de Morelos (103 ha) y Álvaro Obregón (97 ha). En cuanto al valor de la producción agrícola, los primeros cuatro lugares están ocupados por Milpa Alta (935 594 000 pesos), Xochimilco (199 757 000 pesos), Tláhuac (145 833 000 pesos) y Tlalpan (88 869 000 pesos). Ponderando el valor total de la producción agrícola, la Ciudad de México generó 273.84 pesos contra cada peso recibido de Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo), Michoacán, que en 2010 registró la más alta producción agrícola del país, generó 39.60 pesos por cada peso recibido de Procampo y el promedio nacional fue de 0.659 pesos generados en contra de cada peso recibido de Procampo (SIAP-Sagarpa, 2010).

Xochimilco y Tláhuac en la zona lacustre constituyen la primera y la segunda delegación con una mayor diversidad productiva: en la primera se detectaron al menos 54 cultivos, y 42 en la segunda delegación. En Tláhuac, el cultivo de maíz y brócoli ocupa el 60 % de la superficie de siembra y cosecha, en cuanto al valor de producción, el brócoli lidera

con 34915509 pesos que representan el 31 % del valor de la producción total. En el caso de Xochimilco, sólo el maíz destaca al ocupar el 38% de la superficie sembrada y cosechada, sin embargo, el cultivo de nochebuena, geranio y rosa suma el 70% (138115960 pesos) del valor de la producción total de los 54 diferentes cultivos que se siembran en la delegación, mientras que la delegación Tlalpan destina el 76.23% de su superficie agrícola al cultivo de avena forrajera con un valor de 18399150 pesos (Gastelum Lage, 2010: 78).

Esta intensa actividad agrícola ha permitido que áreas importantes de la zona lacustre y las montañas del sur de la ciudad permanezcan como áreas verdes, beneficiando a los capitalinos con el aire, el agua, productos locales y espacios de recreación.

La historia

Hoy en día, la ciudad ha perdido gran cantidad de las áreas productivas que alguna vez le permitieron alimentar a la que muchas veces fue la ciudad más poblada del mundo. El avance urbano de la Ciudad de México, aunque marcado en la época colonial por el claro contraste entre la traza urbana prehispánica y la entonces impuesta, no vio mayores cambios sino hasta entrado el siglo XIX.

En aras de obedecer a los nuevos parámetros urbanistas de la modernidad y la revolución industrial, Porfirio Díaz decidió otorgar un sinnúmero de facilidades a la industrialización del país. Las políticas fueron centralistas, lo que implicó una industrialización desde la capital hacia la provincia.

Durante el gobierno de Porfirio Díaz surgieron las compañías papeleras de Loreto y Peña Pobre, así como las industrias madereras, carboníferas y tabiqueras en el sur de la ciudad, resultando con ello una primera explosión en la tasa de deforestación de estas zonas, que habían pasado la época colonial con relativamente poca transformación. Se suma a esta industrialización, una mayor demanda de agua por parte del primer cuadro de la ciudad; en atención a esta demanda se creó el acueducto de Xochimilco, una estructura de 23 kilómetros de largo que culminaría en la casa de bombas de la Colonia Condesa. Paradójicamente, este primer cuadro de la ciudad sigue sufriendo de las inundaciones que provienen de la destrucción de la traza urbana prehispánica formada por diques, canales, calzadas y albarradones.

Comenzó la construcción del Gran Canal del Desagüe como una ampliación del Tajo de Nochistongo y se aceleró el desecado de los canales, chinampas y tierras agrícolas más próximas al primer cuadro de la ciudad.

Las obras urbanas se conservaron hasta que la ciudad sufrió otra gran inundación y se trazó el plan para construir el drenaje profundo, cuyo objeto final fue la total desecación de la zona lacustre.

Esta obra y sus resultados permitieron una mayor infraestructura urbana, ahora necesaria por la transición demográfica del país a causa de la aceleración económica en el periodo conocido como el “milagro mexicano” en las décadas de los años cincuenta y sesenta. En este periodo por primera vez, la población urbana rebasó a la rural. La transformación de la ciudad ahora demandaba mayores y mejores sistemas de transporte público; la instalación de un tren subterráneo, el Sistema de Transporte Colectivo Metro, demandaba ya la desecación de la zona.

El sistema de distribución de alimentos que iba desde Xochimilco hasta la calle de Roldán por el Canal de la Viga y lo que ahora se conoce como Av. Congreso de la Unión quedó fracturado. Las trajineras ya no pudieron llevar sus productos hasta los mercados de Jamaica y la Merced, y ante la lógica urbana de estos tiempos este transporte quedó obsoleto. Se comenzó a pensar que la ubicación del mercado de la Merced carecía ya de sentido. Una década después se trazó el proyecto de la Central de Abastos, para el que se destinó una zona que había sido originalmente de agricultura chinampera, en el otrora señorío de Iztapalapa. La Merced perdió entonces su papel de centro de acopio de la producción agrícola del país y también perdió su carácter de centro mayorista.

Casi al unísono y con motivo de las Olimpiadas de 1968, la zona sur de la ciudad, zona hasta entonces ejidal y productiva, comenzó a ser urbanizada para la construcción de la infraestructura que albergaría los juegos olímpicos. La traza del Periférico, desde Ciudad Universitaria hasta el canal de Cuemanco, dio a luz no solamente a la pista de canotaje Virgilio Uribe, sino a una serie de áreas nuevas con gran equipamiento urbano. Las exhaciendas de Coapa, San Juan de Dios y el ejido de los Culhuacanes quedaron fraccionados y listos para convertirse en zonas residenciales a costa de la capacidad de autosustento de la ciudad. En este último ejido, irónicamente, nunca se pagó a los ejidatarios la indemnización por la expropiación de sus tierras y, más allá de toda proporción lógica, se decidió asentar en ejidos otrora productivos y ena-

jenados de manera poco clara a la Secretaría de la Reforma Agraria, en honor a la revolución que la vio nacer.

Entre 1940 y 1975, el crecimiento de la mancha urbana ocurrió en un 47% sobre tierra comunal y ejidal, tierra que sirvió a la construcción de fraccionamientos promovidos por empresas privadas. Las expropiaciones hasta los años 90 en la entidad, ascendieron a 419 de las cuales, 107 se aplicaron sobre tierras ejidales, una tercera parte de las cuales se dedicaron a usos urbanos de interés privado. De los ochenta ejidos dotados originalmente en la Ciudad de México, en 1991, sólo permanecían 26, 37 habían desaparecido y 17 se ocupaban parcialmente en actividades urbanas. Así, hacia 1991, sólo quedaban en la Ciudad de México 32 mil hectáreas para usos agropecuarios y silvícolas, y la cuenca perdió en los últimos 50 años el 80 % de sus espacios cubiertos por vegetales. Casi la mitad del crecimiento urbano de la entidad se dio en las últimas décadas en forma irregular ocupando terrenos de origen ejidal y comunal (Canabal, Torres y Burela, 1992).

En otro lugar mencionábamos que el mantenimiento de los espacios y sus paisajes rurales se relaciona con la posibilidad de que los pueblos antiguos de la Ciudad de México pudieran continuar íntegros desarrollando una cultura propia, pero que muchos de ellos se han partido por una carretera, por expropiaciones o por otros proyectos. Otros pueblos han resistido y continúan con sus prácticas agrícolas y pecuarias; “realizan sus fiestas tradicionales con la elaboración de los productos alimenticios y artesanales que los caracterizan” (Canabal, 1997: 51)

Las políticas urbanas

Los proyectos y la política urbana han permitido la invasión y el crecimiento incontrolado de la ciudad. Las zonas campesinas de la Ciudad de México se han percibido como áreas vacías y anacrónicas que no había que conservar sino para la expansión del capital inmobiliario y el equipamiento urbano. Se han abierto caminos para la construcción y la entrada de materiales y servicios urbanos en zonas de cultivo.

Se han realizado expropiaciones sobre importantes áreas de conservación y de cultivo como la realizada en el ejido de Xochimilco, afectando más de mil hectáreas de cultivo en una zona donde se inundaron importantes vestigios arqueológicos. En términos generales, las expropiaciones han afectado la propiedad social en la Ciudad de México. En-

tre 1940 y 1975, el crecimiento de la mancha urbana ocurrió en un 47 % sobre tierra comunal y ejidal, tierra que sirvió a la construcción de fraccionamientos promovidos por empresas privadas. Las expropiaciones hasta los años 90 en la entidad, ascendieron a 419 de las cuales, 107 se aplicaron sobre tierras ejidales, una tercera parte de las cuales se dedicaron a usos urbanos de interés privado. De los ochenta ejidos dotados originalmente en la Ciudad de México, en 1991, sólo permanecían 26, 37 habían desaparecido y 17 se ocupaban parcialmente en actividades urbanas. Así, hacia 1991, sólo quedaban en la Ciudad de México 32 mil hectáreas para usos agropecuarios y silvícolas, y la cuenca perdió en los últimos 50 años el 80 % de sus espacios cubiertos por vegetales (Canabal, 1997).

A esta expansión urbana sin control ni planeación abonó una política agrícola que no estimulaba la producción de granos básicos ni a los agricultores urbanos o periurbanos y una política urbana que no generaba límites al crecimiento urbano que se realizaba en zonas protegidas, en reservas ecológicas y en ejidos y comunidades dedicadas a las actividades rurales.

Casi la mitad del crecimiento urbano de la entidad se dio en las últimas décadas en forma irregular, ocupando terrenos de origen ejidal y comunal. Se desplazó a la fuerza de trabajo que se ocupaba en la agricultura hacia otras actividades.

Otra manera en la que los pueblos originarios, que todavía conservan espacios que pueden considerarse rurales, pierden la posibilidad de continuar con su vida campesina ha sido la expansión de los asentamientos irregulares sobre las zonas de conservación.

De acuerdo con cifras de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda del Gobierno del Distrito Federal, en sólo dos años –de 2005 a 2007– se produjeron 151 invasiones nuevas en las áreas protegidas. Esa misma dependencia tenía ya identificados 300 asentamientos irregulares en Xochimilco antes de 2005, que se incrementaron en 2007 a 451 en zonas de conservación (Notimex, 2007). Los datos oficiales para 2010, indicaban que 178 de las 2 522 ha que comprendían el área natural protegida de esa demarcación, estaban ocupadas por invasores (Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial [PAOT], 2010).

La PAOT advirtió que las áreas naturales de Xochimilco y Tláhuac estaban en riesgo, debido a problemas como el de la contaminación ambiental y los asentamientos humanos irregulares (PAOT, 2010).

De proseguir el crecimiento desmedido e irregular de los centros de población y de los asentamientos humanos irregulares se afectará no sólo la riqueza biológica de zonas de alto valor ambiental, sino también algunos procesos ecológicos que son vitales para el mantenimiento de la Ciudad de México (PAOT, 2008: 58).

En 2010 se realizó un estudio sobre el ordenamiento, control y tratamiento integral de los asentamientos humanos irregulares, ubicados en suelo de conservación de la Ciudad de México, en donde se detectaron 835 asentamientos. En Xochimilco, tercera delegación con mayores superficies de zonas de conservación (10 012 ha), se detectaron 300 asentamientos irregulares que constituyeron el 36% de todos los registrados en la Ciudad de México. Estos asentamientos se encuentran dispersos y con un nivel de conurbación alto y se localizan en la zona de la montaña de Xochimilco y en la zona chinampera (PAOT, 2010).

En el caso de Tláhuac, también de la zona lacustre, en el año 2009 se detectaron 91 asentamientos irregulares en 404 hectáreas afectando zonas de conservación, tanto en la zona chinampera de San Pedro Tláhuac y San Andrés Mixquic como en la zona alta de Santa Catarina que colinda con la delegación de Iztapalapa. Tláhuac es la cuarta delegación de la Ciudad de México con más superficie de suelo de conservación por lo que se prevé que el daño ambiental sea severo en los próximos años (PAOT, 2010).

Expansión urbana

Así, la mancha urbana no ha dejado de crecer a pesar de las leyes y de funcionarios nuevos. Se ha promovido una urbanización malentendida que ha pretendido terminar con los vestigios de “lo rural”, que no se ha concebido como un componente importante de la sobrevivencia de la metrópoli.

Este crecimiento urbano incontrolado ha determinado el avance del deterioro del entorno medioambiental de los pueblos antiguos y de sus espacios de cultivo. Se ha propiciado sin respetar las limitaciones legales que protegen las zonas de conservación ecológica en beneficio del capital inmobiliario y del capital político de los gobiernos y de partidos con una estrategia clientelar que ofrece tierra de vivienda y servicios a los nuevos colonos.

El agua, como bien limitado, va escaseando debido a que se extrae más de lo que se filtra pues se han reducido las áreas disponibles para la recarga del acuífero; se perciben también hundimientos, inundaciones, plagas, escasez del líquido, agua de menor calidad, terrenos llenos de cascajo y basura en un ambiente de contaminación generalizada.

En primer lugar, se han afectado los espacios naturales que son importantes para que se realicen las actividades rurales, pero también para que los núcleos urbanos tengan espacios verdes de recreación, puedan obtener productos cercanos y de temporada, alimenticios, medicinales y de ornato y, sobre todo, para que se alimenten los mantos freáticos.

El agua transparente que surgía de los manantiales de la zona lacustre se entubó para calmar la sed de los capitalinos, que le regresaron a esta región, a cambio, aguas residuales para que los canales no se secaran. Aun así, la zona lacustre no ha sido respetada por las ocupaciones habitacionales que vierten sus desechos sobre el agua, ya de por sí contaminada.

Ésta es la problemática que viven Xochimilco y Tláhuac, una delegación donde también la mancha urbana ha crecido sobre las tierras ejidales; en los últimos 30 años, los ejidos Zapotitlán y San Francisco Tlaltenco, en particular, se han fraccionado progresivamente para integrarse al área urbana que crece desde Iztapalapa, con la Avenida Tláhuac como eje vial. Se ha impulsado la regularización de la tierra invadida por lo que los terrenos de cultivo se han reducido, a lo que se añadió la construcción de la línea 12 del metro con vastos talleres en zonas ejidales y de cultivo que son zonas con una importante función ecológica (Canabal y Villarreal, 2012).

Ante un crecimiento natural y social de población desmesurado (Tlalpan creció 11 veces entre 1950 y 1980, Magdalena Contreras, siete veces, Xochimilco, cinco veces, Milpa Alta, tres veces) los espacios dedicados a la producción agrícola se fueron reduciendo y crecieron la especulación de suelo rural que se transformaba en urbano y el mercado inmobiliario.

Aun así, en 1995, todavía Milpa Alta conservaba el 37.51% de su territorio para usos agrícolas, el 43.69% para usos forestales, el 14.88% en pastizales y sólo el 3.47% para usos urbanos (Consejos Comunitarios de Desarrollo Urbano y Rural, 1995). En Tláhuac y Xochimilco se conservaba una superficie agrícola de 4 096 ha y de 2 911 ha, respectivamente.

El suelo de conservación en la Ciudad de México donde se realizan actividades rurales tenía una extensión de 87310.78 ha de acuerdo con el Atlas de Vegetación y Uso del Suelo del Distrito Federal en 2005. A los bosques correspondían 39713.17 ha, a los matorrales, 429.10 ha, y a los pastizales, 6613.04 ha, por último, al suelo agrícola correspondían 30785.28 ha, de las cuales 88.22% correspondía a la agricultura de temporal, mientras que el 11.78% era de riego (Gastelum Lage, 2010: 74-75). Hacia el año 2008, sólo el 26.57% del área de conservación se cultivaba. Esta cifra representaba en 1985 el 37.38% de dicha superficie, por lo que hubo una disminución importante (Programa General de Desarrollo del Distrito Federal, 2007-2012, cit. en Almaguer *et al.*, 2012).

En la Ciudad de México “se localizan todavía 49 poblados rurales y existía una población de corte rural de cerca de 700 mil habitantes de los 2.2 millones en el suelo de conservación. Así mismo, las siete delegaciones con actividades rurales cuentan en su conjunto con 188 organizaciones económicas de productores” (Gastelum Lage, 2010: 75).

Los habitantes del medio rural urbano

Exponemos a continuación la opinión de algunos productores originarios del pueblo de Mixquic, con una importante tradición productiva y religiosa. Estos productores tienen un gran conocimiento de la zona, de sus recursos y de su actividad, que les ha sido heredado por muchas generaciones. Manifestaron añoranza por sus espacios verdes y el agua que brotaba de sus manantiales:

Yo puedo mostrar fotografías de lo que fue Mixquic en 1945, nosotros teníamos tres manantiales, todo el pueblo de alrededor era pura agua, puros canales y agua limpia que corría, pero aquí hay unos cerros y nos hicieron unos pozos y se llevaron toda nuestra agua, nos absorbieron, secaron todos los manantiales y ahora te puedo mostrar calles aquí en Mixquic como están bien quebrantadas, ya está afectando la falta de agua porque este pueblo fue construido prácticamente sobre el agua.

[...] Ya también el agua ya no alcanza y, luego, en tiempo de secas en la Ciudad de México, pues el agua de la llave no cae, cuando antes había agua constante en colonias. [...] La calidad del agua no ha cambiado, pero sí nos las han ido racionando más, sí, más cada vez, por ejemplo, antes de

que tuviéramos la Línea Dorada [12 del metro] de aquí hasta Tlaltenco más o menos teníamos un buen abasto, pero llegó la Línea Dorada del metro y empezaron a racionárnosla más pues... va extendiéndose la mancha urbana (G. R. Pineda, comunicación personal, 2013).

Los productores entrevistados valoran a la agricultura como dinamizadora de la economía regional y como generadora de empleos en la zona, tanto para las familias que siguen siendo la fuerza de trabajo más utilizada como para jornaleros que provienen de otros estados del país:

De hecho, el 70% de la población se puede decir que es campesino, además nos hemos dado cuenta que la economía de Mixquic la mueve el campesino, cuando nos va bien, hasta el que vende pepita vende y cuando nos va mal, me dicen los carniceros, no vendo. Entonces, el campo es el que mueve la economía, con la venta del romero, remodelamos nuestras casitas y el albañil tiene trabajo, vamos con el herrero si nos faltan unas ventanas, el herrero tiene trabajo, que nos falta una ropita, vamos y nos compramos y hasta el que vende ropa. Esto es toda una cadenita que necesitamos de todos, pero sí, la mayoría es lo que mueve el campo.

[...] Aquí Mixquic la agricultura es una fuente de empleo porque viene gente de Puebla, de Veracruz y se les brinda trabajo, además que utilizamos la mano de obra de aquí del pueblo. Si yo, por ejemplo, no tengo nada que hacer, si me alquila el señor, pues le voy ayudar y en épocas de diciembre hasta nuestras familias le entran, nuestras hijas, nuestras hermanas, todos vamos a hacer la unidad para juntar y se queda la economía en la misma familia (G. Peña García, comunicación personal, 2013).

Los productores entrevistados pertenecen a la asociación de productores del pueblo de San Andrés Mixquic que tiene 800 integrantes, provenientes de Puebla, de Veracruz y de Mixquic. Representa a ejidatarios, pequeños propietarios, arrendatarios y jornaleros.

Los productores que continúan con su actividad y que se han especializado en ella, tanto por las enseñanzas que heredaron de sus abuelos y de sus padres como por la experiencia que han acumulado en estos años de agresión continua a los espacios agrícolas, desean continuar con su actividad. Rescatamos dos opiniones:

Nosotros nos hemos aferrado a la tierra porque es algo que se va transmitiendo de generación en generación y la tierra es tan noble que la hemos explotado, la hemos pues hasta maltratado y nos ha dado de comer y es una

actividad que, por ejemplo, yo les decía, hay gente que tiene la oportunidad que es profesionista y se sigue dedicando a la siembra, porque de ahí nos forjó, de ahí nos va forjando (G. Peña García, comunicación personal, 2013).

Bueno, ya estoy grande y soy de la mentalidad que si yo dejo de sembrar no creo que me falte para comer, pero yo sí me voy a acabar, me voy a quedar quieto y pues lo que has hecho de tantos años, te gusta y hasta que se pueda. Yo por ejemplo, el día que no me suba a mi tractor y ande trabajando pues como que me falta algo, es lo mismo que si a un deportista o a un futbolista le escondieras su balón, entonces pues por esa razón sigo sembrando y pues algo que te gusta lo haces hasta que se pueda (G. R. Pineda, comunicación personal, 2013).

El límite xochimilca quedó manifiesto con el movimiento social contra el plan de rescate ecológico del gobierno de Camacho Solís en la capital; fue, sin duda, un movimiento de importantes aprendizajes

Los gobernantes no han tenido la visión de apoyar suficientemente la agricultura en la ciudad, que bien llevada puede ofrecer productos frescos a los mercados locales, ingresos y empleo a los habitantes, aunque los xochimilcas dicen que siempre “le han buscado la forma” y ahora experimentan nuevas formas productivas más amables con el medio ambiente.

Hay muchas propuestas y deben ser atendidas por una política pública que reconozca el valor cultural de estos espacios verdes productivos y de la práctica de estos cultivadores, que han sido por siglos muy creativos y se han sabido adaptar a los cambios que les ha impuesto su relación desventajosa con la ciudad.

En términos de política urbana hacia las zonas rurales y en particular hacia la zona lacustre se necesitan tres acciones inmediatas, que requieren de recursos considerables por parte de los gobiernos local y federal:

- Suspender drásticamente la urbanización en la chinampería.
- Introducir sistemas domésticos de tratamiento en las descargas residuales.
- Aumentar el volumen de agua en los canales.

Los pueblos todavía agrícolas de la ciudad muestran que de seguir así perecerán, pero también las zonas de filtración del agua en los cerros y bosques que bordean a la ciudad y, por supuesto, perecerá el

paisaje lacustre único de los pueblos de Xochimilco y Tláhuac con la flora y fauna que lo caracterizan. A su vez, se afectará también la ciudad capital si no se toman medidas radicales para detener la expansión de los asentamientos en zonas frágiles, si no se reforesta con especies endémicas, si no se cuidan los cerros que alimentan el acuífero, si no se reconoce a los verdaderos productores, si no se les apoya para un cambio tecnológico que ya es urgente.

La aplicación de esquemas eficientistas para valorar la producción de la pequeña agricultura campesina ha llevado a que los agricultores de pocos recursos abandonen sus prácticas sustentables, estimulados por la comercialización de la producción agrícola y el dominio de técnicas agrícolas modernas.

Xochimilco: generación y manejo de un espacio a conveniencia de pocos

Ya antes (Narchi y Canabal, 2015) hemos presentado el manejo actual de Xochimilco como el producto de políticas neoliberales que, junto con un ejercicio diferenciado de poder político, buscan legitimar la explotación de los recursos de la zona por medio del manejo de un discurso que construye y deifica una sola representación alrededor de “lo que es” y “para qué sirve” la aún suburbana zona sur de la ciudad de México.

La manera en que se construye un discurso de este tipo, junto con un discurso paralelo de los modos en que se puede aprovechar la naturaleza, genera un espacio que ni es turístico, ni es agroindustrial, ni obedece a los cánones esperados para un sitio que es patrimonio mundial. Estamos convencidos de que en este espacio reinan la exclusión, el despojo y la sumisión.

Mediante la puesta en marcha de servicios turísticos que tienen por principal finalidad navegar los canales para permitir a los paseantes beber y oír música mientras pasean se excluye cualquier otra posibilidad de uso del espacio turístico.

Recientemente (Revollo-Fernández, 2015), se ha discutido del poder económico que Xochimilco alberga como potencial sitio de observación de aves, calculándolo en una derrama económica directa de 2836 a 4000 dólares por hectárea. Sin embargo, por cuestiones de ruido, la puesta en práctica de ésta y otras actividades ecológico-culturales no pueden rivalizar con el “turismo de siempre”.

Cuando tanto el visitante foráneo como la propia ciudadanía oriunda de la Ciudad de México se ven desprovistos de información que explique la compleja diversidad biológica, ecológica, agrícola y cultural del lago de Xochimilco y sus pueblos circundantes, éstos quedan también excluidos de las posibilidades de apoyar mediante el consumo prácticas económicas y maneras de concebir el espacio lacustre del sur de la Ciudad de México en modos alternativos.

Las estimaciones que presentan a la producción de comida en la zona chinampera como insignificante se basan en los cálculos de Sanders (1957), que subestiman la producción de comida en unos 3000 kilogramos de maíz por hectárea, asumiendo que la chinampa sólo produce maíz. Sin embargo, al ser un policultivo, la cantidad de comida producida por unidad de área es al menos el doble (Narchi y Canabal, 2015), unos 6000 kilogramos de comida vegetal por hectárea, cuando menos, cantidad a la que hay que sumar la producción potencial de proteína animal, proveniente de aves, patos, reptiles e insectos (Rojas y Pérez, 1998). Al no contar con espacios culturales adecuados para que la ciudadanía nativa y exógena conozca las particularidades del sistema chinampero y su gastronomía, se despoja a las personas de bienes gastronómicos exclusivos y, a la vez, de una producción alimentaria económica.

La falta de conciencia y la poca concientización acerca de la riqueza biológica y alimenticia del lugar, así como del potencial productivo del agrosistema chinampero, sumadas a la pobre calidad del agua y la enorme cantidad de descargas registradas y clandestinas, han hecho que las autoridades prefieran dar subsidios para la construcción y mantenimiento de invernaderos. Muchos de estos invernaderos se instalan directamente encima de las chinampas, uno de los agrosistemas más productivos y sustentables que ha conocido la humanidad. En ocasiones, dado el abandono y/o deterioro de ciertas zonas otrora productivas, la chinampa se utiliza como base de nuevas casas habitación, expandiendo la zona urbana de la Ciudad de México a costa de la tierra de uso agrícola. A través del tiempo, el abandono de las técnicas chinamperas despoja a los habitantes de la Ciudad de México de sus áreas verdes, biodiversidad, servicios ambientales y comida originaria.

Aunado a ello y mientras crece la mancha urbana, se despoja a las generaciones futuras de la oportunidad de convivir con la naturaleza. Este punto no debe de tomarse a la ligera, pues al perder espacios verdes, la juventud es más propensa tanto a ser obesa y sedentaria, como a

presentar ligeras psicopatías como aquellas relacionadas con el déficit de atención (Louv, 2008).

En una reflexión paralela a la del capitalismo del caos; en donde el capital genera sus propias crisis para aprovechar éstas y resurgir más fuerte (Fletcher, 2012), vemos que el poder político juega un papel importante en la generación de un espacio turístico y de importancia ecológica en el lago de Xochimilco.

El caso de la zona lacustre del sur de la Ciudad de México, que a primera vista da la impresión de estar mal manejada y desaprovechada, puede considerarse como un espacio incompleto, que ni es agrícola, ni es turístico y que tampoco se termina de urbanizar, ni se protege cabalmente. Esto no es porque las políticas públicas sean imperfectas y/o los tomadores de decisiones no tengan una opinión robusta e informada. Al contrario, lejos de representar, volver a reconstruir o preservar el carácter biocultural de la zona lacustre del sur de la Ciudad de México, este tipo de proyectos está dirigido a desenganchar a los visitantes y a las comunidades locales de su paisaje, su conocimiento ecológico, sus bienes culturales y cualquier posibilidad de síntesis biocultural. Quienes fungen como planeadores, implementadores y manejadores de la zona lacustre del sur de la Ciudad de México son profesionales que saben muy bien lo que están haciendo, a pesar del carácter perjudicial y violento de sus acciones (Ascher, 1999), y lo que están haciendo es generar un espacio incompleto con el fin de lucrar al máximo en todas direcciones con la protección ecológica, la venta de invernaderos, sistemas de riego y semilla, la generación de asentamientos irregulares para posteriormente dotar de servicios y generar la subsecuente especulación inmobiliaria y el ulterior colapso administrativo de la zona de reserva biocultural más importante del sur de la Ciudad de México.

Este modo de generar espacios incompletos, a partir del ejercicio de un poder que a la distancia parece ingenuo y que después de un análisis más delicado se presenta como una sutil tiranía, mantiene en constante sumisión no sólo a los habitantes del sur de la Ciudad de México y/o a los menos de 6000 chinamperos todavía activos en el agro xochimilca, sino a todos los habitantes de la región, pues condiciona en el largo plazo la viabilidad ecológica de la zona a la voluntad de unos pocos que prefieren el lucro inmediato a la estabilidad y desarrollo de una buena cantidad de personas, con base en la generación de espacios turístico-ecológicos que propicien la equidad social, la justicia ambiental y la sustentabilidad ambiental.

La moneda está en el aire. Si la ciudad y, sobre todo, si sus gobernantes no son sensibles acerca de los beneficios ambientales, económicos y culturales que implica la reformulación de la zona lacustre del sur de la Ciudad de México en un nuevo tipo de espacio, cuya planeación sea integral y consciente y cuya apropiación por parte de la ciudadanía se promueva en los nuevos términos de este espacio, la ciudad toda no podrá ser sostenible a largo plazo (véase las fotografías en el anexo al final de este libro).

Bibliografía

- Almaguer Vargas, Gustavo, Alma Velia Ayala Garay, Rita Schwentehausen Rindermann, y Dora María Sangerman-Jarquín (2012), “Rentabilidad de hortalizas en el Distrito Federal”, en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 3, núm. 4, julio, pp. 643-654, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/2631/263123209002.pdf>>.
- Canabal Cristiani, Beatriz (1997), *Xochimilco, una identidad recreada*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México.
- ____ (2013), “Los actores del agua. Cultura y resistencia entre los pueblos lacustres de la Ciudad de México”, en *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, año 14, núm. 27, pp. 159-176.
- Canabal Cristiani, Beatriz, Pablo Alberto Torres Lima, y Gilberto Burela Rueda (1992), *La ciudad y sus chinampas. El caso de Xochimilco*, UAM-Xochimilco, México.
- Canabal Cristiani, Beatriz, y Diana Rebeca Villarreal (2012), “Entre chinampas, humedales y la Línea Dorada del metro”, en *La Jornada Ecológica*, número especial, 28 de mayo, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2012/05/28/eco-j.html>>.
- Canabal Cristiani Beatriz, y Nemer E. Narchi (coords.) (2014), *El agua en los pueblos del sur de la Ciudad de México*, UAM-Xochimilco / Plaza y Valdés, México.
- Comisión Coordinadora para el Desarrollo Rural (1995), *Diagnóstico de la delegación Tláhuac*, Comisión Coordinadora para el Desarrollo Rural, México.
- Farías Galindo, José (1984), *Xochimilco*, Departamento del Distrito Federal, México.
- Fletcher, Robert (2012), “Capitalizing on Chaos: Climate Change and Disaster Capitalism”, en *Ephemera. Theory & Politics in Organization*, vol. 12, núms. 1/2, pp. 97-112, disponible en <<http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/12-1fletcher.pdf>>.

- Gastelum Lage, Jesús (2010), *Agricultura y desarrollo rural en el Distrito Federal*, Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), Gobierno del Distrito Federal, México.
- International Council on Monuments and Sites (1987), *World Heritage List Advisory Board Evaluation*, núm. 412, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), París.
- Louv, Richard (2008), *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books, Nueva York.
- Narchi, Nemer E., y Beatriz Canabal Cristiani (2015), "Subtle Tyranny. Divergent Constructions of Nature and the Erosion of Traditional Ecological Knowledge in Xochimilco", en *Latin American Perspectives*, vol. 42, núm. 5, pp. 90-108.
- Notimex (2007), "Alertan sobre invasión de zonas protegidas en Xochimilco", en *El Universal*, 11 de agosto, consultado en mayo de 2011, disponible en <<https://archivo.eluniversal.com.mx/notas/442392.html>>.
- Parsons, Jeffrey (1976), "The Role of Chinampa Agriculture in the Food Supply of Aztec Tenochtitlan", en Charles Cleland (ed.), *Cultural Change and Continuity. Essays in Honor of James Bennett Griffin*, Academic, Nueva York, pp. 233-257.
- Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial (PAOT) (2008), "Estudio sobre la zona chinampera y demás afectadas de las delegaciones Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta por la proliferación de asentamientos humanos irregulares en materia de afectaciones al medio ambiente y el ordenamiento territorial", Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial, México, consultado el 12 de mayo de 2012, disponible en <<http://centro.paot.org.mx/documentos/paot/estudios/EOT-01-2008.pdf>>.
- Revollo-Fernández, Daniel Alfredo (2015), "Does Money Fly? The Economic Value of Migratory Birdwatching in Xochimilco", en *Modern Economy*, vol. 6, núm. 6, pp. 643-663, disponible en <https://www.scirp.org/pdf/ME_2015060815232927.pdf>.
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (2010), Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, consultado el 13 de septiembre de 2013, disponible en <<https://www.gob.mx/siap>>.
- SEDEREC (2010), Programa de Desarrollo Agropecuario y Rural en la Ciudad de México, en *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 10 de febrero, Gobierno del Distrito Federal.
- UNESCO (1987), "Report of the World Heritage Committee", Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Eleventh Session, UNESCO Headquarters, 7-11 de diciem-

bre, París, disponible en <<https://whc.unesco.org/archive/repcom87.htm>>.

West, Robert C., y Pedro Armillas (1950), “Las chinampas de México: poesía y realidad de los jardines flotantes”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 150, pp. 165-182.

Entrevistas

Peña García, Guillermo, comunicación personal, 2013.

Pineda, Guillermo Raúl, comunicación personal, 2013.

NUEVAS TERRITORIALIDADES EN CUETZALAN, PUEBLA: ALIMENTACIÓN, CULTURA Y BIODIVERSIDAD

Blanca Olivia Acuña Rodarte*

Yolanda Massieu Trigo**

Introducción

Este volumen se dedica a la cuestión del espacio y los paisajes como tema de los estudios sociológicos, se habla de que “la sociología se ha ocupado tanto del espacio material como del espacio simbólico y ha considerado cómo se adaptan los espacios a los seres humanos tanto como los seres humanos a los espacios”. En el caso que tratamos, además de adaptación al espacio, los pueblos nahua, totonaco y mestizo resisten y se organizan para defender un territorio en disputa. Estas formas de apropiación y recreación del espacio y el paisaje se enfrentan a la nueva manera de despojo y cercamiento de los territorios por medio de megaproyectos, por lo que no sólo hablamos de construcción social del espacio, sino de apropiación, recreación, defensa y resistencia.

En el presente texto buscamos aportar a la reflexión sobre las luchas por la defensa del territorio, concentrándonos en el caso de Cuetzalan, Puebla. Partimos de que estos movimientos se han generalizado en años recientes en el país, debido a que los capitales actúan cada vez con mayor agresividad para adueñarse de los recursos naturales y sociales de distintos territorios. Cuetzalan y la Sierra Norte de Puebla poseen agua, minerales y paisajes que pueden ser explotados rentablemente

* Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

** Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

por capitales privados, por lo que han sufrido diversas intervenciones externas que amenazan sus recursos naturales y modo de vida.

Consideramos que el éxito relativo de la defensa territorial en Cuetzalan se ancla en la memoria colectiva. Ello se manifiesta en prácticas concretas como el ordenamiento territorial (valioso instrumento jurídico), el Consejo Tiyat-Tlali (que amplía regionalmente la defensa sobre la base de la organización) y el Kuojtakiloyan (“monte donde producimos”, auténtica innovación de uso sustentable del territorio). Es así como aparece aquí el *multiversum*, es decir, nos encontramos frente a propuestas y estrategias alternativas al modelo hegemónico de explotación de los recursos naturales. Es así como en Cuetzalan se han reinventado la ruralidad, las identidades originarias y las formas de apropiarse del entorno como elementos esenciales de la defensa territorial.

En el texto abordamos tres aspectos que consideramos fundamentales para entender la disputa: el proceso de elaboración del ordenamiento territorial autogestivo en Cuetzalan, aprobado en 2010; la pérdida de autosuficiencia alimentaria, y la conservación de la biodiversidad. Consideramos que el análisis de estos aspectos contribuye a entender la compleja dinámica que va constituyendo un territorio a través de las prácticas políticas, sociales y culturales de los habitantes. Los procesos recientes en Cuetzalan son importantes porque representan la posibilidad de que sean los propios habitantes de un territorio biodiverso y rico en minerales y agua los que decidan su destino y puedan conservar dichos recursos.

La investigación para elaborar este texto comprendió tanto búsquedas de información electrónica, estadística y documental como entrevistas de campo. En cuanto a estas últimas, se realizaron como parte de dos proyectos: las entrevistas realizadas en diciembre de 2014 se llevaron a cabo por un equipo de investigación integrado por Yolanda Castañeda, Arcelia González, Francisco Ávila y Yolanda Massieu, con financiamiento de la Red Temática de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología del Programa de Mejoramiento de Profesorado de la Secretaría de Educación Pública. La entrevista al responsable de desarrollo rural del municipio se hizo en enero de 2015 como parte del proyecto de tesis de doctorado en Ciencias Sociales del Colegio de Michoacán de Olivia Acuña.

Consideraciones teóricas: espacio, paisaje y territorialidad

Para las ciencias sociales, el estudio de la relación naturaleza-sociedad ha representado siempre un problema de carácter metodológico y epistemológico, pues la complejidad y diversidad en que los espacios físicos y sociales se entrelazan dificulta su aprehensión e interpretación. Desde la geografía, espacio y territorio fueron considerados tradicionalmente como sinónimos, referidos generalmente a la dimensión física. Desde la economía estos conceptos fueron delimitados a la idea de región, cayéndose en el error de considerar a ésta como una entidad preexistente a la práctica social, neutra y homogénea (Ramírez Velázquez, 1996: 64). Dominados por el estructuralismo, sociología y economía minimizaron la presencia social en los territorios estudiados, siendo Anthony Giddens quien plantearía, entre otras cosas, que el tiempo y espacio son inherentes a la construcción de la interacción social y parte constitutiva de las relaciones sociales (Ramírez Velázquez, 1996: 68).

Al paso del tiempo, el énfasis que adquirieron los estudios sobre el territorio comenzaron a crear lo que se ha llamado el “giro geográfico”, es decir, una nueva propuesta conceptual sobre el espacio y el territorio, un esfuerzo por vincular a las ciencias sociales con la geografía. Desde corrientes de la geografía humanista, social y crítica, el territorio se consideró como “una interrelación dialéctica, es decir, como producto y condicionante de las relaciones sociales” (Rodríguez *et al.*, 2010: 20-21). Es decir, queda superada la idea anterior de concebir el territorio como un contenedor estático de la sociedad.

Diversos autores, posicionados en la perspectiva del territorio como una expresión de la experiencia de los individuos, desarrollaron importantes ideas sobre el espacio vivido, esto es, el espacio social, el territorio, definiéndose éste como “una proyección del grupo social, de sus necesidades, su organización del trabajo, su cultura y sus relaciones de poder sobre el espacio”. En ese sentido es que Giménez (2001: 6) nos plantea que el espacio es “una porción cualquiera de la superficie terrestre considerada antecedentemente a toda representación y a toda práctica”, y de esta forma se configura lo que el mismo autor señala como la “territorialidad”, es decir, un proceso de apropiación del espacio marcado por los conflictos e intereses de los grupos de poder. Recientemente, Porto-Gonçalves y Betancourt (2016) proponen la noción de dinámica socioespacial para superar la dicotomía espacio-tiempo y

abordar el estudio de los territorios sin separar su historia, economía y cultura del entorno físico-geográfico y natural. Desde estas aportaciones, nos preguntamos ¿qué nuevas territorialidades se han configurado en Cuetzalan, Puebla? ¿Cómo inciden las políticas agrícolas, alimentarias y sociales para transformar el territorio y la territorialidad en este municipio? ¿Qué iniciativas organizativas ha desplegado la defensa de su territorio respecto a su espacio material, simbólico y ambiental?

Vivido, transformado y violentado, el espacio físico es el tatuaje de la acción social, estableciéndose, como lo señala Porto-Gonçalves, “un orden de significaciones, de normas, de reglas y valores” (2001: 5) que le dan sentido a las prácticas sociales, por lo que esta apropiación de la naturaleza trasciende el orden material para colocarse también en el ámbito de lo simbólico. Esta atinada precisión resulta mucho más evidente en el mundo rural, sobre todo cuando se trata de comunidades indígenas, pues el vínculo con los recursos naturales es consustancial a su cultura, por lo que la dimensión espacial es un elemento más de un conjunto integral de representaciones físicas, simbólicas, productivas y socioculturales. En la cotidianeidad se da un proceso de apropiación simbólico-material del espacio, construido y recreado a partir de esa representación cultural propia, que a su vez es dinámica pues ambos, cultura y espacio, son elementos constitutivos de su ser social. Esta apropiación simbólico-material se expresa claramente en las toponimias nahuas y totonacas de los lugares en el caso de Cuetzalan, como expondremos más adelante.

Sin embargo, como construcción social, el territorio es ese “espacio hecho propio por los seres que fundan las identidades”, es una dimensión cargada de contenido político, en tanto su construcción no es un proceso terso ni homogéneo, sino caracterizado por el conflicto, por tensiones constantes, pues éste expresa los proyectos de diversos actores que confluyen en su configuración. Aquí el enfoque de la geografía crítica nos permite develar al territorio como producto de una disputa social, con proyectos y actores diferenciados, “por lo que su construcción está en constante conflicto, es decir, no hay un territorio predefinido, sino que lo que expresan los procesos sociales es una constante disputa territorial” (Rodríguez *et al.*, 2010: 24). Más claramente, en el medio rural mexicano se albergan en un mismo espacio al menos dos proyectos, aquél que ha intentado imponerse, que es propio de los capitales privados y del propio Estado; y el de los campesinos, que vale aclarar,

tampoco es uno sólo, sino que es plural, pues diversas son sus necesidades, demandas e intereses. Al respecto, Lefebvre señala:

El espacio no es un objeto científico separado de la ideología o de la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene apariencia de neutralidad e indiferencia frente a sus contenidos, y por eso parece ser puramente formal y el epítome de abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el foco de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido formado y modelado por elementos históricos y naturales; pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literariamente lleno de ideologías (1976: 31).

La disputa actual que acompaña al espacio social en las comunidades indígenas refiere entonces a “prácticas de territorialidad de los pueblos indios frente a las nuevas formas de explotación del capital y la imposición de formas de dominio” (Rodríguez *et al.*, 2010: 29), de tal manera que el territorio no sólo es construido, vivido y recreado, sino que históricamente ha sido defendido. En ese sentido, partimos de considerar tres aspectos centrales sobre el territorio: lo vemos como una entidad dinámica y heterogénea; es producto de la interacción física y social; y, por último, donde prevalece una dimensión política en la que convergen intereses y luchas de poder.

A partir de estas consideraciones, coincidimos en que una de las perspectivas para analizar algunas de las problemáticas territoriales en Cuetzalan debe ser la geopolítica, pues ésta busca destacar las diferentes racionalidades que se confrontan para la apropiación, posesión y control del territorio. Lo anterior se manifiesta incluso a través de políticas que desincentivan la producción de alimentos básicos, versus prácticas sociales, productivas y organizativas que buscan recuperar y dar continuidad a los cultivos tradicionales. La perspectiva geopolítica nos permite analizar, por una parte, cómo diferentes programas gubernamentales como el Proagro (antes Procampo), Prospera (antes Oportunidades) y la Cruzada contra el Hambre han tenido un impacto en la producción de alimentos en Cuetzalan, por lo que, en ese sentido, el espacio material se ha transformado, siendo una de sus manifestaciones concretas la profundización de la dependencia alimentaria. Así, mientras prevalece una política de abandono a la producción de alimentos, en congruencia con ésta el territorio del municipio se va configurando

como un espacio propicio para los megaproyectos, justificándose la supuesta marginalidad productiva del lugar. Sin embargo, como espacio disputado, su uso es producto de un constante antagonismo, por lo que Cuetzalan se ha caracterizado por una lucha histórica de resistencia frente a la imposición de un modelo excluyente, condición que se manifiesta en la actualidad por la presencia de diversas organizaciones y coaliciones sociales que, entre otras cosas, han elaborado un ordenamiento territorial.

En ese sentido, cabe preguntarse ¿por qué utilizar la categoría territorio para explicar los procesos de transformación productiva, cultural y ambiental en Cuetzalan, Puebla, en particular aquéllos vinculados con la lucha contra los megaproyectos, la producción de alimentos y la biodiversidad? El énfasis que hemos decidido darle se encuentra precisamente en la dimensión política que adquiere el territorio como campo de poderes, pues insistimos en que no queremos suponer el dominio incontrolado de unos actores y sus proyectos sobre otros, sino un ámbito cotidiano de conflictividad, en el que la capacidad local colectiva para generar un ordenamiento territorial autogestivo, la producción de alimentos y el cuidado de la biodiversidad son expresiones de resistencia y organicidad. Ya que

la dimensión territorial permite reconocer la forma en que se articulan tanto los procesos sociales y económicos que se generan en las comunidades, como los impactos que tienen en lo local las políticas y programas de carácter nacional, la concreción de las tendencias globalizadoras dominantes, así como la actuación de los grupos de poder (Rodríguez *et al.*, 2010: 30).

Recuperando a Ramírez Velázquez (1996: 71-72), no basta con reconocer la acción de los agentes sociales que se apropian, usan y se vinculan al territorio en el que viven, sino que es preciso analizar los elementos que los modifican, sean políticos, económicos, sociales o culturales.

Así, en la coyuntura de los megaproyectos, Cuetzalan aparece como un espacio marcado históricamente por lo político, pero como señala atinadamente Henri Lefebvre “ahora lo es más que nunca” (1974: 222). Producto de las luchas sociales, los sentidos de quienes representan las diferentes elaboraciones del uso del espacio a veces parecen fluir sin cortapisas, cuando en realidad cotidianamente se contraponen. La actualidad espejea las contradicciones a las que la visión instrumental del capital se enfrenta en la búsqueda por imponer un modelo de desarrollo

y, a pesar de la claridad con que el ordenamiento territorial de Cuetzalan restringió al capital, persiste la visión del despojo en la región, incluso acudiendo a las amenazas, la intimidación y la violencia.

Proponemos los siguientes ejes para analizar el paisaje como territorio y el poder en Cuetzalan: el político, pues las disputas se expresan en prácticas políticas y proyectos confrontados, mismos que han dado origen al ordenamiento territorial autogestivo que describimos en el apartado uno; la alimentación, pues al tratarse de un territorio rico en recursos naturales, que podría abastecer las necesidades alimentarias de sus pobladores, las políticas públicas han desestimulado la producción local de alimentos; la biodiversidad y la cultura, al ser este un territorio biodiverso y habitado ancestralmente, de manera que los masehuals (como se llaman a sí mismos los nahuas de Cuetzalan) y los totonacos han establecido una relación intensa y dinámica con su paisaje y su biodiversidad, que se expresa en múltiples aspectos de su cultura.

El ordenamiento territorial en Cuetzalan: paisaje, poder y resistencia

El nombre de Cuetzalan lo integran las raíces nahuas¹ *quetzalli*, cosa brillante, hermosa, y *lan*, junto, cerca, así que significa, “junto a las aves preciosas llamadas quetzal”. Se encuentra a una latitud de 32° 43’ y 14° 32’ N y altitud de mil msnm. La población total del municipio de acuerdo al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi, 2010) fue de 47 333 habitantes, de los cuales 23 240 son hombres y 24 193 son mujeres, el 26.4% de la población se encuentra en un rango de edad de 15 a 29 años, potencialmente productiva, y el 9.9% de la población es mayor de 60 años.

Cuetzalan es un municipio de alta marginación y la mayor parte de sus habitantes son indígenas: 38 926 de un total de 47 333 (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI], 2010). El grupo predominante es el nahua o masehual, que comprende el 72% de la población total; también hay presencia de población totonaca, con

¹ En este apartado llamaremos masehual a los nahuas, por ser la manera como se llaman a sí mismos en Cuetzalan.

menos habitantes. El grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años en 2010 fue de 6.2 años, aún hay población analfabeta. Las viviendas generalmente son de techo de teja, y en el 2010 las que contaban con piso diferente al de tierra fueron aproximadamente 68% del total.

En el momento presente la población de Cuetzalan se encuentra transitando por un interesante proceso de poner en práctica un ordenamiento territorial (OT) propio y autogestivo, que fue aprobado en 2010. Dicho OT, logrado a través de un proceso de lucha contra proyectos socioambientalmente depredadores, que querían imponerse desde el gobierno del estado (turismo masivo y excluyente, Walmart, mineras e hidroeléctricas), ha sido un instrumento muy valioso para la defensa del territorio. El proceso de gestación de dicho instrumento demuestra como los OT pueden no ser solamente instrumentos de política gubernamental. Esta concepción olvida que “los pueblos campesinos e indígenas, en su proceso de organizar su subsistencia en un territorio determinado, ordenan ese terruño en función de sus necesidades materiales y de sus valores culturales” (Beaucage, 2012: 3).

Los intentos de apropiarse de este territorio y sus riquezas en la época contemporánea iniciaron con un proyecto de turismo impulsado por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el cual consistía en que un grupo de inversionistas nacionales y extranjeros junto con la Universidad Anáhuac crearan empresas turísticas ocupando áreas estratégicas de los ecosistemas locales, específicamente los afloramientos de agua que surten a las poblaciones del municipio. El proyecto implicaba el desplazamiento de los proyectos de las comunidades y organizaciones indígenas prestadoras de servicios turísticos apoyados anteriormente por la CDI, con el argumento de que se crearían fuentes de empleo en la construcción y operación de los nuevos hoteles (Meza, 2014: 174).

La voz de alarma se dio por la gestión local del agua, recurso esencial para la vida y la biodiversidad, pues en septiembre de 2008 el servicio de agua potable proveniente del ameyal (manantial) Cohuatichan reportó la presencia de mucho lodo y de contaminantes en el líquido. En febrero de 2009 se confirmó que en esta cuenca se estaban realizando movimientos de tierra, abriendo caminos y cortando helechos arborescentes, lo que generó que los miembros del comité de agua y otras organizaciones se movilizaran para enfrentar el conflicto (Fernández Lomelín, 2013: 177).

Este proyecto se trató de un evento extraordinario, porque fue una intervención del Estado para favorecer a las empresas capitalistas, con el señuelo de que se crearían fuentes de trabajo y se beneficiaría a los grupos indígenas, pero encaminado en realidad a favorecer la apropiación de la riqueza en manos del capital nacional y extranjero afectando los intereses de la sociedad campesina e indígena cuetzalteca: *masehualmej* y *coyome*² (Meza, 2014: 174).

Cuetzalan cuenta con cientos de afloramientos y escurrimientos de agua, una biodiversidad impresionante y paisajes extraordinarios, lo que explica la apetencia de los capitales turísticos para invertir en el lugar. En el mencionado proyecto brillaban por su ausencia los estudios de impacto ambiental y mucho menos cultural. La cultura era vista como folclor y objeto turístico. El menosprecio por los proyectos de ecoturismo indígena locales (entre los que destacan Tazelotzin y Tosepan Kali) se manifestaba en que se planeaba capacitar a los nahuas y totónacos para que sirvieran de empleados en las instalaciones y actividades turísticas. El proyecto se denominaba Bosque de Niebla y pretendía instalarse en un predio de 30 hectáreas en las que se encontraban tres ameyales muy importantes: Atexolayhua, Atquiza y Cohuatichan, que surten de agua a 16 comunidades con 18 mil habitantes de las juntas auxiliares de Tzinacapan, Yohualichan, Xiloxochico, Yancuictlalpan y del poniente de la cabecera municipal.

La respuesta social fue amplia y organizaciones ciudadanas, indígenas, empresas sociales turísticas, académicos y asesores de la región se reunieron para rechazar el proyecto y denunciar que no se había considerado ni consultado a las comunidades locales. De esta manera surgió la Cordesi (Coordinadora Regional de Desarrollo con Identidad) en 2008, integrada por 8 organizaciones, 10 empresas sociales, dos direcciones de turismo y cultura y un consejo municipal de turismo, quienes organizaron en julio de este año un Foro de Turismo Sustentable Regional, que rebasó las expectativas con más de 300 asistentes y 50 organizaciones civiles y empresas sociales turísticas, especialistas, gobiernos municipales, consejos, prestadores de servicios y consultores turísticos. Ahí se acordó elaborar un Plan de Turismo Regional, con el objetivo de impulsar un desarrollo equitativo y con identidad propia, que generara un beneficio colectivo para los habitantes de la zona y contrarrestara la

² A los habitantes blancos y mestizos se les conoce como *coyome*.

voracidad y rapacidad de las iniciativas excluyentes y depredadoras de los recursos, como el proyecto de la CDI. Esta última fue rechazada por el Comité de Agua Potable de Cuetzalan, el cual junto con la Cooperativa Tosepan Titataniske denunciaron que 180 hectáreas ya habían sido adquiridas por inversionistas poblanos con el apoyo de la Secretaría de Economía del Estado de Puebla, donde pretendían instalar hoteles y centros turísticos. Si bien el proyecto se detuvo, Sonia Ramírez, cuetzalteca e investigadora, nos comunicó en entrevista que se vendieron varios predios de la zona y a la fecha llegan personas en helicóptero a esos lugares (S. Ramírez, comunicación personal, 13 de enero, 2014).

Una vez detenido el proyecto Bosque de Niebla, la sociedad organizada de Cuetzalan le propuso a la presidencia municipal crear un Ordenamiento Ecológico Territorial que les permitiera regular el uso del territorio. Dicho documento se elaboró de manera autogestiva y participativa, con el apoyo del Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (Cupreder) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. En la 1ª fase de generación del ordenamiento, de octubre de 2009 a febrero de 2010, que contó con la participación en talleres de más de 1 300 personas, se elaboró un diagnóstico. Se evidenció una enorme preocupación por llegar a carecer de agua, que los ríos se llegaran a secar, que disminuyera la magnitud de las fuentes de agua por prácticas inadecuadas de manejo, así como la privatización de los manantiales. También resaltó el problema de la tala de árboles, y la ausencia de sanciones y disimulo de las autoridades al respecto, los constantes e históricos cambios de uso del suelo (hacia caña, café, ganadería); la pérdida de especies en los ríos por la pesca con dinamita y los desechos contaminantes de los pueblos; la contaminación del agua potable en las cimas; la basura en las barrancas, calles y cimas, la intensificación del uso de fertilizantes y herbicidas, que erosionan y provocan pérdida de especies (Meza, 2014: 178).

La segunda etapa se realizó del 3 al 27 de agosto de 2010, y consistió en que el Cupreder presentó los resultados del diagnóstico mencionado y puso a consulta la propuesta elaborada de ordenamiento territorial. Se precisó la regionalización del municipio en Unidades de Gestión Ambiental (UGA), las políticas de usos del suelo, los criterios ecológicos, lineamientos y estrategias, a los que se les hicieron los ajustes pertinentes. Dicho modelo del OT se aprobó en sesión solemne y abierta del cabildo del Ayuntamiento de Cuetzalan el 10 de octubre de 2010, después de 14 meses de trabajo, estableciendo el Comité de Ordenamien-

to Ecológico Territorial (COEC). El COEC (hoy Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan [COTIC]) estuvo integrado por tres representantes ciudadanos de cada una de las juntas auxiliares, elegidos en asambleas convocadas por el COEC; tres representantes del Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS); un representante de cada sector productivo elegido en asamblea del COEC: turismo, cafecultura, agroindustria, ganadería, artesanía, pajareros, madereros y bienestar social (salud, educación, agua, obras); 18 representantes de las organizaciones registradas en el COEC, dos integrantes del Cupreder y seis representantes ciudadanos independientes elegidos en el COEC. Además, están las autoridades de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) federal, uno de la Secretaría de Medio Ambiente estatal, los funcionarios municipales de ecología, obras públicas, turismo, educación, actividades agropecuarias y comercio, el presidente municipal, que lo encabeza, y un secretario electo en el mismo COEC.

De esta manera se rechazaron las pretensiones privatizadoras de los atractivos turísticos de la región y a la fecha el mencionado ordenamiento es una herramienta invaluable de defensa del territorio contra las amenazas que se presentaron posteriormente. Estas últimas no tardaron en aparecer: la empresa Televisa intentó filmar la fiesta tradicional con voladores de San Miguel Tzinacapan, a cambio de pintar la iglesia, propuesta que fue rechazada, y posteriormente, en noviembre de 2010, la empresa Walmart intentó instalar una Bodega Aurrerá con el ofrecimiento de crear 60 empleos. Esta última también fue rechazada, pues perjudicaría a 300 establecimientos comerciales, dejaría sin trabajo a 1600 personas que dependen de estos negocios y afectaría al tianguis semanal en el que se comercializan muchos productos campesinos del Kuojtakiloyan.³

El OT de Cuetzalan aprobado en 2010 es destacable porque

se trata de un Ordenamiento Territorial Integral, el primero en el país, porque incorporó los aspectos socio-ambiental, urbano y por amenaza de desastres. Es de resaltar que fueron satisfechos todos los requisitos formales para la plena acreditación de este instrumento de acuerdo a las normatividades

³ “El monte donde producimos”, como se conoce en náhuatl al cafetal indígena biodiverso.

nacional y estatal actuales, y quedaron publicados en el Periódico Oficial del Estado como Programa de Ordenamiento Ecológico y Esquema de Desarrollo Urbano, y ambos instrumentos fueron inscritos en el Registro Público de la Propiedad (Fernández, 2012: 15)

Esta acreditación oficial ha sido importante para defenderse ante los casos mencionados del proyecto turístico, la instalación de la tienda Walmart y la filmación de la fiesta de Tzinacapan por Televisa. Pero las amenazas sobre este codiciado territorio no han cesado. En 2012 se formó el Consejo Tiyat Tlali como respuesta a un megaproyecto, liderado por el gobierno del estado de Puebla con participación del gobierno federal, que consistió en la autorización de 27 concesiones mineras, la construcción de 5 presas hidroeléctricas y 50 ciudades rurales. La respuesta ha sido amplia y va más allá del municipio de Cuetzalan, así, se formó el mencionado Consejo Tiyat Tlali (*tiyat*, tierra en totonaco; *tlali*, tierra en náhuatl) por un grupo de varios colectivos que vienen de organizaciones regionales como Unidad Indígena Totonaca Náhuatl, Pastoral Social Indígena, Coordinadora Regional de Desarrollo con Identidad (Cordesi), Agencia Timomachtikan, Unión de Cooperativas Tosepan, Maseual Siuamej Mosenyolchicauanij, Universidad de la Tierra en Puebla, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (Imdec), Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), Centro Operacional de Vivienda y Poblamiento (Copevi) (Consejo Tiyat Tlali, s. f.). Ello se debe a que la región completa se encuentra amenazada, pues los proyectos impuestos verticalmente son depredadores social y ambientalmente, como nos explica María Luisa Albores,⁴ quien trabaja en la Unión de Cooperativas Tosepan desde hace varios años:

Los proyectos están íntimamente relacionados entre sí: la explotación minera requiere de grandes volúmenes de agua y del uso excesivo de energía eléctrica que serían abastecidas por las presas; en las ciudades rurales serían reubicadas las familias que viven en los terrenos afectados por las presas y las minas, quienes dejarían de ser productores para convertirse en consumidores de las tiendas de autoservicio (Albores, 2014).

“Para tener una idea de los daños que dichos proyectos ocasionarían, sirva como muestra considerar las consecuencias ecológicas y sociales que provocan las actividades mineras. Para aprovechar una mina a cie-

4 Actual Secretaría de Bienestar en el Gobierno Federal.

lo abierto se debe volar la roca, triturarla y luego centrifugar y “lavar” con cianuro el mineral pulverizado. Estas actividades requieren enormes cantidades de agua, de energía eléctrica, de explosivos y de productos químicos. De acuerdo a datos del investigador Eckart Boege, para obtener un metro cúbico de oro se tienen que desplazar 120 millones de toneladas de tierra y de roca, utilizando 35 mil toneladas de explosivos para volar la piedra. En el transporte y la trituración del mineral, se gastan 144 millones de litros de diesel, mientras que el lavado del mismo requiere 10 millones de litros de agua, a la que se le deben de agregar 700 toneladas de cianuro y de mercurio, dos productos extremadamente tóxicos. El cianuro mata inmediatamente a los humanos y a los animales, mientras que el mercurio envenena lentamente, provocando la célebre “enfermedad de Minamata”, que ataca el sistema nervioso de los humanos. Las fosas de lixiviación, tarde o temprano tienen fisuras y contaminan el manto freático del que provienen el agua potable y los afluentes de toda una cuenca hidrográfica” (Albores, 2014).

En noviembre de 2014, con la presión de las organizaciones civiles cuetzaltecas, se llegó a un punto de acuerdo en el que, mediante acta del cabildo, el Ayuntamiento de Cuetzalan asume la defensa del medio ambiente y los recursos naturales del municipio ante la posible instalación de proyectos mineros o de hidrocarburos, dentro del marco y alcance legal del municipio (Hernández, 2014). Asimismo, en abril de 2014, Petróleos Mexicanos (Pemex) reconoce que el Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial (parte del Ordenamiento Territorial Integral) de Cuetzalan no autoriza la exploración para hidrocarburos en el municipio, pues sólo permite actividades de pequeña industria y microindustria.

El ordenamiento es también fundamental para controlar los impactos del turismo, que ha crecido mucho en los últimos años. La Sra. Villanos informó en entrevista que cuando la organización a la que pertenece (Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij-Mujeres masehuales trabajando juntas) fundó su hotel en 1997 había seis o siete hoteles, en 2014 ya había más de 40, de los cuales cuatro son ecoturísticos (R. Villanos, comunicación personal, 10 de diciembre, 2014).

El territorio cuetzalteco fue fraccionado en parcelas individuales desde el siglo XIX, como consecuencia de la Ley Lerdo y no tiene áreas de uso común para conservación. Pese a ello, se conserva y defiende de manera colectiva. “En Cuetzalan a pesar de que ya no hay tierras comunales, se sigue construyendo en lo comunal [...], la gente se reúne, hace asambleas, en el monte se puede recolectar leña, piden permiso

al dueño, nada más” (S. Ramírez, comunicación personal, 13 de enero, 2014). Es decir, si las parcelas son individuales, las prácticas de masehuales, totonacos y coyomes han sido colectivas, y su resistencia actual lo es aún más. Su OT es una manifestación tangible de esta colectividad.

El problema es que la amenaza es regional, todo el ecosistema y los 600 mil habitantes de la sierra pueden salir afectados, y en los otros municipios no se cuenta con un ordenamiento territorial. Aun así, la resistencia se está expandiendo, en Tetela de Ocampo los habitantes celebraron en noviembre de 2014, con un ritual de agradecimiento en un manantial, tres años de resistencia a uno de los proyectos mineros autorizados (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina [OCMAL], 2014).

Nuestro otro eje para analizar esta compleja construcción territorial en Cuetzalan es el de la alimentación, por considerarla fundamental en el objetivo de autonomía de los actores sociales locales con su OT.

Producción alimentaria y territorialidad en Cuetzalan. La agricultura familiar en Cuetzalan

De acuerdo con Robles (2010), en el campo mexicano predominan las pequeñas unidades de producción (menores o iguales a cinco hectáreas), representando 67.8% del total de las unidades. Siguiendo a este autor, los pequeños agricultores generan el 39% de la producción agrícola; ocupan la mayor cantidad de fuerza de trabajo, con el 56.8% de los empleos; son un importante abastecedor de la agroindustria y es el sector que más ha crecido en el país. A pesar de su importancia, desde los años ochenta se percibe claramente un abandono por parte del Estado, sobre todo en actividades productivas, observándose una tendencia hacia las transferencias condicionadas del ramo social y baja cobertura en las regiones más pobres del país (Yúnez, Cisneros y Meza, 2014: 15; Robles, 2013: 13).

La disociación entre programas sociales y programas productivos es evidente en Puebla, pues mientras el programa Prospera incrementó la inversión pública, pasando de 768 millones de pesos en el año 2000 a 2985 millones en 2014, los recursos asignados a Proagro-Productivo pasaron de 10378 millones de pesos en el año 2000 a apenas 13330 millones en 2014, sin dejar de mencionar que se observó una reducción importante en este último año respecto a 2006, cuando se destinaron

más de 15 000 millones de pesos para la entidad (Peña Nieto, 2015). Lo anterior refuerza el planteamiento hecho por varios investigadores (Robles 2010; Fox y Haight, 2010) en el sentido de que las políticas tienden a reproducir la desigualdad en el campo, pues mientras se refuerzan los programas asistenciales para las áreas más pobres del país, los recursos canalizados a través de programas productivos se reducen, lo que genera el círculo perverso de la pobreza rural.⁵

La Sierra Norte de Puebla no escapa a esta situación. La agricultura familiar incluso ha sido relegada del presupuesto en aquellas actividades claramente productivas y con cultivos de exportación como el café. A nivel del estado, por ejemplo, de 2005 a 2012 se observa una tendencia a la disminución de los subsidios y de los beneficiarios de fomento a la producción del aromático, pasando en términos de productores beneficiados de 42 954 en 2005 a menos del 50 % en 2012, mientras que los montos pasaron de casi los 39 millones de pesos en 2005 a un poco más de 27 en 2012. Esto afecta sin lugar a dudas a Cuetzalan, en donde la producción de café ocupó en 2014 el primer lugar con 4 809 hectáreas sembradas (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera [SIAP]-Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación [Sagarpa], 2014).

Si bien Puebla ocupa el onceavo lugar en montos asignados por Proagro y el doceavo en superficie, el 80 % de los productores recibe tan sólo un poco más de 45 % de los recursos del programa (Subsidios al Campo en México, s. f.), lo que propicia que el 20 % restante de los productores (grandes) concentren más de la mitad de los recursos del programa. Para agravar esta situación, los beneficiarios del programa en Cuetzalan cayeron 40 % debido, entre otras cosas, a la dificultad de cumplir con las reglas de operación (comunicación personal, enero de 2015).

Si bien la región se caracteriza por la diversificación de las actividades económicas, prevalece la actividad agrícola. En Cuetzalan, de

⁵ Medida a partir del criterio de carencia por acceso a la alimentación, la pobreza alimentaria en México se ha incrementado pasando del 21.7 % en 2008 al 23.4 % en 2014 (Coneval, 2016). Lo anterior demuestra que los programas sociales no han logrado enfrentar el problema más apremiante de los pobres que es, al menos, resolver su alimentación. A esta situación habría que agregar la carestía de los alimentos derivada de la crisis alimentaria de 2007-2008, lo cual significó que el valor de la canasta alimentaria para el medio rural pasara de los 578 pesos en 2007 a los 881 en 2014 (Coneval, 2016), es decir, un incremento de más del 50 % en tan sólo siete años.

acuerdo al Censo Agropecuario de 2007 (Inegi, 2007), del total de las unidades de producción, casi el 74% se dedicaron a la actividad agrícola o forestal. Sobresalen por su importancia el café y el maíz con 2 538 hectáreas (SIAP-Sagarpa, 2014), pero gracias a su gran diversificación, en las pequeñas parcelas indígenas también se siembran guanábana, jatropha, lima, limón, mamey, naranja, pimienta y bambú.

Esta presencia productiva y social no se ve reflejada en los apoyos gubernamentales, pues según el mismo documento, tan sólo el siete por ciento tiene acceso a algún subsidio por parte del gobierno. De esta forma, Cuetzalan se caracteriza por una política de apoyos escasos, y los que llegan se concentran en grandes productores limitando las actividades productivas de los pequeños agricultores.⁶ Esto resulta contraproducente para revertir la pobreza, pues siendo una zona en la que la agricultura familiar predomina, la actividad agrícola no ha logrado sostener la producción alimentaria, observándose una drástica caída en la superficie sembrada y cosechada de maíz.⁷

Retomando nuestro eje de análisis, consideramos que esto expresa un proyecto deliberado, desde el poder del Estado, para limitar la autogestión del territorio por parte de los habitantes locales, al no poder obtener de él su alimentación.

La región de estudio se caracteriza por ser históricamente deficitaria en la producción de granos básicos. Su historia ligada a la producción de cultivos como la caña de azúcar y el café, así como el despojo de las tierras indígenas por parte de los mestizos, la han hecho dependiente de las compras de maíz y frijol. La producción de maíz, por ejemplo, ha sufrido un gran revés prácticamente desde los años cuarenta, cuando se comen-

⁶ En la Sierra Norte de Puebla, por ejemplo, el responsable de desarrollo rural de Cuetzalan comentó en una charla improvisada que varios programas piden una aportación del 20% de recursos del proyecto, por lo que quedan excluidos los más pobres. En la región, el porcentaje de beneficiarios de Procampo ha caído 40% por los requisitos de título de propiedad, documento que en la zona es muy difícil de poseer dada la incertidumbre jurídica de las tierras. En comunidades como Zacatipan, de los 860 productores de café, sólo 226 se inscribieron al programa de apoyo para el cultivo del aromático.

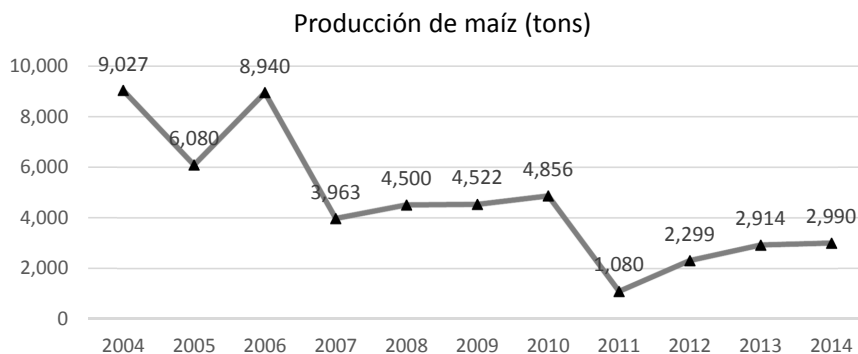
⁷ Cuetzalan pasó así de ser un municipio con un índice de pobreza alto en 2005 a muy alto en 2010 (Sedesol, 2011). Para 2015 la situación parece haber mejorado, pues de acuerdo a los datos de Coneval, considerando sus nuevos parámetros de medición de la pobreza, el municipio pasó a un grado de rezago social alto, aunque todavía el 41% de su población tiene un grado de pobreza extrema, destacando que el 31% de la población del municipio presenta carencia por acceso a la alimentación (Sedesol, 2016).

zó a desplomar su cultivo en Cuetzalan, pasando de las 1 200 toneladas a las 200 a mediados de los sesenta (Glick, 2002: 42). El poderío de los caciques se vio así reforzado por el comercio de estos granos, base de la alimentación masehual. Con todo y que las organizaciones de la región han promovido la producción de alimentos, la zona sigue siendo deficitaria, pues se estima que el 50 % del maíz se adquiere afuera (Meza, s. f.).

La producción de granos básicos es cada vez más compleja, por una parte, la región se caracteriza por el alto costo de la renta de las tierras, en su mayoría de propiedad privada, así, encontramos familias que logran rentar 100 o 200 metros de tierra tan sólo para cultivar un poco de maíz. Por otro lado, los recursos de Procampo terminan por beneficiar a los propietarios, quienes no necesariamente cultivan las tierras.

La agricultura sigue siendo la que provee los ingresos familiares pero no alcanzan a cubrir las necesidades de alimentación; los recursos de los programas no fomentan las actividades relevantes de acuerdo con la vocación productiva, tampoco se estimula la diversificación productiva; en general, se señaló que no existe una política para el campo, los insumos son muy caros, no hay mercados para los productos controlados por la intermediación –coyotes, el pago del jornal es muy bajo y los jóvenes necesitan migrar por ausencia de fuentes de empleo– (Meza, 2014).

GRÁFICA 1
*Tendencia de la producción de maíz
en Cuetzalan (2004-2014)*



Fuente: Elaboración propia con datos de siap-Sagarpa, 2004-2014.

La producción de maíz en Cuetzalan presenta así un comportamiento errático, que varía significativamente año con año. Lo que resulta claro es la tendencia hacia la baja en su producción, pues en estos diez últimos años pasó de más de nueve mil toneladas en 2004 a casi tres mil en 2014.

A partir de ese primer año, como se observa en la gráfica 1, la producción tiene un importante descenso, marcado coyunturalmente por los fenómenos climáticos de 2005, 2006 y 2011, cuando las pérdidas de las cosechas fueron la constante. Después de las heladas de 2011, que afectaron sobre todo el centro del país, la producción no ha logrado recuperarse.

No está de más de decir que estos últimos cinco años en que la producción de maíz es tan baja coinciden con la llegada del Programa Oportunidades al municipio, con lo que se infiere que éste ha desalentado la producción, fomentando el acceso a alimentos a través de despensas, apoyos para la alimentación, desayunos escolares, papillas y la distribución a través del sistema Diconsa. Esto apunta a reforzar la dependencia del mercado externo de maíz, cuyo problema histórico es precisamente el déficit en su abasto.

Con todo eso, en la actualidad Prospera (inicialmente llamado Progres y posteriormente Oportunidades) representa uno de los ingresos complementarios más importantes de las familias campesinas y un importante impulsor de la educación a través de las becas. Entre los recursos del Programa de Apoyo Alimentario (PAL), a cargo de la Coordinación Nacional de Prospera, y las becas escolares, las familias de Cuetzalan sortean no sólo las necesidades básicas, sino que incluso llegan a convertir los subsidios asistenciales en productivos, pues una parte de éstos los utilizan en pagar parte de la renta del terreno para sembrar maíz y pagar al “mozo”. Los ingresos se ven complementados con recursos de diversas fundaciones y otros programas, como los de la CDI.

La homogeneidad con que se busca atender la problemática productiva del campo no permite enfrentar con eficacia el problema. Los cambios hechos a Procampo (hoy Proagro) evidencian la necesidad de reorientar las opciones productivas para un campo complejo y diverso. Esto demuestra la necesidad de territorializar los apoyos, los programas y las políticas. Todo indica que no basta con recursos suficientes, sino que adquiere mayor relevancia la oportunidad, certidumbre, enfoque productivo y especificidad de los mismos.

La desigualdad, una de las principales expresiones de la pobreza, se profundiza y reproduce a partir de una política social y productiva limitada, ambivalente y focalizada. A pesar de que las pequeñas unidades

de menos de cinco hectáreas generan el 67% del empleo en el campo (Fox y Haight, 2010), éstas han sido excluidas de los programas productivos, relegándolas a los escasos recursos que les representan Procampo (hoy Proagro) y los diversos programas sociales de corte asistencial.⁸ Regionalmente, este problema manifiesta situaciones particulares que reflejan las complejidades territoriales en que programas, funcionarios y beneficiarios convergen. Así, en la Sierra Norte de Puebla, el programa Peso a Peso para fertilizante, que consiste en aportaciones de gobierno federal y estatal, con una contribución del 25% por parte del productor, aparecía como un buen aliciente productivo para la siembra de maíz y frijol del ciclo 2014. Sin embargo, el insumo llegó en la temporada de escasez de dinero, por lo que el agroquímico terminó embodegado; otros productores quedaron fuera del programa por no contar con las escrituras de sus predios, un aspecto común en la región.⁹

Este abandono de las actividades productivas en Cuetzalan y pueblos aledaños coincide con la llegada de los múltiples megaproyectos descritos que, aludiendo a la supuesta marginalidad de las tierras, han impuesto nuevos mecanismos de despojo en tierras antes dedicadas a la agricultura. Al respecto, Giménez (2001: 6) señala cómo la “infinitud intrínseca del espacio” constituye el objeto de la disputa, sin embargo, en este caso, no es el carácter finito de la tierra el factor de conflicto, sino el valor intrínseco de los recursos en ese espacio. Así, en el territorio histórica y tradicionalmente agrícola de Cuetzalan se expresa una nueva conflictividad frente a los proyectos mineros e hidroeléctricos, reconfigurándose los valores de uso¹⁰ que predominan en este territorio por valores de cambio propios de esta nueva fase de acumulación del capital. Esta nueva espacialidad del capital se refleja en el municipio a

⁸ En el informe de Arapau y Asociados (2011: 171) se muestra cómo en 2008 los pobres con cinco hectáreas de superficie recibieron hasta el 80 % de los apoyos de Procampo, mientras que aquellos con una hectárea apenas recibieron el 17% de los apoyos de este programa.

⁹ La distribución de 140 toneladas de fertilizante para 700 productores de Cuetzalan fue anunciada a bombo y platillo como parte del programa Abonando el Futuro del Campo Poblano. Para acceder al agroquímico, los productores debían pagar 120 pesos por bulto en lugar de 270, que era el precio de mercado.

¹⁰ Al respecto, Gilberto Giménez señala que la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional o simbólico-cultural (2001: 7). En el caso de Cuetzalan, la tierra ha sido principalmente un medio de subsistencia.

través de diferentes concesiones mineras pertenecientes a la Compañía Minera Autlán, un proyecto hidroeléctrico en la localidad de Cuamono, así como un proyecto de exploración y extracción de hidrocarburos por parte de Pemex, que abarca varios municipios de Veracruz, Puebla e Hidalgo, entre ellos Cuetzalan (Durán, 2014).

Si bien en el municipio esta renovada conflictividad por el territorio se ha visto frenada gracias a las restricciones jurídicas establecidas por el Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial (POET),¹¹ como mencionamos anteriormente, la disonancia con programas y políticas agrícolas facilitan que el espacio rural se encuentre frente a constantes amenazas, por lo que reiteradamente éste sea considerado como una reserva estratégica del capital. De hecho, aunque el POET ha sido una verdadera barrera para la expansión de estos megaproyectos, continúa la disputa legal contra la Minera Autlán.¹²

Nos atenemos aquí al planteamiento de Oslender (2002), quien señala cómo el espacio es representado frecuentemente como estático y carente de contenido político. Desde nuestra perspectiva, lo que sucede en Cuetzalan, refleja la complejidad de relaciones de poder y de saberes que, como propone este autor, son expresiones de “paisajes materiales y discursivos de dominación y resistencia”. Así, la drástica caída de la producción alimentaria de los últimos años manifiesta al menos dos visiones en torno a la satisfacción de alimentos que se contraponen: aquélla que supone que alimentarse puede ser una necesidad satisfecha por el mercado y que reduce a los campesinos a pobres y consumidores; y aquélla que reivindica la autosuficiencia alimentaria, en la cual los campesinos potencializan su capacidad productiva.

Desde el enfoque crítico con el que partimos teóricamente para analizar el territorio y el eje político, resulta evidente cómo Cuetzalan se encuentra sometido históricamente a una disputa en la que los diversos actores, incluyendo el Estado, han tratado de imponer su proyecto,

¹¹ El POET fue publicado el 2 de diciembre de 2010 en el *Periódico Oficial del Estado de Puebla*, como parte del proceso autogestivo de elaboración del OT descrito anteriormente.

¹² Como mencionamos en el apartado dos, el municipio de Cuetzalan es considerado como una zona restringida para las actividades de extracción de gas y petróleo, tomando los lineamientos del Programa de Ordenamiento Ecológico del municipio. Así, mientras otras zonas de restricción se refieren a zonas de conservación y áreas naturales protegidas, Cuetzalan es el único municipio que de forma íntegra excluye la posibilidad de realizar estas actividades (Durán, 2014).

reorganizando el espacio social en el que los indígenas viven y recrean su cultura. En este caso, resulta importante destacar cómo la presencia estatal, a través de sus diversas representaciones institucionales, ha incidido para transformar la producción de alimentos, modificando el espacio agrícola caracterizado por la diversidad de sus cultivos. Paradójicamente, esto se contrapone también en la historia con la resistencia campesina que, a base de organización, ha logrado darle continuidad a la producción de granos básicos y otros cultivos propios de su cultura. De esta forma, no hay territorios ni actores hegemónicos, sino disputas constantes en las que el espacio se resignifica cotidianamente. Ya que “puede haber diferentes tipos de territorios según los intereses y proyectos de los actores que producen el espacio social, lo que implica que su construcción está en constante conflicto” (Rodríguez *et al.*, 2010). En Cuetzalan, la disputa no sólo es el espejo de grupos e intereses opuestos, sino que ésta es histórica, pues mientras el siglo XIX estuvo marcado por las constantes pugnas en torno a la tierra, hoy la nueva “espacialidad del capital” mantiene envuelta a la región en un conflicto latente frente a proyectos de modernización urbana, como la mencionada intención de construir tiendas departamentales, cadenas hoteleras o filiales de supermercados, no se diga la que se vive contra los megaproyectos en la coyuntura actual. Sin embargo, los programas y políticas que contravienen la producción de alimentos son también formas soterradas en que se expresa la conflictividad territorial, pues ésta incluso es más estructural, menos visible y hasta cierto punto legítima. En contrasentido, ha emergido en la región un movimiento por la soberanía alimentaria, impulsado por algunas organizaciones sociales.

Sin embargo, queremos señalar que ésta es sólo una de las dimensiones por las que este espacio es disputado, pues si bien la condición material-productiva es sustantiva, la importancia simbólica que sus pobladores (indígenas masehuales y totonacos) le dan imprime un doble carácter de resistencia y defensa de este espacio, pues el territorio es también un referente identitario, de representaciones y vivencias socioculturales, en el que el paisaje, ese “elemento visible del espacio percibido [modelado por] la interpretación simbólica que los grupos y clases hacen de su entorno” (Giménez, 2001: 9-10), cobra un valor inusitado, coexistiendo entonces lo que Giménez señala como una realidad territorial “externa” y una “interna” e invisible.

Al respecto, Lefebvre nos dice que la lucha por la tierra, es al mismo tiempo una lucha por el espacio y sus interpretaciones y representacio-

nes. Así ha surgido un “espacio abstracto” en que “cosas, eventos y situaciones están sustituidos siempre por representaciones” (Lefebvre, 1991: 311). Las prácticas culturales en Cuetzalan, las toponimias y el paisaje, forman parte de una cultura regional que para Giménez (2001: 11) tiene una dimensión ecológica, representada por una “naturaleza antropizada [...] que comprendería tanto los *geosímbolos* y los bienes ambientales como los paisajes”. Esto se expresa claramente en la breve exposición sobre la biodiversidad de Cuetzalan que se hace a continuación.

Paisaje, biodiversidad y cultura en Cuetzalan

El territorio de Cuetzalan es proclive a la diversidad tanto ecológica como cultural, pues su ubicación geográfica, su orografía y un régimen de lluvias cercano a los 4 500 mm anuales propician condiciones de gran variabilidad a lo largo de las diferentes estaciones del año y a nivel territorial. Por ello es posible encontrar desde ecosistemas de clima templado, como los bosques de pino-encino, cercanos a los 1 600 msnm, hasta selva mediana casi a nivel del mar, pasando por el bosque mesófilo de montaña, entre los 1 300 y 800 msnm (Rzedowski, 1978, cit. en Fernández Lomelín, 2013). Los nahuas y totonacos han usado y recreado este territorio ancestralmente, sin destruir su rica biodiversidad.

El municipio de Cuetzalan es un territorio biodiverso. Podemos decir que esto no se refiere solamente a la gran cantidad de plantas y animales que alberga, y a la riqueza en recursos naturales como el agua, sino también a que ha sido poblado ancestralmente, primero por el pueblo totonaco desde el siglo IV y después por el masehual en el siglo XV. Los mestizos y españoles llegaron tras la Conquista. Estamos hablando de un reducto de biodiversidad con combinación de varios ecosistemas, mezclados de una manera abigarrada por un relieve pronunciado y complejo, que va de los 1 600 a los 159 msnm. Cuetzalan cuenta además con un sistema geológico kárstico (sistemas montañosos formados por roca calcárea o caliza), “que produce un comportamiento peculiar del agua y la presencia de ecosistemas en cavernas” (Meza, 2014: 173). Los masehuales (como se llaman a sí mismos) “han sostenido un modo de producción en el campo y de aprovechamiento de la flora y la fauna respetuosas de la naturaleza, a partir de una cosmovisión que establece que la naturaleza no pertenece al ser humano sino por el contrario, el humano debe integrarse a ella, a la que pertenece” (2013: 173). En en-

trevista realizada en 2014, la Sra. Rufina Villa, líder del movimiento de defensa territorial, nos expresó que los animales tienen más derecho a vivir que los humanos, pues “ellos no atentan contra la naturaleza” (R. Villa, comunicación personal, 10 de diciembre, 2014).

esta biodiversidad ha sido mantenida por los grupos indígenas de la región, mediante una relación estrecha y respetuosa que han expresado las comunidades en su relación con el medio. Estudios realizados por diversos investigadores, han demostrado que esta cosmovisión expresada en las prácticas campesinas y sus sistemas de cultivo (especialmente milpas y cafetales), dan como resultado una diversidad útil de productos para beneficio de los seres humanos, pero que también son sustento a los seres vivos propios de la flora y fauna local. Así, la riqueza en biodiversidad está estrechamente ligada a la riqueza cultural de su población (Albores, 2014).

Lo anterior no quiere decir que estemos idealizando la conservación de la biodiversidad y el agua en Cuetzalan como óptima debido a las prácticas indígenas. Como describiremos en este apartado, históricamente los masehuales y totonacos han logrado conservar una buena parte de las tierras, y ciertamente muchas de sus prácticas (como el *kuojtakiloyan*, que expondremos a continuación) conservan el ecosistema en buen estado, pero también ha habido prácticas depredadoras. De acuerdo a la investigación de Fernández Flores (2008: 24), los antiguos bosques de coníferas presentes en los recodos y zonas montañosas ahora son zonas de árboles mucho más pequeños y hay grandes porciones con la roca madre descubierta, porque la vegetación que sostenía el humus se ha perdido, en un proceso de erosión constante. La autora estudia la microcuenca del Cuichat, en la cual quedan muy pocos sitios de la vegetación del bosque tropical perennifolio antes dominante debido a las prácticas agropecuarias. La selva casi ha desaparecido, ocupa sólo el 0.47% del territorio del municipio.

La ocupación del territorio principalmente por grupos originarios data de hace más de 750 años y ha generado procesos bioculturales que han transformado la naturaleza, expresados en la milpa (*milaj*), el monte o selva intervenido (*kuojta*), el monte en el que se produce (*kuojtakiloyan*), el *ixtautat* (potrero), o el cafetal bajo sombra (*kafentaj*), lo que configura un paisaje de diversidad biológica y cultural (Fernández Lomelín, 2013: 102). El conocimiento indígena y la concepción que implica del *Kuojtakiloyan* es uno de los ejemplos más notables en México

de una gestión comunitaria sustentable de los recursos naturales y la biodiversidad. Es a la vez una muestra tangible de un conocimiento indígena moderno, que tiene raíces ancestrales pero que es elaborado, recreado y practicado por los pueblos totonaca y masehual de Cuetzalan. Nada más alejado de lo que se ha dado en llamar conocimiento “tradicional”, que a veces parece detenido en el tiempo.

Esto se expresa en que se han perdido los bosques originales, pero la región conserva su riqueza en biodiversidad y agua. De acuerdo a una estimación del Cupreder de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el bosque mesófilo de montaña o monte alto, que originalmente cubría el 50% del territorio del municipio, en 2009 sólo ocupaba el 14%. Dicho bosque perdió casi el 50% en 30 años. Según la misma fuente, la selva mediana perennifolia pudo ocupar el 40% de la superficie, y en 2009 sólo estaba presente en el 0.81% (una porción aún menor que la que reportaba Fernández Flores en 2008) (Cupreder, 2010).

Beaucage (2012) distingue cuatro zonas naturales diferentes: *a*) el altiplano central; *b*) la Sierra Madre Oriental; *c*) la Sierra Baja y *d*) la llanura costera. Cuetzalan se encuentra en la Sierra Baja, que se encuentra entre los 500 y mil msnm y es templada y muy húmeda. La vegetación natural de monte alto consiste en caoba (*ayakachkuouit* en náhuatl, *Swietenia macrophylla* King),¹³ cedro (*tiokuouit*, *Cedrela odorata* L.), distintas variedades de zapote que sirven de apoyo a bejucos y diversas epífitas; helechos, entre ellos los arborescentes; plantas herbáceas, algunas de tamaño grande como el chamaqui (*chamakisuat*, *Heliconia bihai* L.). En las barrancas hay palmeras y bambús, y en las alturas de más de mil metros se pueden encontrar especies caducifolias típicas de montaña alta, como el ocote (*okot*, *Pinus patula* Schlecht et Cham), encino (*ahuat*, *Quercus* spp.) e ilites (*ilit*, *Alnus acuminata* subsp. *arguta* (Schlecht) Furlow). En la actualidad sólo en algunas zonas de difícil acceso quedan estas especies originales.

La expansión del cafetal indígena entre 1920 y 1990 creó para Beaucage una “policultura arbórea”, y constituyó para los campesinos del lugar una salida ecológica al rápido crecimiento demográfico, que hacía cada vez más difícil el modo de subsistencia anterior basado en la milpa. También fue por el crecimiento demográfico que se hizo no sustenta-

¹³ En relación a las siguientes plantas mencionadas, el primer nombre corresponde al náhuatl de la región y el segundo es el llamado nombre científico.

ble la producción de caña de azúcar. La manera indígena de manejar el cultivo del cafetal mantuvo y recreó sobre las laderas una biodiversidad análoga al bosque de niebla original que había desplazado, con docenas de plantas y especies animales asociadas. Datos de 2009 demuestran la casi desaparición del bosque de niebla original, y su sustitución por el cafetal indígena *kuojtakiloyan* confirma la cifras estimadas por el Cupreder que expusimos con anterioridad.

Beaucage llevó a cabo con un equipo de investigadores un estudio etnobotánico en los años ochenta, que demuestra que existían 184 plantas asociadas al café. De especial interés es para nosotras cómo los masehuales y totonacos de la zona nombran a estas plantas, pues ahí se refleja claramente la simbología relativa al paisaje (López Levi y Ramírez, 2012). De las plantas encontradas, 128 eran consideradas por los masehuales como “no plantadas” (*mochihua saj*, “crece sola”), 33 eran plantadas (*se kitoka*, “se planta”) y las 21 restantes no se plantaban, pero se cuidaban (*se kikaua*, “no la arrancamos”, *mochipaujtani*, “desyerbamos alrededor de ella”). Las que eran plantadas consistían en frutales traídos después de la Conquista: naranjos, limoneros, mangos, y también están presentes plantas endémicas, tanto comestibles (mamey, chicozapote y zapote: *kuojtsapot*, *Pouteria sapota*); como la chamaqui (*chamakijsuat*, *Heliconia bihai*), de ornato ceremonial; o para cercos (chaca, *chakaykuouit*, *Bursera simaruba*) (Beaucage, 2012).

En cuanto a la clasificación náhuatl de plantas, 81 son árboles (*kuouit*), 34 son quelites (*kilit*), 27 son bejucos (*kuamekat*) y para las demás hay otras 12 categorías taxonómicas en náhuatl. Los usos son también diversos: 57 son plantas comestibles (*se kikua*), 48 son medicinales (*xiuipaj*), 36 son leña (*tikuouit*), 18 se usan como madera y 12 flores y palmas como ornamento de los altares domésticos. 48 tienen usos especializados, como la cestería, las cercas, los bejucos para amarrar y 25 se definen como inútiles (*amo kualtia para teyi*) (Beaucage, 2012).

Para la cestería se usa el jonote (*xonokuouit*, *Heliocarpus* sp.) y la fabricación de diversas piezas es característica de la región, así como la fabricación de huipiles y piezas textiles en telar de cintura. En estas últimas es común la representación de la fauna y flora del lugar, especialmente flores y pájaros.

Hay asociaciones de plantas más importantes que otras. La más relevante es la del cafeto (*kajfenkuouit*, *Coffea arabica* L.) y varias especies del genus *Inga* (chalahuite, *chalauij*, *Inga vera* Wild; jinicuil, *xonekuilkuouit*, *Inga jinicuil*) que le proporcionan sombra (*yekauil*). La

variedad alta y frondosa de *Coffea arabica*, que fue introducida en la zona alrededor de 1860 (hoy se le conoce como café criollo), crece mejor bajo sombra, pues esto le permite resistir la estación seca (abril y mayo) y protege sus flores contra los vientos. Al parecer, los primeros cafetales mestizos seleccionaron los árboles Inga del lugar para este fin, pues crecen fácilmente a partir de injertos y más rápido que los cafetos, los árboles adultos tienen un follaje amplio en forma de parasol a 20 metros del suelo, además de que sus hojas son un excelente abono y pueden ser podados cuando el follaje es demasiado denso (Beaucage, 2012).

El chalahuite es conocido por los masehuales y totonacas desde hace mucho tiempo, pues se utiliza para cercas vivas, como leña y sus vainas son comestibles. Su uso como sombra empezó con el café hace tres o cuatro generaciones (Beaucage, 2012).

Para entender la toponimia masehual, Beaucage resalta los amplios conocimientos zoológicos y botánicos que posee este pueblo. Ello atestigua una familiaridad secular con el medio ambiente. Se trata de un saber que comprende una descripción detallada de las microzonas donde habitan cientos de animales y plantas identificados. En lo que toca a la agricultura, hay conocimientos precisos sobre el potencial de los diferentes suelos según sus propiedades físicas (arenosos, arcillosos, rocosos), la pendiente y la altura (en San Miguel puede variar entre mil y tres mil msnm). Saben que el café crece muy bien en las pendientes rocosas de las montañas, mientras que el maíz se da en las pendientes arenosas del extremo norte, y que la cosecha se perderá si se prolonga la estación seca, por lo que es mejor sembrar en las depresiones húmedas (*tauakal*) o en los huecos de las hondonadas (*tatekoch*). También saben que frutales y cafetales prosperan al abrigo de las heladas esporádicas que afectan las tierras al sur de Tzinacapan. Estos conocimientos incluyen la localización del jonote (*xonokuouit*, *Heliocarpus* sp.), la de las fosas abundantes en peces y la calidad del agua en diversas fuentes.

Abundando en la espiritualidad y cosmogonía de los masehuales respecto a su agricultura y medio ambiente, que se mencionó con anterioridad en cuanto al maíz, para Beaucage el terruño es concebido a la vez como natural y encantado. En las entrevistas de su investigación se indicaron también los senderos donde aparecen las almas de aquellos que mueren de muerte violenta, “las grutas donde habitan los ogros (*masakamej*, *tepeuanimej*) y las zonas donde los duendes (*talokej*) hacen bailes nocturnos al son de la música. Los cuerpos de agua están particularmente cargados de influencias sobrenaturales: las lagunas que

vigila la serpiente alada, Kuesalkouat, y sobre todo, las inmediaciones de los ríos que frecuentan las almas de los ahogados y aquellas de los niños pequeños, muertos del ‘espanto del agua’” (Beaucage, 2012: 10). El encuentro con las criaturas sobrenaturales puede provocar el susto o espanto (*nemoujtil*), y puede llevar a perder la razón e inclusive causar la muerte, lo que sólo puede curar un curandero competente. La selva y los campos son relativamente seguros durante el día, pero por la noche es recomendable quedarse en la zona del pueblo o en casa. Respecto a la importancia de los recursos naturales y los seres vivos, en la entrevista hecha a Rufina Villa por Fernández Lomelín (2013: 225) y después confirmado en nuestra entrevista con ella en 2014, el agua está viva y la serpiente, lejos de considerarse maligna, es guardiana de la primera. En nuestra entrevista, la Sra. Villa nos cuenta

Se cree mucho en culebras masacohuatl o masacuatas, quien las tiene en sus campos, son las que cuidan, se les dan buenas cosechas, le dan comida a la víbora, le llevan huevo o alguna cosa que saben que come, llega el animalito, come y se va, cuida, no tiene veneno, mucha abundancia, animales, mucho maíz, se les da el frijol, espantan a los ladrones, no tienen veneno. Es verdad, mi suegra me contaba que donde la tenían [a la víbora] se daba todo muy bien, cuidaban, donde la tenían había semillas en abundancia (R. Villa, comunicación personal, 10 de diciembre, 2014).

También hay una relación onomástica con el territorio, pues en muchos casos es la tierra la que da el nombre a la gente. Por ejemplo, los habitantes de *Kuoumaytaj* (donde crece el *cuamayte*, *Ocotea dendrodaphne* Mez) son los *Kuomaymej*. También hay casos en que la gente le da el nombre a los lugares, como *Aguilarko*, lugar de los Aguilar. Beaucage nos hace notar que al parecer la característica biológica o territorial tiene cierta preeminencia sobre la de los habitantes del lugar.

Conclusiones

El proceso reciente de defensa del territorio expresa claramente nuestro primer eje en cuanto a las prácticas políticas de los actores locales y externos, quienes sostienen proyectos confrontados: los megaproyectos mineros e hidroeléctricos para beneficio de capitales externos representan una amenaza para un territorio que ha sido creado y recreado por

sus habitantes masehuales, totonacos y coyomes, en una forma en que se han conservado los recursos naturales.

Una de las condiciones que favorecieron el proceso de elaboración autogestiva del OT en Cuetzalan fue la experiencia organizativa anterior. Se crearon organizaciones locales importantes como la Cooperativa Tosepan Titataniske desde fines de los años setenta del siglo pasado, la organización de artesanías Maseual Siuamej Mosenyolchicauanij en los ochenta y el Comité de Agua Potable, entre otros. Las amenazas del proyecto turístico Bosque de Niebla y la instalación de Walmart generaron en estas organizaciones y en los habitantes locales la iniciativa de elaborar un OT autogestivo, con apoyo de una instancia de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ello sentó las bases para la resistencia a los megaproyectos mineros e hidroeléctricos posteriores y la exploración de hidrocarburos. En estas prácticas políticas destaca el carácter policlasista de los movimientos en defensa del territorio, pues ante las amenazas externas los cuetzaltecos, tanto coyomes como totonacos y masehuales, clases adineradas y pobres, han cerrado filas ante proyectos externos que afectarían su entorno y modo de vida. Este sustrato organizativo ha logrado tender puentes hacia otras organizaciones regionales, pues los megaproyectos atentan contra toda la región, lo cual se manifiesta en la formación del Consejo Tiyat Tlali y en la resistencia en otras comunidades amenazadas de la Sierra, como Tetela de Ocampo.

La pérdida de la autosuficiencia alimentaria local representa un flanco vulnerable en la defensa del territorio. Al haber perdido la capacidad de producir sus propios alimentos, los habitantes de Cuetzalan compran fuera la mayor parte de éstos, mientras que su territorio posee los recursos necesarios para que sean autosuficientes. En esta pérdida han jugado un papel fundamental las políticas públicas. No es casual que la caída en la producción local de maíz coincide con la entrada del Programa Oportunidades a la zona.

Cuetzalan sigue siendo un territorio biodiverso porque sus habitantes son portadores de una rica cultura ancestral que implica una relación respetuosa con la naturaleza, sin que esto signifique que no puedan ser utilizados los recursos naturales. Si bien la selva y el bosque de niebla original casi han desaparecido, la recreación del territorio y el paisaje a través del cafetal indígena y el *kuojtakiloyan* han significado que la vegetación y los animales continúen existiendo al tiempo que los humanos obtienen recursos para su sobrevivencia. Éste no es un

proceso estático, sino en constante cambio. Las preocupaciones enunciadas en el diagnóstico previo a la elaboración del OT hablan de cómo los propios cuetzaltecos identifican cuáles son los usos del territorio por parte de la población local que atentan contra sus recursos naturales, especialmente el agua. Las toponimias relacionadas con lugares y paisajes son una expresión de cómo los nahuas y totonacos establecen una relación cercana con su paisaje y los otros seres vivos que lo habitan.

Al momento de escribir estas líneas, la amenaza externa sigue presente, y los habitantes del municipio de Cuetzalan y de otras comunidades de la Sierra, continúan atentos, trabajando y movilizándose por defender, una vez más (como en el siglo XIX ante la invasión francesa), su territorio, su agua, su biodiversidad y su cultura, es decir, su derecho a existir y vivir como ellos mismos lo decidan.

Referencias

- Albores, María Luisa (2014), “Las luchas por la defensa del territorio en la Sierra Nororiental de Puebla”, en *Regeneración*, 15 de enero, consultado el 13 de abril de 2017, disponible en <<http://regeneracion.mx/ambientalistas/las-luchas-por-la-defensa-del-territorio-en-la-sierra-nororiental-de-puebla/>>.
- Arapau y Asociados (2011), *Evaluación estratégica al Programa de Apoyos Directos al Campo “Procampo”. Informe final*, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación, México, disponible en <<http://www.agricultura.gob.mx/sites/default/files/sagarpa/document/2018/11/14/1529/14112018-evaluacion-estrategica-procampo.pdf>>.
- Beaucage, Pierre (2012), “Historia social y construcción de un ecosistema: la toponimia del ordenamiento territorial campesino indígena en Cuetzalan”, en *Kuojtakiloyan. El monte donde producimos. Publicación Oficial del Órgano Ejecutivo del Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan*, núm. 11-12, marzo-abril, Puebla, pp. 3-12.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2010), *Catálogo de Localidades Indígenas 2010*, México, consultado el 14 de abril de 2017, disponible en <<http://www.cdi.gob.mx/localidades2010-gobmx/>>.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2016), *Informe de pobreza en México 2014*, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, México, disponi-

- ble en <<https://www.coneval.org.mx/InformesPublicaciones/Documents/Informe-pobreza-Mexico-2014.pdf>>.
- Consejo Tiyat Tlali (s. f.), “¿Quiénes somos?”, en *Consejo Tiyat Tlali de la Sierra Norte de Puebla por la defensa de la vida y de nuestro territorio*, consultado el 12 de mayo de 2017, disponible en <<http://consejotiyattlali.blogspot.mx/p/quienes-somos.html>>.
- Dávila, Nicolás (2011), “Ordenamiento Territorial de Cuetzalan”, en *Gaceta Universidad. Órgano Oficial de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, núm. 134, febrero, pp. 11-15, disponible en <http://www.ingenieria.buap.mx/portal_pprd/work/sites/gaceta/resources/PDFContent/39/Gaceta%20141.pdf>.
- Durán Olguín, Leonardo (2014), “El ordenamiento territorial ecológico de Cuetzalan, una herramienta para la defensa del territorio ante megaproyectos”, en *La Jornada de Oriente*, 17 de junio, consultado el 15 de febrero de 2016, disponible en <<https://www.lajornadadeo-riente.com.mx/puebla/el-ordenamiento-territorial-ecologico-de-cuetzalan-una-herramienta-para-la-defensa-del-territorio-ante-mega-proyectos-el-caso-del-proyecto-de-pemex/>>.
- Fernández, Aurelio (2012), “¿Qué es lo excepcional del ordenamiento territorial de Cuetzalan?”, en *Kuojtakiloyan. El monte donde producimos. Publicación Oficial del Órgano Ejecutivo del Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan*, México.
- Fernández Flores, Elsa (2008), “Indígenas y mestizos en la comunidad de Cuichat, Cuetzalan: acceso a recursos y vulnerabilidad socioambiental”, tesis de maestría en Estudios Regionales en Medio Ambiente y Desarrollo, Universidad Iberoamericana Puebla, San Andrés Cholula.
- Fernández Lomelín, Luis Enrique (2013), “Gestión pluricultural del agua en un territorio indígena. El caso de Cuetzalan, Puebla. 1860-2011”, tesis de doctorado en Desarrollo Regional, El Colegio de Tlaxcala, Tlaxcala.
- Fox, Jonathan, y Lybby Haight (2010), “Síntesis de hallazgos: tendencias en la política de subsidios agrícolas”, en Jonathan Fox y Lybby Haight (coords.), *Subsidios para la desigualdad*, Mauricio Sánchez Álvarez (trad.), Woodrow Wilson International Center for Scholars / Centro de Investigación y Docencia Económicas / Fundación William y Flora Hewlett, México, pp. 7-8.
- Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), México, pp. 5-14, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/747/74702202.pdf>>.

- Glick, Julia M. (2002), "The Margins of Global Economy. How Coffee Took Root in Cuetzalan, 1940-1970", tesis de licenciatura en Latin American Studies, Stanford University.
- Hernández, Martín (2014), "PEMEX reconoce que no puede perforar en Cuetzalan, debido al POET", en *La Jornada de Oriente*, 8 de abril, consultado el 14 de abril de 2017, disponible en <<http://www.la-jornadadeoriente.com.mx/2014/04/08/pemex-reconoce-que-no-puede-perforar-en-cuetzalan-debido-al-poet/>>.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2007), Censo Agrícola, Ganadero y Forestal 2007, México, disponible en <<https://www.inegi.org.mx/programas/cagf/2007/>>.
- _____ (2010), Censo de Población y Vivienda, México, consultado el 15 de marzo de 2017, disponible en <<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>>.
- Lefebvre, Henri (1974), "La producción del espacio", en *Revista de Sociología*, núm. 3, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 219-229.
- López Levi, Liliana, y Blanca Ramírez Velázquez (2012), "Pensar el espacio: región, paisaje, territorio y lugar en las ciencias sociales", en María Eugenia Reyes Ramos y Álvaro F. López Lara (coords.), *Explorando territorios: una visión desde las ciencias sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México.
- Meza, Alejandra (2014), "Masehuales y coyomes de Cuetzalan. Respuesta social: construcción de procesos en defensa del territorio", en Carlos Rodríguez Wallenius y Ramsés Cruz Arenas (eds.), *El México bárbaro del siglo XXI*, UAM-Xochimilco, México, pp. 169-181.
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (2014), "Celebra Tetela tres años de resistencia a la minería", 18 de noviembre, consultado el 13 de mayo de 2017, disponible en <<https://www.ocmal.org/celebra-tetela-tres-anos-de-resistencia-a-la-mineria/>>.
- Oslender, Ulrich (2002), "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia", en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, núm. 115, 1 de junio, Universidad de Barcelona, consultado el 14 de mayo de 2017, disponible en <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>>.
- Peña Nieto, Enrique (2015), Tercer Informe de Gobierno, 2 de septiembre, Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, consultado en febrero de 2017, disponible en <<http://8d5306c18b850ea7e0ac-65b9b7a-2fa68b3c92f951010bb26a4de.r54.cf2.rackcdn.com/pdf/3erInforme.pdf>>.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México.

- Porto-Gonçalves, Carlos Walter, y Milson Betancourt (2016), “Encrucijada latinoamericana en Bolivia. El conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias”, en Armando Bartra, Carlos Walter Porto-Gonçalves y Milson Betancourt, *Se hace terruño al andar. Las luchas en defensa del territorio*, UAM-Xochimilco / Itaca, México.
- Ramírez Velázquez, Blanca (1996), “Los paradigmas contemporáneos en el análisis territorio-sociedad”, en *Diseño y Sociedad*, núm. 6, UAM-X, México.
- Robles Berlanga, Héctor Manuel (2010), “El caso de México”, en Fernando Soto Baquero y Sergio Gómez (eds.), *Dinámicas del mercado de la tierra en América Latina y el Caribe: concentración y extranjerización*, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, Roma, pp. 307-341, disponible en <<http://www.fao.org/3/i2547s/i2547s.pdf>>.
- Rodríguez, Carlos, Mindahi Bastida, Sergio Grajales, Marco Lima, Alejandra Meza, Víctor Moreno, y Mayra Nieves (2010), “Escudriñar los enfoques teóricos sobre el territorio”, en Carlos Rodríguez (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*, Juan Pablos, México.
- Rzedowski, Jerzy (1978), *La vegetación de México*, Limusa, México.
- Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) (2011), Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social, México, disponible en <http://www.2012-2015.sedesol.gob.mx/en/SEDESOL/Informe_anual_sobre_la_situacion_de_pobreza_y_rezago_social>.
- _____ (2016), Informe anual sobre situación de pobreza y rezago social, México, consultado el 17 marzo de 2017, disponible en <<https://www.gob.mx/bienestar/acciones-y-programas/informe-anual-sobre-la-situacion-de-pobreza-y-rezago-social-19894>>.
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP)-Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) (2014), “Estadísticas de producción agrícola”, México, consultado el 17 marzo de 2017, disponible en <<http://infosiap.siap.gob.mx/gobmx/datosAbiertos.php>>.
- Subsidios al Campo en México (s. f.), “Padrón de beneficiarios de Procampo 2006-2016 (Puebla)”, en *Subsidios al Campo en México*, consultado el 17 marzo de 2017, disponible en <<http://subsidiosalcampo.org.mx/analiza/padrones/all/?estado=puebla>>.
- Yúnez Naude, Antonio, Arturo Cisneros, y Pablo Meza (2013), “Situando la agricultura familiar en México. Principales características y tipología”, Documento núm. 149, Grupo de Trabajo: Desarrollo con Cohesión Territorial, Programa Cohesión Territorial para el Desa-

rrollo, Red Internacional de Metodología de Investigación de Sistemas de Producción-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (Serie Documentos de Trabajo), Santiago.

Entrevistas

Anónimo (2016), comunicación personal, 12 de agosto.

Ramírez, Sonia (2014), responsable de Desarrollo Rural de Cuetzalan, Puebla, comunicación personal, 13 de enero.

Rosales González, Margarita (2016), comunicación personal, realizada el 9 de agosto.

Villa, Rufina (2014), comunicación personal, 10 de diciembre.

LA TRANSFORMACIÓN DEL PAISAJE RURAL
EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN
DEL HENEQUÉN A LA GANADERÍA Y DE LA AGRICULTURA
DIVERSIFICADA AL MONOCULTIVO

Miguel Meza Castillo*

Uno ha creído a veces, en medio de este camino sin orillas, que nada habría después; que no se podría encontrar nada al otro lado, al final de esta llanura rajada de grietas y de arroyos secos. Pero sí, hay algo. Hay un pueblo. Se oye que ladran los perros y se siente en el aire el olor del humo, y se saborea ese olor de la gente como si fuera una esperanza.

Juan Rulfo, "Nos han dado la tierra"

El paisaje rural de la Península de Yucatán (Campeche, Quintana Roo y Yucatán) ha cambiado notablemente en las últimas tres décadas. Por un lado, como resultado de la reconversión de una agricultura campesina diversificada (sustentada en buena medida en la milpa) a una agricultura industrial de monocultivo vinculada a la producción de alimentos balanceados para la producción de aves y porcinos y, por otro, por la expansión de la ganadería extensiva de bovinos. El crecimiento de la agricultura industrial y de la ganadería extensiva se ha sustentado en la deforestación y destrucción de enormes extensiones de acahuales y selva baja, y en la sustitución de milpa y cultivo de maíz. La deforestación y el uso de agroquímicos que conllevan los monocultivos, en particular la soya transgénica, ha afectado la producción de miel, que es una actividad importante en la Península, y el importante papel que juegan las abejas en la reproducción vegetal mediante el pecoreo (véase fotografía 1 en el anexo).

* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

*La reconversión productiva agropecuaria
y la reconfiguración del paisaje rural*

La crisis henequenera y el abandono
del cultivo del henequén

A principios del siglo XX el henequén era el cultivo predominante en Yucatán, ocupaba alrededor del 34 % de la superficie estatal. Después de ese periodo de oro de la fibra, en el que la producción estaba en manos de hacendados y se sustentaba en la superexplotación de los trabajadores que vivían prácticamente como esclavos, en la década de los treinta, como resultado del reparto de tierras cardenista, la actividad pasó a manos de campesinos. Estando ya la producción en manos campesinas, la aparición de fibras sintéticas sumió a la actividad nuevamente en una crisis profunda de la que pudo salir en la década de los setenta con el apoyo del gobierno. Sin embargo, unos años después la actividad vuelve entrar en crisis al parecer definitiva y de 237 000 hectáreas, distribuidas en 60 municipios, que se sembraron en 1980, cae a poco más, de 8000 en el 2017, de acuerdo al Anuario Estadístico de la Producción Agrícola (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2018). En la tabla 1 se puede ver la evolución que ha tenido el cultivo del henequén.

TABLA 1
Superficie sembrada con henequén Yucatán (1980-2017)

<i>Año</i>	<i>ha</i>
1980	237 000
1985	118 028
1990	113 746
1995	96 207
2000	84 670
2005	26 274
2010	14 537
2015	8 614
2017	8 678

Elaboración propia con datos del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP)-Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa).

La crisis henequenera de los últimos años provocó fuertes transformaciones en lo productivo, económico y social, sobre todo en el sector rural. Muchas de las plantaciones de henequén fueron abandonadas, la industria que dependía de la planta se arrumbó y muchos campesinos y trabajadores de la agroindustria se vieron en la necesidad de buscar nuevas alternativas. Decenas de ellos abandonaron sus comunidades y migraron a Mérida en busca de trabajo; otros, apoyándose en programas de gobierno, se dedicaron al cultivo del maíz, frutales, hortalizas y cítricos, otros más se dedicaron a la pesca o a la porcicultura en pequeño. Por otra parte, el derrumbe de la producción de henequén favoreció la expansión de la ganadería extensiva de bovinos. Todo esto le dio un rostro totalmente nuevo y diferente a lo que era la región henequenera.

Los cambios en el maíz y la milpa

El cambio del cultivo del henequén a maíz, en un contexto de apertura comercial y de reorientación de las funciones del Estado hacia el campo, no se convirtió en una verdadera alternativa para muchos campesinos que vivían de la producción del sisal, y varios de los que al principio le apostaron al cultivo del cereal, poco a poco lo fueron abandonando y varias de las parcelas de maíz se convirtieron en pastizales para la ganadería extensiva. Esto se refleja en la superficie sembrada de maíz en la entidad, que se ha reducido en los últimos 17 años, pues mientras en el 2000 se sembraron 173 343 ha en el 2017 fueron 112 756. En este periodo la extensión de tierra cultivada con maíz disminuyó 35 % en el estado de Yucatán, mientras que en el de Campeche la superficie sembrada de maíz aumentó 19 % al pasar de 155 mil a 185 mil en el mismo periodo (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2018).

TABLA 2
Superficie sembrada de maíz (ha)

<i>Año</i>	<i>Campeche</i>	<i>Yucatán</i>
2000	155 055	173 343
2005	162 588	181 242
2010	156 401	149 159
2015	185 742	116 469
2017	185 235	112 756

Elaboración propia con datos de SIAP-Sagarpa.

No obstante que parte de las tierras henequeneras en Yucatán se convirtieron en maiceras, en realidad la producción de maíz y de milpa más importante siguió y sigue practicándose al sur y sureste del estado,¹ aunque en las últimas décadas el cultivo tradicional de milpa ha sufrido fuertes cambios.

El sistema tradicional de milpa en la Península de Yucatán, basado en la roza, tumba y quema, ha sufrido cambios a lo largo del tiempo y en la actualidad enfrenta tensiones fuertes, algunos estudiosos incluso dicen que está en crisis. Según el operador del Proyecto Estratégico para la Seguridad Alimentaria (PESA), “la crisis del sistema milpa se debe a varios factores: cambios de clima, falta de disponibilidad de tierra, pérdida de semillas (criollas), dependencia del fertilizante y de subsidios para adquirirlos, lo que condiciona la producción, la pérdida gradual de la identidad campesina y migración y empleo como jornalero” (comunicación personal, 12 de agosto, 2016).

Asimismo, como resultado de dicha crisis, la economía campesina se ha monetarizado, lo que ha dado lugar a relaciones diferentes en las comunidades, ha aumentado la migración y las actividades rural se han diversificado, provocando una dinámica socioeconómica distinta en las comunidades que afecta al tejido social. Además, muchos jóvenes hijos de campesinos no están dispuestos a meter las manos en la tierra por ningún motivo.

El crecimiento de la población campesina ha aumentado la presión sobre la tierra provocando la reducción del tiempo de descanso del suelo sin permitir su recuperación.² De acuerdo a Margarita Rosales González, “el ciclo óptimo para la recuperación de la tierra es de 20 años” (comunicación personal, 9 de agosto, 2016) y al reducirse dicho tiempo han bajado los rendimientos y la producción de maíz. Asimismo, la escasez de tierra para las nuevas generaciones ha provocado que la milpa maya, de tradición migrante, se sedentarice.³

¹ Los municipios en los que predomina el sistema tradicional de la milpa son: Colomul, Cantamayec, Cuncunul, Chankom, Chemax, Chichimilá, Chikindzonot, Chumayel, Dzitás, Espita, Kaua, Mama, Maní, Mayapán, Peto, Quintana Roo, Sotuta, Teabo, Tekom, Temozón, Tinum, Tixcacalcupul, Tunkás, Uayma, Valladolid y Yaxcabá.

² Los periodos de descanso de la tierra se han acortado, lo que impide su plena recuperación y conduce a la pérdida de fertilidad.

³ En los últimos años ha aumentado el número de campesinos con una parcela agrícola permanente.

Por otra parte, el uso de semilla mejorada ha traído otras tensiones en cuanto al destino y uso del maíz y la utilización de agroquímicos. Si el maíz de la milpa tradicional se destina fundamentalmente al autoconsumo, el producido con semilla mejorada conlleva la compra y uso de agroquímicos y la comercialización del grano. De acuerdo al representante del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en Yucatán, “Esto ha generado la monetarización y ha cambiado la visión provocando diferencias entre los grupos” (comunicación personal, 8 de agosto, 2016).

El uso de semillas mejoradas implica la utilización de algunos agroquímicos que afectan los suelos y el desarrollo de la biodiversidad. La quema provoca eventualmente el descontrol del fuego e incendios; las recurrentes sequías afectan la producción y los rendimientos.

Pero no obstante estas tensiones la milpa sigue siendo el sistema más compatible con la biodiversidad y por lo mismo el más sustentable. En el municipio de Mayapán se ha llegado a contabilizar hasta 60 diferentes especies y variedades vegetales utilizables (plantas alimenticias y medicinales) en la milpa (comunicación personal, 2 de agosto, 2016), lo que implica el no uso o un uso muy reducido de los agroquímicos. La diversificación de cultivos reduce riesgos y la vulnerabilidad frente a los fenómenos climáticos, lo que en la Península es muy importante pues es una región vulnerable ante los embates de los fenómenos meteorológicos: huracanes y sequías.⁴

La milpa es un sistema de cultivo que va acompañado de la diversidad biológica, no solamente por la cantidad de variedades vegetales que se cultivan en la parcela, sino también porque esto implica un uso y manejo diferente de los espacios comunes. El sistema milpa está vinculado al aprovechamiento forestal de los recursos que proporciona la selva, entre ellos las flores que sirven para alimentar a las abejas que algunos campesinos de la región tienen. La apicultura es una actividad importante para algunas familias y esto favorece el cuidado de la biodiversidad. Debido a esto la selva no sufre serias perturbaciones. A diferencia de los sistemas agropecuarios comerciales, que tienden al

⁴ La Península de Yucatán está en una de las cinco regiones más expuestas a ciclones tropicales en el planeta, los que se combinan con marcados periodos de sequía e incendio forestales

monocultivo, el sistema milpa es mucho más compatible con la biodiversidad y el cuidado de la naturaleza.

Pero hacer milpa no se reduce solamente a la parcela de cultivo en la que se combinan de forma virtuosa distintos productos agrícolas fundamentales para la subsistencia y seguridad alimentaria familiar, hacer milpa tiene que ver también con la realización de otras actividades que se llevan a cabo en espacios como el solar de la familia campesina, como lo muestra la experiencia de Alicia.

Alicia es una campesina que vive con su marido en el municipio de Mayapán, en la región sur del estado de Yucatán. Ellos tienen una pequeña parcela en la que cultivan distintos productos bajo el sistema milpa, pero además en el solar de su casa Alicia cultiva algunas plantas de papaya, limón y de una fruta parecida a la guanábana; en otra pequeña porción de tierra cultiva flores (que recolecta y vende). Tiene tres o cuatro cerdos “pelones” (una raza típica de la región maya), una vaca y un becerro y varias gallinas y guajolotes. Además, en su misma casa tiene una pequeña tienda en la que vende algunos bienes de consumo.

Gran parte de los productos de la milpa se destinan al autoconsumo de la familia. De la milpa se extrae buena parte de los alimentos que se consumen y desde esta perspectiva la milpa es fundamental en la seguridad alimentaria de la familia. Las familias campesinas mayas desarrollan estrategias complejas para garantizar su alimentación. En la milpa se cultivan los alimentos básicos (maíz, frijol, chile y hortalizas), y una gran variedad de plantas alimenticias (quelites), pero las variedades de maíz y frijol que se cultivan tienen que ver con una planeación para tratar de tener alimentos todo el año. Hay variedades de maíz de ciclo muy corto (*xmejen naal*) y mediano (*naal xoy*) que les permite tener maíz pronto en espera del maíz de ciclo más largo (*xnuk naal*); el frijol de enredadera lo siembran intercalado con el maíz, pero también siembran frijol de mata en parte de la parcela.

El crecimiento del monocultivo de la soya

En la última década y media el cultivo de la soya (tanto convencional como transgénica) se ha venido expandiendo de forma acelerada en la Península de Yucatán. Mientras en el año 2000 la superficie sembrada con la oleaginosa en la Península era de apenas 700 hectáreas, en el 2017 alcanzó las 52 789 hectáreas (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2018).

TABLA 3
Superficie sembrada con soya (Península de Yucatán)

Año	Superficie sembrada (ha)			Totales
	Campeche	Yucatán	Quintana Roo	
2000	700	--	--	700
2005	5 645	10	450	6 105
2010	17 660	2 433	--	20 093
2015	31 002	4 960	3 604	39 566
2017	40 020	9 569	3 200	52 789

Elaboración propia con datos de SIAP-Sagarpa.

De los tres estados que conforman la Península, Campeche es el más importante, pues del total de la superficie cultivada con soya, en el 2017, en esta entidad se registró el 76%, seguido por Yucatán con el 18% y Quintana Roo con el 6%. Los municipios productores más importantes del estado de Campeche son Campeche y Hopolchén (de la región centro de la entidad), ya que entre los dos suman un poco más del 90% de la superficie cultivada, siguiéndolos en importancia los municipios de Champotón y Tenabo (de la zona norte del estado).

En el periodo que estamos considerando la superficie sembrada con soya se multiplicó exponencialmente y es muy probable que siga creciendo, pues “la previsión es que la península sea un polo productivo de oleaginosas” (Martínez, 2018) y una región productora de carne de bovino, avícola y porcina.

En el mismo sentido, aunque en menor proporción, también en el estado de Campeche ha venido en aumento la producción de sorgo de manera notable. Así, mientras en el año 2000 se sembraron 4 604 hectáreas, en el 2017 ya fueron 25 976 (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2018).

El cultivo de la soya y el crecimiento exponencial que ha tenido en los últimos años están muy vinculados a la reconversión de la Península de Yucatán en un polo de producción ganadero, sobre todo de cerdos y aves. Y aunque la producción regional de soya y sorgo no cubre las necesidades de la demanda del ganado y gran parte de ésta se satisface con importaciones, lo que sí se ha desarrollado es la industria procesadora de alimentos balanceados, dándole un nuevo rostro a la región.

La soya transgénica

No existen datos precisos de cuántas hectáreas de la superficie soye-
ra se cultivan con soya transgénica, pero lo que sí es cierto es que la
transgénica se ha incrementado, sobre todo en el estado de Campeche,
ya que Yucatán fue declarado estado libre de siembra de organismos
genéticamente modificados. De acuerdo a Greenpeace, en el municipio
de Campeche se tiene la mayor superficie sembrada con la leguminosa:
“Senasica [Servicio Nacional de Sanidad, Inocuidad y Calidad Agroali-
mentaria] reconoce [que] en 2012 se sembraron 0 (cero) hectáreas (has);
en 2013 se sembraron 7 168.34 has; en 2014 se sembraron 5 583.9 has, en
2015 se sembraron 8 590.61 has” (Martínez, 2016).

La palma africana

También en el estado de Campeche el cultivo de palma africana para
la producción de aceite ha cobrado importancia, particularmente en los
municipios de Carmen y Palizadas. Este monocultivo ha crecido sobre
tierras que antes eran ganaderas o maiceras. Su crecimiento ha sido
muy acelerado en la entidad, pues de 2 893 hectáreas que se cultivaban
en el 2000 se pasó a 25 mil en el 2017. Como el cultivo requiere de agua
para crecer bien, se impulsa en tierras con potencial para inundarse.

La expansión de la ganadería

En las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado, el sector pri-
mario de la Península de Yucatán empezó a tener una fuerte reorienta-
ción hacia la ganadería: la de ganado bovino que es fundamentalmente
extensiva y la de cerdos y aves que es intensiva.

El incremento de la ganadería extensiva de ganado bovino se ha
dado sobre tierras antes dedicadas a la agricultura o sobre la selva baja
y los acahuales. Las zonas de la Península en las que más se ha desa-
rrollado son las zonas norte y sur, en los municipios de Champotón, Es-
cárcega y Candelaria del estado de Campeche y en la región noroeste de
Yucatán. Este tipo de ganadería se sustenta en la posesión de enormes
extensiones de tierra.

TABLA 4
Superficie Agropecuaria (Península de Yucatán)

	<i>Superficie Agropecuaria (ha)</i>	<i>%</i>
Pastizales	2 366 687	78.54
Temporal	478 459	15.74
Riego	167 284	5.55
Humedad	999	0.18
<i>Total</i>	3 013 429	100.00

Elaboración propia con datos de LaNGIF.

TABLA 5
Población Porcícola y Avícola (Cabezas)

	<i>2007</i>	<i>2010</i>	<i>2015</i>	<i>2016*</i>
Porcinos	900 587	901 030	1 005 654	1 048 185
Aves**	17 184 623	19 027 811	21 531 709	27 061 877

*Cifras preliminares.

** Carne y huevo.

Elaboración propia con datos de SIAP-Sagarpa.

De acuerdo al Laboratorio Nacional de Geoprocesamiento de Información Fitosanitaria (LaNGIF), del total de la superficie agropecuaria de la Península de Yucatán (3 013 429 hectáreas) el 78.54% corresponde a pastizales inducidos; el 15.74% a la agricultura de temporal; el 5.55% representa la agricultura de riego y sólo el 0.18% a la agricultura de humedad (Laboratorio Nacional de Geoprocesamiento de Información Sanitaria, s. f.).

De acuerdo con Eastmond (1999, cit. en García y Morales, 2000), la ganadería bovina ocupaba el 59.3% de la superficie cultivada dedicada a pastizales.

La producción porcícola y avícola, al ser mucho más intensiva que la ganadería de bovinos, ocupa mucho menos extensión de tierras, pero demanda mucho más alimentos balanceados derivados de los cultivos

de la soya y el sorgo. Dichas actividades se concentran en la región no-roeeste de Yucatán y están orientadas fundamentalmente a la exportación. Esta ganadería está mucho más tecnificada y en los últimos años ha crecido exponencialmente.

La actividad ganadera se ha convertido en el eje principal de la dinámica económica en el sector rural de la Península y actualmente representa entre el 85 % y el 90 % del valor de la producción agropecuaria. Del valor total de la producción pecuaria, la porcicultura represente el 39 %, la avicultura el 38 % y la ganadería bovina el 23 %.

En términos de valor de la producción, la ganadería bovina es la menos importante, sin embargo, representa un porcentaje muy alto de la superficie destinada a las actividades agropecuarias.

Por un lado, la ganadería extensiva de bovinos se ha convertido en una fuerte demandante de pastizales y, por otro, la ganadería intensiva demanda alimentos balanceados. La mayor parte de los insumos para la producción de alimentos balanceados son importados. Los granos se importan principalmente de los Estados Unidos y la harina de pescado proviene de Chile. Sin embargo, en los últimos años, como resultado del incremento de la demanda de insumos para alimentos del ganado, la producción de soya y sorgo se ha incrementado en la Península.

La avicultura y la porcicultura en la Península están concentradas en unas cuantas empresas, tanto nacionales como transnacionales. Son actividades con un alto grado de monopolización.

Los impactos de los cambios en el sector agropecuario peninsular

La expansión y/o reconversión al cultivo de la soya, el sorgo, la palma africana y el crecimiento de la ganadería extensiva de bovinos con el consiguiente aumento de pastizales han cambiado el paisaje en el sector rural de la Península de Yucatán y han tenido fuertes impactos en lo económico, ambiental, social, sanitario y cultural.

Impacto económico

El mayor interés por cultivar soya y no otros cultivos se debe a que es más rentable en términos económicos. La relación costo-beneficio es mejor para los que siembran soya que para los que siembran maíz, so-

bre todo si se trata de soya transgénica pues los costos son menores, lo que, en términos monetarios, da lugar a un mejor ingreso de los productores que la cultivan.

Guillermo Hernández, uno de los productores de soya explicó que [...] optaron por cultivar la soya transgénica porque para entregar el cultivo limpio ocupan 250 pesos por hectárea, mientras que con la soya convencional necesitan 1 200 pesos por hectárea para dejarla limpia; es decir, los costos se elevan 380 por ciento. Refirió que no quieren sembrar la soya convencional por lo caro que son los productos para el control de la maleza (Quintero, 2016).

De acuerdo a Flavia Echánove los factores que explican la expansión del cultivo de la soya son

la presencia de los menonitas, con la maquinaria necesaria y la disposición y experiencia para emprender el cultivo [...] las ventajas que la soja tiene sobre el maíz, que han hecho que este grano sea sustituido por el primero. El maíz requiere 1 200-1 300 ml de agua por hectárea durante su ciclo de cultivo, mientras que la soja (Huasteca o GM) necesita solo 500-700 ml, por lo que resiste mejor la sequía, lo que es fundamental en el entorno de agricultura de secano que prevalece en Campeche [...] la soja es menos afectadas por el exceso de humedad que el maíz. Otro elemento que ha sido relevante son los precios de venta: los de la soja han sido superiores a los del maíz y mucho más estables (Echánove, 2016: 63).

En relación al maíz la diferencia estriba en que el precio de venta de la soya es mejor que la del cereal, y en los últimos años la diferencia se ha hecho mayor porque los precios del maíz han bajado. De acuerdo a Escalante, 2013; Conde, 2014; Canul, 2014; Hernández, 2013, y Rempel, 2014, citados por Flavia Echánove, en el 2013, “el grueso de los productores de maíz de Campeche recibieron entre 2 300 y 2 400 MXN por tonelada, mientras que la soja se pagó a un promedio de 6 500 MXN por tonelada” (Echánove, 2015: 63). En marzo de 2018 el precio de la tonelada de maíz estaba en \$3 500.00 mientras que el de la soya en \$7 200.00 (Martínez, 2018).

En menor medida, lo mismo sucede con el sorgo, ya que al ser un cultivo mecanizado los costos de producción por tonelada son menores, y no obstante que no hay una gran diferencia en términos de precios en relación al maíz, los costos de producción menores y el incremento de la

demanda, debido al aumento de la producción de cerdos y aves, lo hacen un cultivo más rentable.

Por otra parte, el negocio de la ganadería extensiva de bovino está sustentado en la renta de la tierra, en el monopolio que, sobre todo los ganaderos grandes, tienen sobre amplias extensiones de tierra. La ganadería extensiva es un negocio rentista, por eso a los ganaderos no les interesa hacer fuertes inversiones en la actividad.

La monetarización

La reconversión al cultivo de soya y sorgo ha dado lugar a una mayor monetarización de la economía campesina por varias razones: ambos se producen fundamentalmente para la venta y no para el autoconsumo familiar; estas semillas, sobre todo las transgénicas, vienen acompañadas de un paquete de insumos que hay que comprar; la siembra de soya y sorgo tiende al monocultivo, a diferencia del maíz que puede estar acompañado de otros cultivos para el autoconsumo.

Pero además de estas razones, hay otra que es muy importante, en buena medida la siembra de soya y sorgo (en particular en algunos municipios) se sustenta en la renta de la tierra a los ejidatarios, sus poseedores originales. De tal forma que ellos solamente reciben cierta cantidad de dinero por concepto de renta y quienes se las arriendan la cultivan y la cosecha la venden a los industriales. La renta de tierras limita la producción para el autoconsumo.

Los principales arrendatarios de tierras son los menonitas, quienes producen la mayor parte de la soya en Campeche.⁵ De acuerdo a Flavia Echánove:

En el municipio de Campeche, el principal productor del Estado, la mayor parte de la soja se cultiva en tierras de los ejidos Carlos Cano Cruz y San Luciano y en la propiedad privada Los Laureles (no menonita). Sin embargo, la gran mayoría de ese grano es producido por menonitas que residen en el vecino municipio de Hopolchén, sobre todo mediante la renta de tierras a dichos ejidatarios y productores privados (Echánove, 2016: 58).

⁵ En el estado de Campeche hay 14 comunidades menonitas, que vinieron de los estados de Chihuahua, Tamaulipas, Zacatecas y Durango. A los menonitas no les importa sembrar soya transgénica, lo que más les importa es obtener muy buenas utilidades.

Los efectos sobre la actividad apícola

Los insecticidas utilizados en la soya para combatir a las plagas están afectando a la actividad apícola, en una zona en el que la apicultura es una actividad tradicional y viene de decenas de años atrás. La muerte de abejas por envenenamiento afecta la economía de las familias, porque para muchas la venta de miel representa un parte importante de su ingreso.

Jorge Alberto Pech Martín, integrante del Colectivo Apícola de Los Chenes declaró a *Páginabierta*, en octubre de 2015,

“Es una tristeza enorme llegar al apiario y ver a las abejitas muertas, eso molesta a cualquiera, es tu forma de vivir, es tu familia, porque es el alimento a tus hijos, eso indigna a cualquiera” [...] Explicó que hace apenas dos años, en la zona de Los Chenes, con 15 colmenas se producía un tambor de miel de 200 kilogramos, mientras que ahora se necesitan alrededor de 40 colmenas, por lo que calcula una pérdida de la producción en un 40 por ciento (Aguilar, 2015b).

Además de la merma en la producción de miel, otro efecto económico negativo que ha traído la siembra de soya transgénica es la baja de la calidad de la miel, y esto ha tenido efectos en su comercialización. El mismo productor denunció que “la producción de miel en 2013, no se pudo vender a la Unión Europea, por las trazas transgénicas que contenía y regresaron contenedores de miel, afectando la relación de mercado y la situación económica de los productores” (Aguilar, 2015b).

La pérdida de la seguridad alimentaria

La reconversión del cultivo de maíz por soya, sorgo y palma africana implica una pérdida sustancial de la base en la que se sustenta la seguridad alimentaria que es la producción del maíz y, en su caso, de la milpa. Al no producirse maíz para el autoconsumo y otros productos como frijol, chile, calabaza y diversas plantas comestibles, los campesinos dependen cada vez más del abasto externo de los bienes de consumo básicos para la alimentación de la familia, agravándose la situación por el hecho de que dichos bienes de consumo en su mayoría son productos industrializados, vendidos por empresas transnacionales.

Impacto ambiental

Deforestación y cambio de paisaje rural

La Península de Yucatán ha sufrido en las últimas décadas un proceso de deforestación considerable, que ha cambiado el paisaje rural de la Península. Céspedes-Flores y Moreno-Sánchez (2010), apoyándose en datos de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) de 1993 al 2002, consideran a “los estados de Campeche y Yucatán entre los mayores con pérdidas de cobertura forestal con 30968 y 23007 ha/año respectivamente”, mientras que en “Quinta Roo se reportan 11300 ha/año de pérdida neta de cobertura forestal” (cit. en Ellis *et al.*, 2015: 2-3 y 21).

Las causas de la pérdida de la cobertura vegetal son diversas y en la mayoría de los casos se combinan, pero entre las más importantes se puede mencionar el establecimiento de potreros para ganado bovino, el desarrollo de la agricultura mecanizada, principalmente de monocultivos como la soya y el sorgo, y la práctica de la agricultura de roza, tumba y quema (véase fotografía 2 y 3).

De acuerdo a Edward Allan Ellis *et al.*

Campeche, claramente tiene una mayor presencia de agricultura mecanizada y potreros, comparado a Quintana Roo con mayor presencia de agricultura de milpa, mayormente para subsistencia, con excepción de la región sur con alta presencia de potreros y agricultura mecanizada principalmente para caña. En Campeche se reporta una reconversión considerable de áreas de potreros, mayormente para aceite de palma. En el estado de Yucatán, se observa una gran presencia de potrero y en el sur del estado también se registra la presencia de agricultura mecanizada y producción citrícola. Sin embargo, a la vez, se observa una mayor presencia de agricultura abandonada (Ellis *et al.*, 2015: 36).

En Campeche, según Villalobos-Zapata y Mendoza Vega (2010)

las principales causas de deforestación entre 1976 y 2005 fueron el avance de la ganadería, la agricultura y la urbanización [...] las tierras dedicadas a la ganadería (pastizales) se incrementaron [...] 20751.5 ha/año (601793.04 ha en total) [...] Las tierras agrícolas crecieron a una tasa del 6.1%, equivalentes a 25109 ha/año (728178 ha en todo el periodo); mientras que los asentamientos humanos crecieron a una tasa del 7.51% equivalente a 559.33 ha/año (16220.62 ha en total) (cit. en Ellis *et al.*, 2015: 13).

Según esta misma fuente los municipios de Campeche más afectados son Hopelchén, parte de Campeche y la región sur del municipio de Candelaria.

De acuerdo a María Andrade Hernández (2010), en Yucatán, en el periodo 1976-2000, se registró una disminución de la cobertura vegetal debido a que “la superficie cultivada se incrementó casi 100 %, lo cual implicó el desmonte de grandes extensiones de selvas para dedicarlas a la ganadería extensiva y la agricultura de roza, tumba y quema” (cit. en Ellis *et. al.*, 2015: 29).

En Quintana Roo, los huracanes e incendios han sido factores importantes de pérdida de cobertura forestal. Calmé *et al.* (2014) sostienen que

El frecuente impacto de huracanes amenaza al sector forestal, por el impacto directo al arbolado y porque después de un huracán aumenta la biomasa de material vegetal muerto y altamente combustible, con altos riesgos de incendios forestales, asimismo, el bosque afectado por un huracán muchas veces se concibe como sistema improductivo, lo que aumenta los riesgos de cambio de uso de suelo (cit. en Ellis *et al.*, 2015: 23)

Según Greenpeace

Desde hace más de 10 años, las áreas forestales del municipio de Hopelchén, Campeche se han visto afectadas por una grave situación de deforestación. Entre los años 2000 y 2008, se perdieron casi 22 300 hectáreas. Para el 2013, desaparecieron más de 38 mil hectáreas de cobertura forestal en el estado de Campeche (la mayor pérdida en el país) (Martínez, 2015).

La destrucción de la selva rompe el equilibrio ecológico y afecta seriamente a la biodiversidad. Laydi Araceli Pech Martín dirigente del Colectivo Apícola de Los Chenes afirma que

la deforestación es de lo que más afecta a las abejas, que cada día tienen menos espacios; primero, para la instalación de los apiarios, y segundo, que las especies que se están deforestando son las que necesitan las abejas para producir la miel, es decir, que se conjuga la pérdida de especies, espacios y deforestación, lo que se genera es la pérdida de la producción de miel [...] en Hopelchén, hay apicultores que han perdido sus colmenas por las fumigaciones que se están haciendo en los cultivos de soya, por lo que la forma de aborda[r] los problemas deben de ir más allá de si los transgénicos afectan

o no a la salud, si no abordar la pérdida de las tradiciones y afectaciones naturales, también (Aguilar, 2015a).

Pero no solamente se afecta la producción de miel, sino también la reproducción de especies vegetales, incluidas los cultivos de libre polinización que trabajan los campesinos, pues las abejas juegan un papel muy importante en la polinización. Las abejas, con el pecoreo, realizan la polinización cruzada que asegura la realización del producto y la biodiversidad.

Contaminación de la miel

El uso de agroquímicos está afectando seriamente a la actividad apícola de la región de los Chenes, y no solamente por su uso en el cultivo de la soya. Gustavo Huchín Cahuich, integrante del Colectivo Apícola de Los Chenes, señala

que los lugares donde se está sembrando tomate, sorgo, chile y sandía, se presentó este año una mortandad de abejas, causando importantes pérdidas a los productores mayas, sin que nadie se responsabilice, ni repare los daños. “[...] este año me mataron 20 colonias de abejas, yo tenía mis cajas cerca de los cultivos de sandía de los menonitas, pero cuando fumigaron sus cultivos, me mataron mis abejitas, cuando terminaron la cosecha de sandía, ya no me quedaba ni una sola colonia de abeja” [...] este año la afectación contra la apicultura fue mucho más grave que en años pasados, pues se sembraron muchos campos con chile, sandía, tomate y sorgo, afectando a todos los apiarios de hasta cinco kilómetros a la redonda del cultivo [...] hizo un llamado a las autoridades del Estado, para que atienda como una prioridad al sector apícola, que genera ganancias importantes a la entidad, además de ser el sector productivo que más movilidad económica genera (Aguilar, 2016a).

La contaminación de la miel por el uso intensivo de agroquímicos en los productos comerciales e industriales fue el motivo de la suspensión de su compra de miel en Europa, pues debido a que los compradores encontraron trazas de soya transgénica la Corte de la Unión Europea estableció un decreto prohibiendo la compra de miel de la región de los Chenes, lo que sorprendió a los apicultores y fue un duro golpe, porque como señala Leydi Pech:

Aquí en la zona de Hopelchén, nosotros las comunidades mayas, la mayoría somos apicultores, es una actividad que nuestros abuelos nos heredaron y la apicultura no afecta al medio ambiente, es una actividad que ayuda que beneficia la polinización de las plantas, por eso nos causó una gran sorpresa esto que ellos decían (cit. en Aguilar, 2015a).

Impactos sociales

Contaminación del agua

El uso intensivo de agroquímicos en los cultivos comerciales, pero sobre todo de los que usan semillas genéticamente modificadas ha provocado la contaminación de los mantos freáticos y del agua. Esto se ha visto favorecido por las características propias de los suelos de la Península de Yucatán, que son suelos kársticos que permiten la infiltración de los herbicidas y plaguicidas, y por la acelerada perforación de pozos por la necesidad de obtener agua para el riego de los cultivos.

Lo que al principio era solamente una sospecha resultó ser cierto, así lo confirmó el estudio realizado por un toxicólogo del Instituto de Ecología, Pesquerías y Oceanografía (Epomex) de la Universidad Autónoma de Campeche. Para la realización de dicho estudio, entre septiembre de 2015 y julio de 2016, se recolectaron muestras de agua de diversas fuentes, incluida agua de garrafón, en las localidades de Ich Ek, San Juan Bautista Sacabchén, Pakchén, Francisco J. Mújica, Cancabchén, Bolonchén y Suc Tuc del municipio de Hopelchén, Campeche, y en todos los casos resultaron positivas, incluidas las muestras de agua de garrafón.

Este estudio confirmó lo que ya se sospechaba y creció la preocupación entre la población. Irma Gómez González, asesora del Colectivo Apícola de Los Chenes, señaló

que es necesario que las autoridades intervengan de manera inmediata por las fumigaciones aéreas con agroquímicos, pues llegan a las comunidades sin que se sepa qué tipo de plaguicida [están usando] y los efectos que pueda causar a los pobladores mayas de la zona [...] no se pueden precisar los efectos que causen en las personas, sin embargo, hay insecticidas que son cancerígenos y otros que afectan el sistema hormonal y nervioso, asimismo, causan problemas renales (Aguilar, 2015c).

Los efectos sobre la salud

Más allá de los efectos que los agroquímicos tienen sobre la producción de miel, se ha percibido que el uso de plaguicidas tiene efectos negativos sobre la salud de las personas.

Así como se hicieron análisis de agua, se hicieron análisis de orina de habitantes de dos comunidades de la región de los Chenes. De las veinte muestras tomadas, siete salieron positivas, entre ellas las de mujeres que no trabajan directamente con los agroquímicos.

Según Leydi Pech Martín

eso nos indica que hay un problema grave, cómo es que las mujeres salieron con glifosato, quiere decir que hay un contacto de las mujeres con el químico, sea por lavar la ropa o por el agua que estamos consumiendo, esto nos llevó a una alerta y una preocupación muy grande [...] Nosotros esperábamos que estuviera en el agua, pero no ya con presencia en seres humanos, además de que hay muchos otros químicos en los plaguicidas de la región, hay siembra de tomate, de sandía, pero el glifosato en la soya fue lo que nos llevó a decir que es por los pozos de absorción (cit. en Aguilar, 2016b).

El problema se ha ido haciendo cada vez más complejo, pues empezó como una cuestión que se centraba en los efectos sobre la producción agrícola y la exportación de la miel, pero de ahí ha derivado a un problema de contaminación del ambiente y en particular del agua, lo que ha tenido efectos sobre la salud. Es decir, se afecta la vida toda de las familias campesinas de la región.

Los actores y el cambio del paisaje

En el proceso de transformación de las actividades que han provocado el cambio del paisaje rural en la Península de Yucatán participan diversos actores con intereses diferentes, que en ocasiones entran en contradicción y en conflicto. A dichos actores los podemos agrupar, *grosso modo*, en empresarios agrícolas, gobierno y campesinos.

Los actores detrás del cultivo de la soya transgénica: Sagarpa, Senasica, Semarnat, Monsanto y la industria (Proteínas y Oleicos)

En junio del 2012, la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) autorizó la siembra de 253 000 hectáreas de soya transgénica en siete estados de la república, con el aval de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y en contraposición de las recomendaciones de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio), la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) y el Instituto Nacional de Ecología (INE). La autorización abrió la puerta para la entrada de la transnacional Monsanto, que es la que vende la semilla genéticamente modificada y que está asociada con Cargill, la transnacional compradora y distribuidora de granos. Monsanto es la más interesada en introducir el cultivo de la soya transgénica pues además de vender la semilla también comercializa los agroquímicos para su tratamiento, como el glifosato.

Campeche es uno de los siete estados en los que la Sagarpa autorizó la siembra de soya transgénica. De tal forma que en ese mismo año Monsanto pide autorización para su siembra en los municipios de Champotón, Hecelchakán, Hopelchén, Tenabo, Calkiní, Escárcega, Carmen, Palizada y Campeche.

Ante esta decisión varias comunidades de la región de los Chenes en el estado de Campeche se ampararon y lo mismo hicieron algunas comunidades de Bacalar en el estado de Quintana Roo, solicitando a los ministros la aplicación del principio de precaución.

Después de casi dos años, en marzo de 2014, el juzgado del segundo distrito del estado de Campeche otorgó una resolución favorable a las comunidades, en contra del permiso otorgado por la Sagarpa, con el fundamento de que se violó el derecho a la consulta libre, previa e informada, y la violación por parte de Semarnat de su propio reglamento interno, al hacer caso omiso de los tres dictámenes vinculantes de la Conabio, Conanp y el INE, que no estuvieron de acuerdo con la siembra de la soya transgénica. Se obligó a la Sagarpa a garantizar que no se sembraría soya transgénica. Asimismo, se ordenó a la Sagarpa que realizara la consulta de forma adecuada, así como un estudio de impacto ambiental.

La decisión del poder judicial fue impugnada por Monsanto y a la transnacional se le unió la Sagarpa. El asunto fue llevado a la Suprema

Corte Nacional de Justicia (SCNJ), y en noviembre de 2015 la SCNJ resolvió dejar sin efecto jurídico la impugnación hasta que no se llevara a cabo la consulta a las comunidades indígenas.

La consulta

El Colectivo Apícola de Los Chenes decidió participar en la consulta y posteriormente se sumaron más organizaciones. Asimismo, se conformó una Misión de Observación de la Consulta al Pueblo Maya que congregaba a mucha gente: investigadores y organizaciones no gubernamentales (ONG).

Avalados por el estudio en el que se detectó la presencia de glifosato en algunas muestras de orina, en el proceso de consulta a las comunidades se incluyó la reparación de daños que ha provocado el uso de agroquímicos. La gente demandó que se hicieran estudios y que se pagaran. Leydi Pech Martín, del Colectivo Apícola de Los Chenes afirmó

que hay alerta y preocupación en comunidades de Hopelchén, por lo que demandó que ahora que se está haciendo la consulta, se hagan estudios médicos a todos los habitantes de Ich Ek, San Juan Bautista Sahcabchén y San Francisco Suc-Tuc. [...] “Hay más comunidades interesadas en que se realicen los estudios de sus aguas y tienen toda la razón, pero el alto índice de las enfermedades nos alarma y nos dice que algo está sucediendo [...]” (cit. en Aguilar, 2016b).

En esta lucha, no solamente están las comunidades de Campeche, sino también las de Yucatán y Quintana Roo que se ven afectadas por la siembra de la soya transgénica, la contaminación ambiental y los daños a la salud. En esta tesitura, el Colectivo de Semillas Much’Kanan I’inaj presentó en 2012 una propuesta para declarar zona libre de transgénicos al municipio de Bacalar, lo que fue avalado por 32 comunidades indígenas, y en 2014 se amparó contra el permiso otorgado a Monsanto y desde entonces han estado en contacto con el Colectivo Apícola de Los Chenes.

En este sentido, Feliciano Ucán Poot, representante del Colectivo Apícola de Los Chenes de Campeche, señaló en un foro organizado por el colectivo de Bacalar:

que la articulación peninsular del movimiento es muy importante ya que, a pesar de que el pueblo maya quedó dividido geográficamente por las fronte-

ras territoriales impuestas por las delimitaciones de los Estados, el pueblo maya es un solo y su territorio abarca toda la Península, por eso, aunque legalmente los amparos están siendo atendidos por cada estado, en la lucha en contra de los transgénicos el pueblo maya peninsular está unido (Colectivo de Semillas Much'Kanan Finaj, Educe A. C., Colectivo Apícola de Los Chenes, Ma OGM Colectivo sin Transgénicos y Asamblea Nacional de Afectedos Ambientales, 2016).

La pérdida de las semillas criollas de maíz

De forma paralela a los cambios en las actividades agropecuarias y en el paisaje rural de la Península, en el 2002 la situación socioeconómica del estado de Yucatán se vio trastocada severamente por el huracán Isidoro que causó fuertes daños materiales, económicos y ecológicos en la entidad. Las condiciones de pobreza que los campesinos mayas padecen desde hace muchos años se vieron agravadas por el meteoro, lo que provocó mayores carencias en alimentación, servicios y vivienda.

Las actividades agropecuarias fueron de las más afectadas.⁶ El sistema de cultivo milpa, que tiene como eje principal al maíz y que es la base de la economía de las unidades familiares y de las comunidades campesinas de las regiones del sur y oriente del estado, fue el más dañado,⁷ afectándose la biodiversidad que acompaña a este sistema.

Además de la pérdida de la cosecha, que provocó un problema muy serio de desabasto de alimentos para las familias campesinas, muchas familias perdieron sus semillas, entre ellas algunas variedades de maíz, y no tuvieron para sembrar el siguiente ciclo, lo que agravó su situación y puso en riesgo su seguridad alimentaria y su patrimonio cultural, sustentado en la transmisión de conocimientos de generación en generación.

⁶ De acuerdo a un estudio realizado por Miguel Güemez Pineda y Ella Fanny Quintal Avilés, "En el sub-sector agrícola quedaron dañadas 121 846 hectáreas de cultivos (maíz de temporal, henequén, cítricos y frutales entre otros) que corresponden a 63 745 a productores de bajos ingresos, indígenas en su gran mayoría [...] También se cuantificaron daños en el sub-sector pecuario para 9 780 cabezas de ganado, 22 881 cabezas de ganado menor y 96 873 aves [...] En la actividad apícola se registró la pérdida total de 52 149 colmenas, aunque puede decirse que el total se vio seriamente dañado" (Güemez y Quintal, 2004: 4-6).

⁷ De acuerdo al mismo estudio (Güemez y Quintal, 2004), el 89% de la superficie sembrada (94 530 hectáreas) con maíz se perdió.

La lucha por el rescate y recuperación de las semillas criollas

Ante la gravedad de la situación, algunos campesinos apoyados por distintas ONG plantearon la iniciativa de llevar a cabo el rescate de las semillas criollas para evitar su extinción y con ello poder restaurar el sistema de milpa y la riqueza biológica, impulsar la seguridad alimentaria y recuperar el patrimonio biocultural de los mayas. El rescate de la semilla criolla, y con ella la recuperación de la milpa tradicional y de la biodiversidad, se volvió el centro de la resistencia, organización y movilización de diversos actores, el eje de esto lo constituyeron las ferias de Intercambio de Semillas Criollas.

Margarita Noh, de la asociación Misioneros A. C., señala

En aquella ocasión se perdieron muchas variedades de semillas y no llegaron apoyos del gobierno; decidimos organizar la Feria de la Semillas para ayudar a productores a juntar e intercambiar sus semillas para que logren rescatarlas y evitar su desaparición; en un principio se hizo con la finalidad de que los campesinos consigan semillas de maíz, pero de pronto comenzaron a llegar semillas de otros cultivos (Noh, 2014).

En el mismo sentido, Káa Nán Inájóob: Guardines de las Semillas y la Cooperativa K-et Xíimbal: Caminando Juntos señalan: “Las ferias han sido espacios para el intercambio, adquisición, conservación, valoración y defensa de las semillas de la milpa, para compartir experiencias y saberes y para festejar la vida del sagrado maíz” (, 2015).

Las ferias han sido espacios fundamentales para el rescate de las semillas criollas, pues en ellas han participado campesinos de distintas comunidades, lo que conlleva el rescate de saberes y conocimientos diversos y del patrimonio cultural del pueblo maya. El intercambio de conocimiento de campesino a campesino y el diálogo de saberes ha sido muy importante.

En la décima tercera feria se hizo un balance y se señaló:

iniciamos [en 2002] con 11 variedades y en este año 2015, gracias al trabajo e interés de campesinos de poblaciones como Xbox, Xoy, Timul, Sisbik, Dzutoh, Sabacché, Tahdziuh, Nenéla, Kambul, Kinil, Chacsinkin, podremos ofrecer 20 variedades de maíz, además de 55 de semillas de otros cultivos de la milpa (Káa Nán Inájóob: Guardianes de las Semillas y Cooperativa K-et Xíimbal: Caminando Juntos, 2015).

La recuperación de las semillas criollas y la milpa

La recuperación e intercambio de diversas y diferentes semillas criollas implicó la recuperación de conocimientos y prácticas culturales que ellas encierran, lo que ya en sí es muy importante, pero lo más importante era (es) la recuperación del sistema milpa como sistema tradicional de cultivo y del patrimonio cultural del pueblo maya.

La importancia del rescate de las semillas criollas no radica solamente en las semillas en sí, sino en que a partir de ellas se puede recuperar y preservar la milpa, el policultivo tradicional de los campesinos mayas, sobre todo de las regiones sur y oriente. Estos campesinos hacen milpa. Hacer milpa es un modo de vida y es cultura.

La recuperación de la milpa y la biodiversidad

La milpa es un sistema de cultivo que va acompañado de la diversidad biológica, no solamente por la cantidad de variedades vegetales que se cultivan en la parcela, sino también porque esto implica un uso y manejo diferente de los espacios comunes. El sistema milpa está vinculado al aprovechamiento forestal de los recursos que proporciona la selva, entre ellos las flores, que sirven para alimentar a las abejas que algunos campesinos de la región tienen. La apicultura es una actividad importante para algunas familias y esto favorece el cuidado de la biodiversidad. Debido a esto la selva no sufre serias perturbaciones. A diferencia de los sistemas agropecuarios comerciales, que tienden al monocultivo, el sistema milpa es mucho más compatible con la biodiversidad y el cuidado de la naturaleza.

Del rescate de la semilla criolla a la lucha contra los transgénicos. En defensa del patrimonio biocultural

En el 2013 la organización en torno a las semillas criollas dio un giro, pues de la recuperación de dichas semillas se pasó a su defensa y preservación frente a la introducción y uso de semillas transgénicas. En el décimo tercer aniversario de celebración de las ferias se señala:

las condiciones han cambiado. Estamos ante el peligro de que las semillas nativas sean desplazadas por materiales transgénicos e híbridos lo cual sería una pérdida histórica [...] Estas semillas tienen características que re-

sisten problemas que podrían ser más fuertes en el futuro, como la sequía, las plagas o las inundaciones.

Al mismo tiempo, ahora vemos que nuestras semillas podrían con un simple trámite ser apropiadas y utilizadas comercialmente por empresas comercializadoras y/o instituciones externas. Por eso, por acuerdo general tomado en la comunidad de Sisbick, campesinos y comunidades del sur nos erigimos desde el 2013 como guardines de las semillas nativas de la milpa (káa nán iinájóob) y asumimos su defensa y protección.

Declaramos que estas semillas, más de veinte variedades de maíz bien diferenciadas tradicionalmente como las xnuuk-naal, naal-tel, blancos y amarillos, chac xmejen-naal, xk'an mejen naal, xé ju, dzit bacal, chac chob, box holoch, gallito rojo y otras más, así como 10 variedades de ibes (10), calabazas, frijoles, camotes, macal y muchas otras son patrimonio de todas las comunidades, en este caso, del sur de Yucatán, donde se están sembrando y reproduciendo, y demandamos a cualquier institución, cualquier empresa y cualquier gobierno interesado en nuestra biodiversidad:

- El reconocimiento de nuestra legítima propiedad colectiva, como pueblo maya, sin necesidad de registros o patentes, de todas estas semillas.
- El respeto y reconocimiento al trabajo previo y colaborativo, hecho en el movimiento “Ferias de Semillas” (Káa Nán Iinájóob: Guardianes de las Semillas y Cooperativa K-et Xiímbal: Caminando Juntos, 2015).

Bibliografía

- Eastmond, Amarella, y Ana García de Fuentes (2010), “El impacto de los sistemas agropecuarios sobre la biodiversidad”, en Rafael Durán García y Martha Méndez González (eds.), *Biodiversidad y desarrollo humano en Yucatán*, Centro de Investigación Científica de Yucatán / Programa de Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo / Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad / Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente, México, pp. 98-104.
- Echánove Huacuja, Flavia (2016), “La expansión del cultivo de la soja en Campeche, México: problemática y perspectivas”, en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, vol. 36, núm. 1, pp. 49-70.
- Ellis, Alan Edward, José Arturo Romero Montero, e Irving Uriel Hernández Gómez (2015), *Evaluación y mapeo de los determinantes de*

- la deforestación en la Península Yucatán*, Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) / The Nature Conservancy / Alianza México REDD+, México, disponible en <<http://www.monitoreoforestal.gob.mx/repositorioidigital/files/original/5b9a8610cae3663df664b78a0ff2490a.pdf>>.
- García de Fuentes, Ana, y Josefina Morales (2000), “Dinámica regional de Yucatán 1980-2000”, en *Investigaciones Geográficas*, núm. 42, agosto, pp. 157-172.
- Güemez Pineda, Miguel, y Ella Fanny Quintal Avilés (2004), “Repercusiones del huracán ‘Isidoro’ en la población maya-yucateca”, en *Yucatán: Identidad y Cultura Maya*, Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi de la Universidad Autónoma de Yucatán, México, disponible en <<http://www.mayas.uady.mx/articulos/isidororepercusiones.html>>.
- Moya García, Xavier, Arturo Caamal, Bernardino Ku Ku, Eulalio Chan Xool, e Iván Armenda (2003), “La agricultura campesina de los mayas en Yucatán”, en *LEISA Revista de Agroecología*, vol. 19, núm. 0, “Ocho estudios de caso. Edición especial”, Asociación Ecología, Tecnología y Cultura en los Andes, Lima, pp. 7-17, disponible en <<http://www.leisa-al.org/web/index.php/volumen-19-numero-0/2215-la-agricultura-campesina-de-los-mayas-en-yucatan>>.
- Programa de Apoyo a la Reducción de Riesgos de Desastres en México (PMR)-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2014), *Ferías de intercambio de semillas de la milpa en la Península de Yucatán. Una experiencia de recuperación post desastre y resiliencia campesina*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Yucatán, disponible en <https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/library/crisis_prevention_and_recovery/ferias-de-intercambio-de-yucatan--una-experiencia-de-recuperacio.html>.
- Rosales González, Margarita, y Amanda Rubio Herrera (2010), “Apicultura y organizaciones de apicultores entre los mayas de Yucatán”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 35, enero, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, Mexico, pp. 163-186, disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742010000100007>.

Periódicos

- Aguilar, Ronny (2015a), “Agrotóxicos cubren territorio maya en Los Chenes”, en *Páginabierta*, 4 de octubre, consultado el 7 de agosto.

to de 2018, disponible en <<https://paginabierta.mx/2015/10/04/agrotoxicos-cubren-territorio-maya-en-los-chenes/>>.

_____ (2015b), “Aun con la vida, defenderemos la tierra de ancestros mayas”, en *Páginabierta*, 6 de octubre, consultado el 7 de agosto de 2018, disponible en <<https://paginabierta.mx/2015/10/06/aun-con-la-vida-defenderemos-la-tierra-de-ancestros-mayas/>>.

_____ (2015c), “Llaman a frenar fumigaciones de agroquímicos en Los Chenes”, en *Páginabierta*, 25 de octubre, consultado el 7 de agosto de 2018, disponible en <<https://paginabierta.mx/2015/10/25/llaman-a-frenar-fumigaciones-de-agroquimicos-en-los-chenes/>>.

_____ (2016a), “Por agroquímicos, perdidas cientos de cajas de abejas”, en *Páginabierta*, 16 de junio, consultado el 7 de agosto de 2018, disponible en <<https://paginabierta.mx/2016/06/16/por-agroquimicos-perdidas-cientos-de-cajas-de-abejas/>>.

_____ (2016b), “Alerta en comunidades mayas por contaminación con glifosato”, en *Páginabierta*, 17 de junio, consultado el 7 de agosto de 2018, disponible en <<https://paginabierta.mx/2016/06/17/alerta-en-comunidades-mayas-por-contaminacion-con-glifosato/>>.

_____ (2016c), “Alientan conflicto delegados de Sagarpa y Cibiogem”, en *Páginabierta*, 3 de julio, consultado el 7 de agosto de 2018, disponible en <<https://paginabierta.mx/2016/07/04/alientan-conflicto-delegado-de-sagarpa-y-de-cibiogem/>>.

Martínez, Verónica (2018), “Menonitas que huyeron de Chihuahua ahora alimentan Asia desde Campeche”, en *El Financiero*, 1 de marzo, consultado el 6 de agosto de 2018, disponible en <<https://elfinanciero.com.mx/bloomberg-businessweek/menonitas-que-huyeron-de-chihuahua-ahora-alimentan-asia-desde-campeche>>.

Quintero, Laura (2016), “Sin trabajo, productores de soya en Campeche”, en *El Economista*, 11 de julio, consultado el 4 de agosto de 2018, disponible en <<https://www.economista.com.mx/estados/Sin-trabajo-productores-de-soya-en-Campeche-20160711-0015.html>>.

Entrevistas

Coordinador de la ONG Educe, comunicación personal, 2 de agosto de 2016.

Operador del Programa Estratégico para la Seguridad Alimentaria (PESA), comunicación personal, 12 de agosto de 2016.

Responsable del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), comunicación personal, 8 de agosto de 2016.

Rosales Gonzáles, Margarita, comunicación personal, 9 de agosto de 2016.

Páginas web

- Colectivo de Semillas Much'Kanan I'inaj, Educe A. C., Colectivo Apícola de Los Chenes, Ma OGM Colectivo sin Transgénicos, y Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (2016), "Posicionamiento de las comunidades mayas respecto del proyecto de siembra de soya transgénica en sus territorios", en *Educe. Educación, cultura y ecología A. C.*, 26 de abril, consultado el 1 de agosto de 2018, disponible en <<https://educer.org.mx/?p=366>>.
- Káa Nán Inájóob: Guardianes de las semillas, y Cooperativa K-et Xíimbal: Caminando Juntos (2015), "Las comunidades somos dueñas y guardianas de las semillas para el futuro de todos. Lo hemos hecho por miles de años y lo seguiremos haciendo", en *Educe. Educación, cultura y ecología A. C.*, 23 de abril, consultado el 3 de agosto de 2018, disponible en <<https://educer.org.mx/?p=167>>.
- Laboratorio Nacional de Geoprosesamiento de Información Fitosanitaria (LaNGIF) (s. f.), "Crecimiento Frontera Agrícola", en *LaNGIF*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, consultado el 5, 6 y 14 de agosto de 2018, disponible en <http://langif.uaslp.mx/p_crecimiento-frontera.php>.
- Martínez, Edith (2015), "¡Ayúdanos a proteger la última selva mexicana!", en *Greenpeace*, 31 de agosto, consultado el 27 de julio de 2018, disponible en <<https://www.greenpeace.org/archive-mexico/es/Blog/Blog-de-Greenpeace-Verde/aydanos-a-proteger-la-ultima-selva-mexicana/blog/53960/>>.
- _____ (2016), "Denuncian penalmente a quienes resulten responsables por sembrar soya transgénica ilegal en Campeche", en *Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos Todos los Derechos para Todas y Todos*, 7 de julio, México, consultado el 28 de julio de 2018, disponible en <<https://redtdt.org.mx/?p=6481>>.
- Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP)-Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) (2018) (2018), Anuario Estadístico de la Producción Agrícola, consultado el 2 de agosto de 2018, disponible en <<https://nube.siap.gob.mx/cierreagricola/>>.

LA PIEL DEL MOVIMIENTO SOCIAL: COMUNIDAD, PAISAJE Y PODER EN LA MONTAÑA DE GUERRERO

José Joaquín Flores Félix*

Introducción

Referirse al paisaje en la región de la Montaña del estado de Guerrero necesariamente conduce a buscar las imágenes de una historia lejana, que nutre del ayer lo cotidiano del horizonte montañoso. La primera imagen es la que se relata en las Cartas de Relación de Chiepetlán, escritas por las autoridades indígenas de ese poblado nahua en el siglo XVIII, por encargo de la administración de la Colonia, para conocer, entre otras cosas, las peculiaridades del territorio que se administraba. Ahí, en ese escrito, se detallan de forma extensa la variedad de flora y fauna nativa de la región, así como las peculiaridades del clima junto con las costumbres y la cultura de los lugareños.

Un espacio cuya existencia abunda en los relatos de un “antes” idílico.

Los árboles que rebosan los montes en las pertenencias de esta cabecera son de las tres clases de encino, algunos Tepehuanes y en las cañadas, algunos sabinos: Hay otros que llaman *guahuzauatles* que es una madera muy bofa pero que cultivan por la superficie del tronco del que se desprende una capa o superficie. Este árbol, desde el mes de enero hasta principio de marzo, produce una flor blanca, que desgaja sus capullos por las noches, se le ve frondoso hasta el siguiente día e inmediatamente al salir el sol, al cenit se cae. Esta flor la consumen los venados y a los cazadores les sirve de cebo, e incluso el mismo árbol, de emboscada, si está en buena disposición, para

* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

lograr la caza de estos animales cuando vienen a pastar las flores (Barlow, 1995: 36).

Un antes que contrasta con otras imágenes de un tiempo no muy lejano: las que ilustran el libro de Maurilio Muñoz, *Mixteca Nahua-Tlapaneca*, que sirvió de base para iniciar la acción indigenista en la región, en la ciudad de Tlapa, con la instauración del Centro Coordinador Indigenista en 1963. Los dibujos del artista Beltrán muestran a unos habitantes de la región trabajando sobre una tierra árida, pedregosa, seca; con sus relieves escarpados y sin vegetación: una región muy gastada y erosionada (Muñoz, 1963).

Cuando llegué a la región para iniciar los trabajos de creación del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, A. C., una de las cosas que más me impresionaron del paisaje del lugar fueron sus arcoíris, al atardecer, en las temporadas de lluvias. Arcoíris sobre un espacio urbano en desorden y caótico, muestra contrastante de las carencias de una sociedad en busca de alternativas de sobrevivencia, más que de la armonía en el paisaje. La explicación que le di en ese entonces a los arcoíris del atardecer es que formaban parte de una naturaleza vegetal hace años ausente, aún buscada por las corrientes húmedas procedentes del océano (Flores, 2007).

En el presente artículo pretendo explicar el papel que han jugado los pobladores de la región y los efectos de su acción social en la construcción de su paisaje, más que describir la diversidad de paisajes con sus temporalidades y sus modificaciones

Ahora, si bien es cierto que hay elementos estructurales que construyen imágenes e interpretaciones homogéneas por el hecho de que proceden y han recorrido una historia similar de conquista, expulsión de sus territorios originales, vasallaje, explotación, evangelización o conquista espiritual, también es cierto que los diversos pueblos que habitan la región proceden de una misma matriz civilizatoria mesoamericana, en cuyo núcleo duro está el maíz como base estructural que sigue y está vigente hoy día (López Austin, 1994). En concreto, los procesos sociales, con sus historias particulares, han tenido diversos ritmos y materializaciones específicas de acuerdo con las capacidades y posibilidades de los propios miembros de las comunidades de la región, lo cual hace que se observen similitudes y semejanzas a nivel local, regional, incluso nacional.

En lo específico, se muestran peculiaridades

Cuando se habla de sujetos concretos, es decir, de personas que en su constitución como sujetos condensan relaciones sociales, historia, cultura, vida religiosa, relaciones de poder y proyectos a futuro, para lograr percibir su singularidad es importante observar su capacidad de contextualización y de textualizar su espacio de reproducción.

De ese espacio de reproducción, delimitado con historia, con horizonte, profundidad de enfoque, temperatura, textura, colores, olores, relieves, con latitud y longitud, la dimensión más visible es el paisaje.

El paisaje está a flor de piel en la experiencia y la existencia del sujeto. Pero no sólo de su presencia sino, más aún, de su capacidad transformadora, inclusive en las circunstancias en que esa capacidad transformadora le haya sido enajenada y se realice en contra de su voluntad o de su conciencia. Es decir que el paisaje, no sólo es el producto de la acción humana, sino que es la acción humana orientada hacia un objetivo o un proyecto de contexto, ya sea propio o ajeno.

El paisaje es el indicador material más superficial de la capacidad transformadora del sujeto. Observar y verbalizar el paisaje construido por el sujeto es una forma de constatar el uso del poder que se objetiva para realizar dichas transformaciones. Sobre todo, si lo vemos desde el ángulo de aproximación de las necesidades de reproducción de los sujetos.

Es una muestra de la orientación del poder del sujeto en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades. La transformación de la naturaleza en espacios útiles para obtener sustento o materias primas, dotar de capacidades bienhechoras o, en su caso, de capacidades destructivas, terapéuticas o superiores a las voluntades humanas, es una muestra de ese poder en acción.

Como tal, el paisaje es una muestra del devenir de los sujetos. Conforme cambia su sistema de necesidades, cambia su paisaje y sus relaciones materiales, simbólicas y subjetivas con su entorno material.

En este texto se abordará el proceso de producción y reproducción del paisaje en una región multicultural del estado de Guerrero conocida como la Montaña, la cual ha sido moldeada a lo largo de los años por la acción transformadora de sus habitantes, quienes –como sujetos– le han dado forma y sentido de acuerdo con las acciones que continuamente realizan en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades.

En este sentido, el horizonte para los pueblos indígenas de dicha región es la forma en la que han moldeado su espacio de reproducción en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades.

En este caso, estamos hablando de sujetos colectivos que se organizan social y políticamente como comunidades indígenas (mixtecos o ñuu savi, tlapanecos o *me'phaa*, nahuas amuzgos o ñom'daa y afromexicanos), al interior de la región y también de la nación, y que buscan su reconocimiento como pueblos. Lo anterior les da una peculiaridad en su accionar, ya que sus miembros actúan como colectividades culturales, como colectividades políticas. Como tales asumen, construyen sus procesos de reproducción y, por lo tanto, en lo agrícola, en lo agrario, en lo jurídico-político o en lo religioso construyen sus espacios y sus paisajes desde esa condición de sujetos colectivos.

El paisaje en la región de la Montaña de Guerrero es la materialización de la capacidad transformadora de los miembros de las comunidades que ahí habitan para vivir mejor de acuerdo a su cultura y su religión. Pero también hacen lo posible por no quedar atrapados en determinaciones que muchas veces son ajenas a sus intenciones de lograr una vida digna y justa.

Con este moldear continuamente su entorno más inmediato van creando espacios de intimidad y tranquilidad que consideran como lo propio y privado: su territorio, el dominio de sus deidades propiciatorias, su bien jurídico; en una palabra, al decir del historiador (González y González, 1988: 53), el regazo de la madre: la patria que se diferencia de lo público, donde todo es relativo y en donde domina la autoridad de la patria.

La objetivación del espacio de reproducción, la superficialidad de los espacios, en particular de los materiales, es donde se plasma el deseo del buen vivir. Por ello, se relaciona íntimamente con las dimensiones de lo privado y es la mayoría de las veces la frontera de lo privado con lo público.

El sujeto

Los pueblos indígenas en la región de la Montaña de Guerrero, como en todo el país, son el resultado de un proceso histórico de colectividades sociales cuya peculiaridad es que en ese proceso histórico sufrieron con la Conquista y la imposición de instituciones, normas y prácticas de

gobierno por parte de los conquistadores, lo cual impactó profundamente sus vidas y con ello sus espacios de reproducción, influyendo en la apreciación, verbalización, diseño y valorización de la textura material de sus espacios (Gómez, 1997).

El sujeto que se conoce como indígena es el resultado de cuatro procesos sociales que tuvieron su expresión en el marco de las relaciones sociales de la época de la Colonia. El primero tiene que ver con la permanencia de valores, prácticas reproductivas, relaciones con la naturaleza, formas y normas de gobierno anteriores a la Conquista (Gillespie, 2005; Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006); el segundo se nutre de la utopía civilizatoria de los evangelizadores, en particular la de los franciscanos que llegaron a las tierras recién conquistadas tratando de poner en práctica la propuesta de comunidad de su ideólogo Joaquín de Fiore (Florescano, 1994); el tercero es el resultado de la imposición compulsiva de los fundamentos materiales de la modernidad: se trata del capitalismo en su fase constructiva, es decir, el colonialismo con sus prácticas de explotación sustentada en la rapiña de los recursos y el esclavismo (Quijano, 2000); finalmente, el cuarto comprende los procesos de negociación y de búsqueda del reconocimiento por parte de los pueblos indígenas, tratando de adaptarse a las instituciones estatales, asumiendo y apropiándose de los distintos cargos y normas por los que han transitado a lo largo de su historia, en particular, de la república de indios y, posteriormente, del municipio (Meyer, 1994).

El resultado de este proceso colonial fue una constante búsqueda, por parte de los pueblos conquistados, por lograr un reconocimiento, una situación que se extendió en los marcos de la República, toda vez que ni la Independencia ni la Revolución de 1910-1917 eliminaron el marco de exclusión y explotación en el que se desarrollaron los pueblos indígenas (Flores, 1998).

Es cierto que la Independencia eliminó las relaciones sociales sustentadas en la división de castas y el vasallaje; también marcó el inicio de un tortuoso proceso de construcción de ciudadanía. Este proceso desde entonces estuvo (y está) definido por las tensiones iniciales entre el humanismo y la racionalidad económica de las relaciones de capital.

Por el lado del humanismo, se siguió insistiendo en la calidad humana del indígena, ya no desde la concepción teológica de la igualdad con el europeo a partir de la igualdad de esencias sustentadas en el alma, sino que ahora los argumentos se basaron en la capacidad de producir cultura y portar (y aportar) historia para la definición de lo

auténticamente nacional. A partir de estos argumentos, se ha venido construyendo un indigenismo muy peculiar sustentado en la grandeza de las culturas prehispánicas, que obvia las precariedades de los indígenas actuales. Algunos autores lo han definido como indigenismo histórico (Gabayet, 1994). Este tipo de argumentos van a resultar fundamentales a la hora de la elaboración de la ideología de la Revolución mexicana: el nacionalismo revolucionario (Sosa, 1996).

Desde el ámbito de la racionalidad económica de la reproducción del capital, la construcción de ciudadanía se produce de manera más compleja porque intervienen las condiciones regionales y las peculiaridades con las que se incorporaron los indígenas al mercado, pero siempre marcando una tendencia hacia la incorporación al mercado de forma individual en detrimento de su pertenencia a una colectividad: la comunidad. En este sentido, el andamiaje jurídico apuntó hacia la construcción de la calidad humana y el reconocimiento de los derechos ciudadanos en lo individual. La peculiaridad del proceso mexicano fue que en el texto constitucional de 1917 se incluye el papel del Estado en la cobertura de las garantías sociales. Lo anterior obliga a reconocer, principalmente en el rubro agrario, a la comunidad de composición indígena (Flores, 1998).

La historia profunda

Empecemos el recorrido por una región con su paisaje construido sobre la base de relaciones interétnicas, relaciones que la mayoría de las veces han sido de conflicto entre los mismos habitantes, conflicto por los recursos productivos, o bien por los bienes materiales y simbólicos.

Así, desde la concepción religiosa de los antiguos habitantes, primero fueron los dioses fundantes los que contornearon con sus relieves su fauna, sus bosques, el agua, la tierra productiva; en una palabra, los que crearon el cosmos y propiciaron que los primeros pobladores escogieran esta región para asentarse y venerarlos.

Los dioses más viejos señalaron dónde estaba la fuente de la que manaba el agua y la vida. Otros, al manifestarse como parte de la naturaleza hicieron a los seres humanos reconocer lo importante que es estar al pendiente de su llegada para que se les reconociera su labor creadora y propiciadora de vida. Por ejemplo, cuando se manifiestan como rayo,

como viento o como lluvia, de esta vigilia depende la continuidad de la especie humana (Neff, 1994).

En sus crónicas se cuenta que después llegaron los mixtecos (o *ñuu savi*), iniciaron la tarea de nombrar las cosas, reconocer a los dioses, escoger la tierra que sirve y la que no sirve para sembrar el maíz. En esa tarea, de tanto repetirla ciclo con ciclo, se dieron cuenta de que había un dios en particular que era el que daba pie a la vida nueva, y que por su acción con las aguas la vida llegaba a las plantas, las hojas nuevas a las copas de los árboles; pero también que los animales y todo lo que tenía aliento de vida se renovaba con crías. A ese dios lo reconocieron como Xipe Tótec; era el dios que reencarnaba y por eso lo vistieron con la piel de un sacrificio y le pusieron en la mano un báculo en forma de falo para no dudar de la autoridad que ejercía sobre la vida.

Los pobladores de la región que lo escogieron como su dios tutelar se nombraron *me'phaa* pero otros hombres cuando llegaron a posesionarse de la región los nombraron tlapanecos, aunque entre ellos mismos se siguieron nombrando como *me'phaa*. Los tlapanecos o *me'phaa* terminaron la tarea civilizatoria iniciada por los mixtecos. Ellos crearon las dos ciudades gemelas que simbolizan la complejidad de la vida en esa época: Tlachinolapa y Caltitlan, las cuales gobernaron hasta la llegada de los conquistadores españoles. También crearon los linajes que rigieron el territorio hasta muy entrada la Colonia. Dictaron leyes y se repartieron el territorio.

Posteriormente, sobre lo que ya se había construido, los nahuas de la familia azteca impusieron a su llegada el dominio de la cultura nahua e incorporaron la región a la administración de la Triple Alianza que gobernaba desde el asiento del imperio mexica. Los mexicas o aztecas, de acuerdo a su ejercicio de poder renombraron todo lo que pudieron en la región y con ello el paisaje cambió no sólo de dueños, también de nombre (Flores, 2001).

A su llegada, los conquistadores españoles encontraron un mundo nombrado, construido y repartido que no entendían, por lo que no podían imponer su mundo, su gobierno y su poder; sobre lo construido se apoyaron para gobernar y para explotar lo susceptible de crear riqueza. Ellos llegaron muy pronto a la región porque creyeron por los escritos que encontraron (Matrícula de Tributos), que los habitantes de esas tierras tributaban grandes cantidades de oro, por lo que siguiendo los cauces de los ríos se subieron a la Montaña y se fueron a lugares tan remotos como Jicayán de Tovar o la provincia que hoy tiene el nombre

de San Luis Acatlán. De lo que se enteraron ya estando ahí es que el buscado oro se tenía que comprar a otros pueblos en otras regiones para entregarlo a los recaudadores de Tenochtitlán (Gerhard, 1986).

La región se pobló con otras gentes que portaban otra cultura y otros intereses, gente que trajo su propio cosmos, sus propios dioses y con esta forma de ver las cosas nombró de nuevo el paisaje. Pero también impuso maneras propias de resolver sus necesidades. Con su llegada, el paisaje se transformó de forma significativa. Nueva gente, nuevas plantas, nuevos animales, nuevas construcciones hicieron de la región un espacio distinto. Sobre el espacio construido por las culturas anteriores a la Conquista española, la Colonia impuso su propia forma de distribución espacial, eso sí, de forma negociada. Porque al igual que las dinámicas sociales anteriores que no pudieron imponerse de manera absoluta y tuvieron que hegemonizar sobre la base de una negociación, la Colonia tuvo que hacer lo propio para imponerse como el modo de vida dominante.

Los lugares íntimos

No obstante que la geografía del arriba y el abajo dominan el paisaje y que pareciera que en las extensiones de la Montaña el paisaje se acota por las pendientes y las elevaciones; otra lógica, sobre la que marca la naturaleza con los bosques y el reino vegetal que se esparce por las laderas y las alturas, construye las fronteras étnicas que están firmemente delimitadas.

El horizonte nahua se reconoce como la tierra baja, donde hace calor y la montaña no es tan pronunciada, la vegetación es perenne en secas y el maíz prospera más rápido. A los mixtecos les gusta la tierra templada (inclusive ellos dicen que por eso sólo se van al norte, al tomate, en los meses en que no hace tanto calor ni tanto frío). Los mixtecos habitan las cañadas y las laderas del macizo montañoso del cual toma su nombre la región de la Montaña y que no es otra cosa que la prolongación de la Sierra Madre del Sur, que se une a la Mixteca oaxaqueña y la poblana. En cambio, a los tlapanecos se les orilló a vivir en la parte más alta de la montaña, entre bosques de encino y de coníferas; ahí el maíz tarda hasta once meses para dar su fruto. En una jerarquía espacial, pero también de poder interétnico, los montañeros serían ellos, porque además, como dicen sus vecinos, que parten de una definición

de montañero como sinónimo de pobreza, esos sí que son los más pobres (Dehouve, 1976).

La tierra, el territorio, el paisaje moldeado

Pero más allá del paisaje o de la distribución espacial y de las fronteras físicas o culturales creadas por las condiciones geográficas o por la lengua, la condición de montañero, sin ponerse a observar los mayores o menores grados de asignación, los dota de atributos identitarios que los hace diferenciarse, pero también compartir una identidad y construir su propio espacio de seguridad y de reproducción entre las cañadas, los cerros y los ríos.

La base material de reproducción fundamentada en el cultivo del maíz les da un soporte sumamente fuerte para construir una identidad compartida. Aunque se podría argumentar que dicha base material no es privativa exclusivamente de los indígenas de la Montaña, ya que forma parte esencial de la reproducción de los pueblos indígenas del continente, aquí lo importante es observar cómo a partir de ésta, se ha ordenado y valorado el espacio de reproducción, en este caso, el territorio y su verbalización del paisaje, y cómo a su vez se han construido una explicación de su estar, ordenar, valorar y pensar a futuro en ellos y sus comunidades.

Para sembrar su maíz tuvieron que reconocer los lugares en donde podían hacerlo. Vieron que no toda la tierra servía para recibir la semilla y fecundarla. Vieron que no en todos lados había agua, que el viento no siempre mueve las nubes de manera adecuada para la labranza y que el sol en su diario recorrido favorecía más a unas tierras que a otras; que la tierra apta es la que no es tan seca, pero tampoco tan húmeda, que es la que recibe el sol de manera más perpendicular: a esa tierra la llamaron *tlacolole*, que quiere decir la tierra de en medio. Se dieron a la tarea de buscar en las laderas de la montaña esas tierras para convertirlas en *tlacolole*. Por eso en muchos lugares de la Montaña se ve cómo los cerros, formados en su respectiva cordillera, enseñan su panza pelona al sol, buscando la mejor postura para que el maíz que ahí crece reciba más y mejor los rayos del sol, mientras que al lado, en la barranca, crecen los matorrales y los arbustos endémicos de la región. Y quizá más abajo, donde nace el manantial, si uno se asoma, se puede

ver el almácigo de chile, frijol y por qué no, si está bien escondido, de amapola (Dehouve, 1976).

La modulación del paisaje desde la cultura

Otro elemento importante de la identidad que comparten los indígenas de la región de la Montaña es la cultura, resultado de esa base material para su reproducción que se sustenta en el cultivo del maíz. Si bien es cierto que los dioses creadores les dieron permiso de sembrar, de utilizar la tierra y el agua, también es cierto que los dioses tutelares les advirtieron que deberían estar pendientes de su llegada cada año. Por eso es que todo el año se la pasan arriba de los cerros convertidos en forma de cruz, vigilando la llegada de las lluvias. Las cruces (que más tarde se esconderán debajo de la cruz cristiana de la religión católica) y el tigre, que es el trueno, anunciarán el momento en que el agua está por llegar. Para esto el mayordomo, el rezandero, las autoridades y toda la comunidad deben estar preparados para celebrar y hacer sacrificio para pedir fuerza. Así es como inicia el ciclo agrícola en la región de la Montaña. Pero no sólo se sustenta en una explicación de quiénes y por qué participan en la reproducción del maíz; hace falta más. Por ejemplo, las ofrendas y los rezos, así como los cohetes que suben en busca de las nubes imitando al trueno.

Pero también, es imprescindible que las autoridades, tanto civiles como religiosas sean legales y legítimas; es decir, que cuenten con el respeto de la comunidad, lo cual implica entre otras cosas que su elección haya sido efectuada, como lo marca la costumbre, en la asamblea y con la mayoría de los miembros; y que éstas sean capaces de repetir el ritual como lo marca la costumbre. Muchas veces dicha ceremonia también marca el inicio de la gestión de las autoridades, no sólo ante las autoridades civiles y eclesiales, sino también ante las celestiales (Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, 1994-1995).

Esto conduce a plantear brevemente el aspecto de los dioses fundantes y los dioses invitados en el diseño del paisaje. Aunque los dioses crearon la tierra con sus montes, cañadas y ríos, junto con todo lo que ahí habita, crece, se arrastra o corre; eso no los exentó de que, a la hora de competir con otros dioses con más capacidad de violencia, más capacidad de abrigo o más autoritarios, éstos tuvieron que dejar su lugar

a los recién llegados, no sin antes negociar su presencia; aunque fuera de manera embozada dentro del cuerpo de los mismos recién llegados.

La cruz prehispánica que simbolizaba el universo con sus cinco puntos cardinales, en donde el presente y el aquí gobernaba desde el centro, el ombligo se topó con su gemela de la religión católica y ambas, sin problema alguno, se cobijaron en la misma forma. Ambas, sin problemas de convivencia, se subieron a los cerros. Una para simbolizar el martirio del hijo de Dios en el monte Gólgota. La otra para otear desde las alturas la llegada de las nubes. Como soldados de Cristo se esparcieron por las cimas de los territorios conquistados; eso sí, sin olvidar que cada inicio del año solar los humanos tienen que subir por ellas y festejarlas como su investidura y misión merecen. El día de la Santa Cruz marca también el inicio del ciclo agrícola: un evento dentro del otro (Flores, 2001).

De entre la iconografía de la religión católica que llegó con los primeros evangelizadores, San Marcos llamó poderosamente la atención a los habitantes de los territorios conquistados, por lo que simbolizaba su misión que es anunciar las cosas nuevas, redactar el nuevo testamento, su emblema es un león. El San Marcos del nuevo testamento cobijó al creador de la primavera, al dios que propicia el surgimiento de las plantas nuevas y de las flores. Coincidentemente, a su lado, ahora tiene que estar el tigre que representa el rayo con su rugido, la llegada de las lluvias. Sin embargo, el ícono poco les decía de la figura corporal de la deidad, pero tampoco se podía subsumir como en el caso de la cruz, además, su función es estar ahí donde se lo necesita: en la milpa, en el tlacolole. De ahí que San Marcos trastocó su corporalidad de personaje medieval por el de una piedra redonda de río, que fue colocada en el lugar más íntimo y seguro del sitio donde se efectúan las labores agrícolas para, desde ahí, tutelar el ciclo de la vida (Flores, 2001).

Los bosquejos del paisaje

En la Montaña del estado de Guerrero no todo el espacio se circunscribe a los grandes territorios étnicos, ni su construcción de paisaje se rige únicamente bajo la lógica de las visiones del mundo y la capacidad movilizadora de la religiosidad o de las representaciones simbólicas de la vida. Sus habitantes también necesitan otro tipo de certezas, principalmente certezas sobre el espacio que ocupan y sobre las tierras que les

proporcionan el sustento. Primero fueron las oleadas expansivas de los grupos originarios las que fueron marcando los límites de uno y otro territorio y el dominio de los diferentes gobernantes. Así se fue diseñando el mapa de la región con su respectivo paisaje.

Uno sobre otro, los distintos gobiernos prehispánicos impusieron su mapa agrario sobre los ya existentes. Esta forma de organizar, de aprovechar y de repartirse el territorio sigue siendo hoy día fuente de irresolubles conflictos agrarios (Dehouve, 1995: 49).

Después vino la gran Conquista y con ella nuevas lógicas de organizar el territorio: los repartimientos, las encomiendas y las congregaciones precedieron a las repúblicas de los indios y preludieron el advenimiento de otras formas de posesión de la tierra con sus justificaciones jurídicas.

Así como las mercedes reales, para la creación de estancias de ganado o agrícolas, y los ranchos marcaron la presencia de la propiedad privada, la hacienda se fue proyectando como la institución económica más importante en la economía regional y de la Nueva España. De igual forma, la comunidad hizo su aparición para reclamar el derecho colectivo de los bienes agrarios que poseían, solicitando al rey el derecho a poseer bienes territoriales. Con la creación de la comunidad indígena nació a la vez una singular forma de propiedad que siglos más adelante vendrá a ser uno de los elementos más importantes para la continuidad de los pueblos indígenas (Gerhard, 1986).

De la necesidad de certezas sobre los hombres y bienes conquistados y bajo la directriz de congregar a las personas en núcleos urbanos de población, surgieron los primeros poblamientos con trazas urbanas, a imagen y semejanza de las localidades urbanas de donde procedían los conquistadores, capaces de asentar los poderes de ese entonces.

Pero, sobre todo, con estas intervenciones en el paisaje conquistado, los nuevos dueños, con su poder, orientaron la creación del paisaje de acuerdo con la añoranza de su paisaje, de su bienestar; lo reprodujeron como su memoria y sus necesidades de reproducción se los indicaron, creando nuevos límites a los bienes territoriales

Introdujeron nuevos elementos a la naturaleza con los que ellos satisfacían sus necesidades de alimentación y de vida en sus lugares de origen, como el ganado caballar, el caprino, las aves de corral y otras especies con las que estaban acostumbrados a convivir. También introdujeron granos, legumbres y distintas especies vegetales y forestales necesarias para su bienestar (Carrillo, 1991).

En el plano religioso, renombraron los lugares, en particular se esmeraron en fijar los nombres de los nuevos núcleos urbanos haciendo hincapié en congraciarse con el panteón de la religión católica para tener certeza y bienestar tutelados por sus deidades protectoras. Sin embargo, no pudieron impedir que los antiguos nombres siguieran perdurando como apellidos de los lugares renombrados.

La aparición de los poblados con traza reticular, sus edificaciones para las actividades públicas, políticas y religiosas, los caminos de herradura que rasgaban el paisaje como pequeñas venas que se hundían entre los cerros, y los bosques y el horizonte quedaron vedados a causa de la propiedad privada, en donde el tlacolole fue invadido por el ganado (Rubí, 1986).

Con la necesidad de abastecimiento alimentario para los viajes trasatlánticos, aparecieron los grandes hatos de ganado caprino como una maldición que vino a transformar sustancialmente el paisaje de la Montaña.

Las haciendas volantes, como se conoció a este tipo de empresa comercial especializada en la cría de ganado caprino (los chivos, como se les conoce), se hicieron presentes en la geografía montañera, construyendo rutas de migración para el ganado que estacionalmente arrasaban las tierras de las comunidades, devorando todo lo que de vegetal se interponía a su paso. Dichas rutas recorrían largos caminos, desde Tehuacán en el estado de Puebla hasta las alturas de la Sierra Madre del Sur, en un movimiento pendular que se realizaba año con año. Los grandes rebaños se extinguieron muy entrado el siglo XX y de las haciendas volantes sólo queda la cultura agropecuaria de la cría de chivos y el gusto por su sabor en las fiestas, así como la variante lingüística del “nahua pastor” (Martínez y Obregón, 1991).

El cabildo y la parroquia se explayaron como instituciones que reclamaban su propio espacio social y territorial. Poco a poco, las poblaciones creadas por la política demográfica de las congregaciones se fueron convirtiendo en las cabeceras municipales que hoy día conocemos: Tlapa, Copanatoyac, Huamuxtlán, Xalpatláhuac, Malinaltepec, San Luis Acatlán, Azoyú, Tlacoapa, Atlamajalcingo, Cualác, Olinalá, Xochihuehuetlán, Alcozauca, entre otras (Flores, 2001).

A la vez que se convirtieron en el núcleo de población central y asiento de poderes, se asumieron como la cabeza desde donde se regiría y se gobernaría el municipio del mismo nombre y donde, en muchos de los casos, la parroquia local administraría desde entonces la fe católica y

las relaciones simbólicas con la naturaleza, así como los ritos propiciatorios del bienestar. Los campanarios compitieron en majestuosidad con los cerros, el sonido de sus campanas invadió el espacio y opacó a los demás ruidos de la naturaleza. Los caminos y los cerros se llenaron de cruces que tutelaban y llamaban a los viajeros a la oración, pero en los días cruciales del calendario agrícola dichas cruces dejaban su estática actitud para engalanarse con vestidos y adornos nuevos, recordando los tiempos en que no había por qué sincretizarse en la imagen de otro dios (Good, 2001).

Las instituciones y los movimientos sociales

No obstante que la República y con ella la federación han estado presentes en la región desde los primeros años de la consolidación del México independiente; no obstante que por el territorio de la Montaña han pasado, guereado y se han refugiado para resistir personajes tan importante para la historia patria como Morelos, Guerrero y Zapata; no obstante que con la creación de la federación el mapa se modificó de nuevo para dar cabida a los distritos judiciales, lo cierto es que no fue sino hasta bien entrado el siglo XX que el Estado y sus instituciones se explayaron por su geografía.

Primero fueron los jueces que llegaron a separar la cosa pública de la religiosa, aunque bien a bien, eso no se haya logrado en todos los campos de la vida cotidiana de las comunidades. Después, poco a poco, las instituciones del Estado hicieron su aparición.

Uno de los primeros personajes que llegó a dar la buena nueva de la presencia del Estado fue el profesor y con él la educación pública laica y gratuita. Aunque con el tiempo, el profesor cumplió tan bien su misión que, en muchos casos, logró desterrar al cacique de la administración y la intermediación de la cosa pública, ocupando él mismo ese espacio dejado por su antecesor y convirtiéndose en el nuevo señor de tierras y personas. El profesor, aparte de impartir las primeras letras e introducir a los indígenas al mundo moderno de la ciencia, muchas veces se tuvo que hacer cargo de la salud, de la administración pública y de un sinnúmero de tareas que el Estado aún no podía asumir con personal especializado (Cárdenas, 1972).

Con el profesor llegaron las primeras letras y los primeros libros que hablaban ya no de los santos y los milagros del cielo, sino que en

algunos casos llegaron también los libros que hablaban de la igualdad entre los hombres y del fin de la explotación del hombre por el hombre.

Con los profesores también llegó la organización gremial del magisterio. Por su parte, el Estado se encargó de aportar las siglas para que los ciudadanos se incorporaran a la institución por la vía del partido de Estado y sus organizaciones de masas como la Confederación Nacional Campesina (CNC). Sin embargo, en un proceso molecular, desde los tiempos del cardenismo, los profesores tenazmente se habían encargado de sembrar la semilla del socialismo, primero con la educación socialista, por medio de la cual se dice que cada lunes, en las regiones más inhóspitas de la Montaña, junto con el himno nacional, los estudiantes también cantaban *La Internacional*. Como se relata que lo hacían en el internado de Alcozauca frente a la bandera roja de la hoz y el martillo (Flores, 1994).

Varios de esos educandos, que de niños cantaban *La Internacional*, con el tiempo se convirtieron en profesores rurales, otros simplemente guardaron en la memoria la tonada y la imagen de la hoz y el martillo. Por ello, cuando la situación nacional lo propició y los comunistas hicieron campaña para que la población votara por Valentín Campa para presidente y por Othón Salazar para diputado local, cambiaron su voto hacia la izquierda. Primero ganaron Alcozauca, al fin y el cabo la tierra del dirigente magisterial que había logrado apartar a los profesores del Distrito Federal del control corporativo estatal y que ahora, después de salir de la cárcel, regresaba a la patria. Desde entonces y durante cerca de un cuarto de siglo, el símbolo de esa corriente política habitó en el recinto municipal. Después, poco a poco el color de la bandera de la hoz y el martillo se fue extendiendo hacia otros municipios, Metlatónoc y Malinaltepec más recurrentemente, para conformar lo que a mediados de los años ochenta se llamó la Montaña Roja (Flores, 1994).

Después del cardenismo llegaron los primeros programas gubernamentales y desde entonces no han dejado de llegar, aunque dicho sea de paso, muchos de ellos poco tienen que ver con las necesidades y las condiciones de los habitantes del lugar. Más bien llegan para apuntalar personajes y proyectos políticos hegemónicos.

A mediados del siglo XX, con el auge de la agricultura comercial y bajo la idea del desarrollo como sinónimo de progreso y de éstos sustentados en la acumulación de bienes y de dinero, los cultivos comerciales subieron por las laderas de los cerros hacia los lugares húmedos y sombreados para explayar la imagen del cafetal, y con este aromático

los conflictos de poder por el control de la tierra, de la organización, del mercado del grano y de la vida de los productores se hicieron endémicos.

Los milenarios encinos y las robustas coníferas también se convirtieron en mercancía que las comunidades cambiaron a los talamontes por la promesa de un camino de acceso a la modernidad y el progreso. Con las cosechas de café llegaron las canchas de baloncesto, empleadas antes que nada para secar el cerezo. Con la apertura de la brecha o el camino de acceso llegó también la cerveza y las bebidas carbonatadas de color oscuro para obtener premios nacionales por sus volúmenes de ventas, y los dueños del negocio, con el recurso económico logrado, incursionaron en la política obteniendo puestos en el gobierno y de representación popular como presidentes municipales o diputados (Ravelo y Ávila, 1994).

La Comisión de la Cuenca del Río Balsas dejó huella —otra vez Cárdenas—, con caminos, puentes, represas, terrazas, nuevos cultivos, inversión y organización. Pero después vino el Plan Puebla y con él la moda de los fertilizantes agroquímicos mostró su espejismo de eficiencia; desde entonces, más que un recurso para lograr buena cosecha de maíz, el fertilizante se utiliza para cosechar votos cautivos en un intercambio de lealtades democráticas por insumos agrícolas.

Con el Plan Benito Juárez para zonas marginadas, del presidente Luis Echeverría, las añejas veredas por donde transitaban los montañeros jalando o montando sus bestias de carga, con las que transportaban sus productos para el mercado de los domingos, se convirtieron en Caminos de Mano de Obra, y con el trabajo asalariado de los indígenas los caminos de tierra (o lodo) se ensancharon para dar paso a los vehículos automotores que llegaron a todas las cabeceras municipales sustituyendo así a las viejas avionetas que realizaban viajes desde cada una de las cabeceras a la ciudad de Tlapa, a Chilpancingo, a Tehuacán e, inclusive, a la misma Ciudad de México (Moguel, Botey y Hernández, 1992).

Cabe recordar que otro plan gubernamental, pero en este caso operado por el ejército, el Plan Cóndor, que se ideó para combatir la producción de cultivos ilícitos, desplazó la producción de amapola de las alturas de la sierra en el estado de Sinaloa a las alturas de la Sierra Madre del Sur y a las cañadas y escurrideros de la Montaña, con lo cual las citadas avionetas fueron prohibidas por ser un vehículo idóneo para transportar la goma que se extrae al rallar los botones de la amapola. Así, los únicos lugares planos que existían cerca de las cabeceras muni-

cipales, con la ayuda de los trasportes de motor y ruedas y del ejército, dejaron de ser el Campo de Aviación para pasar a ser la Colonia Campo de Aviación.

Y así, también llegó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar), en el sexenio de López Portillo, el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), de Salinas de Gortari, y su secuela de planes de gobierno para combatir la pobreza, hasta los que hoy día conocemos, como el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), Oportunidades y el Programa de Inclusión Social (Prospera), todos los cuales mantienen la misma tónica de combatir la pobreza y nunca se conciben para invertir productivamente en el desarrollo regional.

La pertinaz crisis que agobia al campo desde los años sesenta; el desgaste de las tierras de cultivo que ya no tienen la opción de descansar en el sistema productivo de la roza, tumba y quema; el envenenamiento de la tierra por el exceso de agroquímicos; la explosión demográfica, pero también el espejismo de la migración como salida a la crisis económica, convirtieron al agricultor local en migrante.

Primero fueron los viajes pendulares a los campos de producción agroindustrial de las zonas productoras de caña, jitomate, mango, limón o aguacate. Pero la ruta se fue perfeccionando hasta convertirse en una necesidad económica para familias enteras que año con año dejaban despoblada su comunidad, para regresar al final de la cosecha en el campo y abandonar su identidad temporal de jornalero para retornar a la de miembro de la comunidad y asumir las responsabilidades con la familia, con la comunidad y con los dioses protectores. Así, en la Montaña cambiaba el paisaje de sus poblados cada vez que se despoblaba o se repoblaba con los migrantes que iban y venían (Canabal, 2002).

Con el perfeccionamiento de la estrategia de migrar para continuar la reproducción, se ha llegado de forma masiva a los condados agrícolas de la Unión Americana en donde también los migrantes han iniciado la tarea de construir su paisaje.

A la vez, con los dólares que llevan a la Montaña, han transformado el paisaje local, principalmente el urbano al cambiar sus viejas habitaciones de materiales de la región por cemento y tabique, imitando las construcciones de las casas en donde han trabajado.

A la par, las cabeceras municipales fueron incapaces de contener el descomunal crecimiento poblacional y la Montaña se espolvoreó con cientos de nuevas poblaciones que como hongos han aparecido en el

horizonte de los montes y las laderas. Con estas nuevas poblaciones también ha crecido la demanda de servicios.

De excluidos a sujetos

Y aunque el montañero como indio nunca dejó de estar presente a lo largo de la historia de la región y la nación, en contadas ocasiones se le reconoció y fomentó como indio oficial, tal fue el caso de la creación de los Consejos Supremos en tiempos de Luis Echeverría. Lo cierto es que, salvo el Instituto Nacional Indigenista, que llegó en 1963, y un sector de la Iglesia católica que escogió como opción de militancia la Iglesia de los pobres, el habitante de la Montaña se construyó como indio más como una necesidad de sobrevivencia que por proyecto de vida (Muñoz, 1963).

En esa condición de sujeto colonial, las costumbres jurídicas y las normas comunitarias le garantizaron la reproducción ante la falta de bienestar por parte de la nación como mexicano, de ahí que, para ellos, el ser indio fue considerado en condición de subalternidad, necesariamente asignada como condición de vida.

Sin embargo, el destino da giros impredecibles y, con las transformaciones radicales que sufrió el Estado en su función de promotor del bienestar de la ciudadanía, a causa de la adopción de la filosofía neoliberal como justificación de los actos de gobierno, y ante el desquebrajamiento de los grandes bloques sociales que como sujetos políticos contenían en su interior a un sinnúmero de identidades subordinadas, y su resultado, el afloramiento de esas identidades, los indios reaparecieron reclamando un espacio que durante siglo se les había negado dentro de los derechos y obligaciones de los mexicanos.

A lo anterior coadyuvó, como ya se dijo, la dinámica política propia del neoliberalismo y el fenómeno de la globalización que rompió fronteras flexibilizando la fuerza de trabajo, convirtió en mercancía todo lo imaginable de venderse en la naturaleza, y aceleró la comunicación y la movilidad de las personas.

Se desarrolló así la migración como una estrategia de sobrevivencia que ha cobrado auge al mostrar las remesas su eficiencia para satisfacer las necesidades básicas de la población e inclusive para financiar el gasto social de la fiesta patronal o la obra pública. La migración, aparte de su función económica, ha venido a aportar otros atributos identitarios, también ha venido a hacer que lo propio sea valorado cuando se

contrasta o cuando su carencia hace que se pierda la seguridad sobre el espacio; de igual modo ha hecho crecer el territorio montañoso a través de las redes que se esparcen hacia las ciudades, los campos agroindustriales y más allá de las fronteras nacionales, en California, Chicago, Nueva York o Atlanta. En esos espacios los montañeros llevan a cuestas su cultura, sus valores, sus lealtades, sus obligaciones, la familia y la comunidad; impregnando su sello identitario en cada sitio donde se asientan.

Desde otro ángulo, las respuestas sociales a las nuevas condiciones han sido la lucha por el respeto a los derechos humanos y la búsqueda del reconocimiento de una nueva generación de derechos humanos: los derechos de diversidad.

La lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas que se enmarcan dentro de esta nueva generación de derechos humanos da pauta, actualmente, a los movimientos sociales en la Montaña de Guerrero, conjuntamente con la de por sí endémica lucha por el control del municipio, la comisaría o el partido político.

Ha sido un camino tortuoso, sobre todo en una región y una entidad federativa que no se distinguía precisamente por el respeto a la vida ciudadana y mucho menos por el reconocimiento de los derechos para una población que descubrió que si se autoasignaba como indígena, podía conquistar nuevas y mejores condiciones de vida que como simples ciudadanos.

Si bien es cierto que la experiencia de la Montaña Roja había dejado una puerta abierta para el ejercicio de la democracia, ello no redundaba en beneficio para la nueva lucha social que se estaba incubando porque ése era un asunto propio de una democracia liberal en donde lo indio tampoco cabía.

Conjuntamente con la primera gran organización india que se creó en el estado de Guerrero, el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena que se cimentó al calor de la campaña de repudio a la conmemoración de los 500 años de la Conquista, en la región hizo su aparición la primera organización no gubernamental (ONG), la cual a su vez instaló el primer Centro de Derechos Humanos en la región: Tlachinollan se llama la oficina, la cual potenció su presencia en la región al aliarse con la Iglesia católica hasta lograr la presencia insustituible que actualmente posee (Barrera, 1994).

Teniendo como promotores a la ONG, a la organización india, pero sobre todo recurriendo a la experiencia de otros procesos organizativos

presentes y anteriores, como la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA), la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) o la tradicional Confederación Nacional Campesina (CNC), las organizaciones de productores, las organizaciones de artesanos, las cooperativas, las organizaciones de mujeres, la guerrilla con credencial de elector y un cúmulo importante de experiencias, poco a poco el perfil cultural y político de la región se ha modificado teniendo como eje de dicha transformación el reconocimiento del indio como sujeto político. Para ello, un instrumento jurídico que ha resultado de gran utilidad para evidenciar la necesidad de cambio es el derecho internacional que llegó a la región en folletos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

El Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena con su capacidad movilizadora introdujo una fuerza lo suficientemente importante para lograr que el gobierno cambiara su idea colonial de atención a las comunidades indígenas y, desde entonces, el paisaje incluyó las imágenes de los postes de energía eléctrica, los caminos trazados, los puentes y un sinnúmero de instalaciones para dotar de servicios a las comunidades. Cabe hacer la aclaración de que, aunque la inversión económica y la construcción de obras fue significativa, no fue suficiente para lograr el bienestar de los habitantes de la región.

Después de la experiencia del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, ha surgido una variedad importante de organizaciones indias y de ONG, tanto de derechos humanos como de servicios ambientales o de apoyo a la producción, que han tomado carta de naturaleza (Flores, 2007).

Aquí, un fenómeno importante es que en todos estos procesos e instituciones ha aparecido una nueva intelectualidad más orgánicamente vinculada a las comunidades y a los pueblos indios; son jóvenes, mujeres y hombres, que han asumido el papel de los nuevos liderazgos y la construcción del discurso justificatorio del reconocimiento de la identidad peleada.

Este proceso de construcción de una identidad india ha permitido a comunidades de diversas regiones reconfigurar su paisaje y el mapa territorial hasta entonces atomizado por disputas internas. Pero la reconfiguración no sólo se ha realizado en términos de linderos y de imagen, sino también como espacio de jurisdicción de un nuevo tipo de justicia y de un nuevo tipo de gobierno.

El primer Sistema de Policía Comunitaria, que surgió en 1994 a raíz de la movilización que realizaron los habitantes de la región Costa Montaña, fue la pauta para que hoy día el mapa de la Montaña se tiña del color verde olivo de los uniformes comunitarios. Las demandas de esa movilización eran la creación de un centro de educación superior, la construcción de un hospital de segundo nivel, la construcción de una carretera que conectara la ciudad de Tlapa con la ciudad de Marquelia en la Costa Chica y poner fin a la inseguridad en los caminos y comunidades, así como terminar con la impunidad en la procuración de justicia (Flores, 2007).

Si bien es cierto que el paisaje refleja los esfuerzos de los sujetos por construir un espacio digno y apacible para vivir tranquilos, también es cierto que este deseo y los esfuerzos realizados nacen de la necesidad de superar las adversidades. En el caso del surgimiento del Sistema de Policía Comunitaria de la región Costa Montaña (y el surgimiento de las posteriores policías comunitarias en otros lugares de la Montaña y otras regiones de la entidad), la aparición de ciudadanos movilizados tuvo como motivo acabar con ese paisaje entristecido por la violencia y la impunidad de los agresores de la vida comunitaria protegidos o solapados por la autoridad. Fue así como el verde olivo de los uniformes comunitarios se convirtió en un elemento importante del paisaje en las comunidades en donde se adoptó este sistema comunitario de procuración de justicia.

Después del Sistema de Policía Comunitaria de la región Costa Montaña, que adoptó la denominación de Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), surgió la Justicia Ciudadana en la vecina región de la Costa Chica cuyo origen fue motivado por los excesos de los agentes del narcotráfico hacia las comunidades. Cabe recordar que la Justicia Ciudadana originalmente estuvo constituida por indígenas y campesinos que se hartaron de otro tipo de excesos, los de negligencia de las dependencias federales y del gobierno del estado hacia los miembros de las comunidades. Pero, como las movilizaciones por resolver sus demandas afectaban los intereses del negocio del narcotráfico, fueron atacados y la respuesta de la organización fue contundente, constituyéndose en ciudadanos armados cumpliendo la tarea que las instituciones del Estado no hacían o no querían hacer: combatir el delito, sobre todo cuando afectaba directamente la estabilidad de las comunidades.

Después vinieron otras comunidades que siguieron un camino ya construido y surgieron policías comunitarias en el municipio de Ayutla,

el municipio de Olinalá, Copanatoyac, así, hasta poblar la geografía y los horizontes, no sólo de la región de la Montaña, sino de toda la entidad con el color verde olivo de los uniformes comunitarios y de los fusiles.

Sin embargo, la violencia como método de la realización de mercancías ya estaba desatada, otro elemento material y simbólico vino a ornamentar el paisaje, las cruces, pero en esta ocasión, no para venerar a los dioses creadores y procuradores de bienestar, sino para recordar a los asesinados por la violencia de los grupos organizados para el trasiego y la realización del comercio de la droga. Junto con las cruces, proliferaron los entierros clandestinos.

A la par de que las comunidades se organizaban para tomar en sus manos la procuración de justicia, también iban surgiendo las organizaciones criminales que en muy poco tiempo se mostraron como el poder efectivo más importante, relegando a las instituciones de procuración de justicia del Estado a lugares inferiores. Los uniformes verde olivo de los soldados del ejército mexicano llegaron a rellenar los huecos en el paisaje que los uniformes de los comunitarios no habían ocupado.

Si de por sí el paisaje ya estaba entristecido para las comunidades indígenas, campesinas y afromexicanas con la perniciosa presencia del narcotráfico, este malestar se agudizó más con la llegada de los agentes de gobierno (ejército, policía estatal, policía federal, policía municipal), que aplicaron selectivamente la violencia legal (no legítima) sobre quienes estorbaban la autoridad del gobierno o entorpecían el flujo de las mercancías; el paisaje se marchitó aún más y se manchó del rojo de la sangre, opacando el rojo de los atardeceres montañosos (Flores, 2014).

Sin embargo, el horizonte todavía no se acababa de entristecer ya que con la aplicación selectiva de los programas de gobierno hacia las organizaciones de la región, que se convino espléndidamente con los intereses de personas claves, las necesidades, la falta de conciencia comunitaria y la selectiva atención por parte del gobierno hacia dirigentes y organizaciones —en particular hacia las policías comunitarias—, llegaron también las disputas y las fracturas. La división llegó y con ella los proyectos de futuro se desmoronaron para los ciudadanos de las comunidades en la Montaña, y así el paisaje de hoy día está cubierto por la sombra de la violencia, la división y la desesperanza.

No obstante, desde la memoria de la organización, de la lucha y la resistencia, desde la cultura comunitaria y la religiosidad popular de las comunidades, se hacen intentos por recuperar el sentido moviliza-

dor de las utopías sociales y reorientar el sentido de la vida hacia un horizonte en donde las imágenes del contexto de reproducción vuelvan a ser la materialización de proyectos de futuro.

Proyectos que se hacen visibles en el paisaje y cuyo elemento central es la voluntad de seguir viviendo en esta región. Por ello, cuando alguna vez un gobernador expresó que era muy sencilla la solución para acabar con la pobreza en la Montaña, dijo: pues yo pago para que se bajen todos de ahí y así acabamos el problema de la marginación, su apreciación demostró una visión muy superficial de la problemática social indígena, porque muchas veces los problemas de las regiones indígenas se ven solamente desde el ángulo de la vida material sin tomar en cuenta otros aspectos de su ser social, ya que hay otros elementos que nos obligan a pensar en la permanencia y continuidad de los pueblos originarios que tienen más que ver con la cultura, con la historia y con la valoración del espacio en donde realizan su vida social (Flores, 1994).

Existen otros elementos y eso es lo importante. Son los que conforman la utopía, es decir, ese sentimiento que hace que la gente siga sembrando su tlacolol, que siga regresando el día de la fiesta del santo patrón que es también el día de la fiesta que corresponde al inicio del ciclo agrícola, al ciclo del maíz. Esa gente que va y que regresa cada año o que de plano se va por temporadas largas, pero que no deja de mandar el dinero para la obra social o para que se le siga considerando ciudadano local, es la gente que está construyendo su utopía. También es la gente que se está organizando como productora, que se está organizando por los mejores precios del café, por el bosque, por el arroz, por los productos agrícolas; que se está organizando por la cuestión de la educación, como las academias de la lengua, ya sea la mixteca, la tlapaneca o la náhuatl; que se está organizando con el partido político en esa práctica que es tan intensa en la región de la Montaña.

Es gente que está construyendo su utopía también, está pensando en el futuro y en cómo construir y reconstruir un espacio propio como actores sociales y con otras gentes como movimiento.

Comentario final

Al observar a la gente montañera movilizada, uno entiende que hay un proyecto que hace que la Montaña siga siendo un eje articulador de acciones sociales que definen de manera muy importante no sólo el de-

sarrollo del estado de Guerrero, sino también el desarrollo de sectores sociales importantes como el movimiento indígena a nivel nacional.

La idea de cómo se ha ido construyendo esta utopía, esta Montaña como utopía que genera y que además viene a darle vitalidad al movimiento social, se ha generado a partir de observar a los montañeros construyendo constantemente su espacio. Una Montaña que ha costado mucho trabajo a la gente, que ha costado muchas acciones a la sociedad, que también ha dado muchas experiencias y ha dado muchos resultados en términos de acción política. Cuando hablamos de la Montaña estamos hablando del movimiento social, estamos hablando del espacio del movimiento social y estamos hablando del proyecto de la Montaña. Cuando se habla del paisaje se habla de la piel del movimiento social.

Bibliografía

- Barlow, Robert H. (1995), “La *Relación de Chiepetlán*, Guerrero (1777)”, en *Fuentes y estudios sobre el México indígena. Segunda parte. Actuales estados de Colima, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán. Obras de Robert H. Barlow. Volumen 6*, INAH / Universidad de las Américas Puebla, México.
- Barrera, Abel (1994), “Inauguración del Centro de Derechos Humanos de la Montaña de Guerrero”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 10, México.
- Canabal, Beatriz (2002), “La población migrante de La Montaña de Guerrero y sus ámbitos de reproducción social”, en Beatriz Canabal, Arturo León López y Rodrigo Pimienta Lastra (coords.), *Migración, poder y procesos rurales*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco / Plaza y Valdés, México, pp. 79-108.
- Cárdenas, Lázaro (1972), *Ideario político*, Era, México.
- Carrillo Trueba, César (1991), “La conquista biológica de América”, en *Revista Ciencias*, núm. 23, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pp. 43-58, disponible en <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/cns/article/view/11221/10546>>.
- Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan (1995), Primer Informe Anual. La Siembra de los Derechos Humanos en el Tlacolol de la Montaña, mayo de 1994-junio de 1995, Tlapa, disponible en <<http://www.tlachinollan.org/wp-content/uploads/2017/09/01-INFORME.pdf>>.

- Dehouve, Danièle (1976), *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes de México*, Instituto Nacional Indigenista (INI), México.
- _____ (1995), *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- _____ (1994), *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Fernández Christlieb, Federico, y Ángel Julián García Zambrano (coords.) (2006), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica (FCE) / Instituto de Geografía-UNAM, México.
- Flores Félix, José Joaquín (1994), “La Montaña de Guerrero hoy, entrevista con Roberto Cabrera”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 10, p. 162.
- _____ (1998), *La revuelta por la democracia. Pueblos indios, política y poder en México*, UAM-Xochimilco / El Atajo, México.
- _____ (2001), *El Tigre, San Marcos y el Comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero*, El Colegio de Guerrero, A. C. / UAM-Xochimilco, México.
- _____ (2005), “De indios integrados a sujetos políticos”, en *Argumentos*, núm. 48-49, UAM-Xochimilco, pp. 69-90, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/595/59504905.pdf>>.
- _____ (2007), *Reinventando la democracia. El Sistema de Policía Comunitaria y las luchas indias en el estado de Guerrero*, El Colegio de Guerrero / Plaza y Valdés, México.
- _____ (2014), “Violencia y prácticas ciudadanas en el sur del país”, en Gabriela Contreras Pérez, Joaquín Flores Félix, Araceli Mondragón González e Isis Saavedra Luna (coords.), *No nos alcanzan las palabras. Sociedad, Estado y violencia en México*, UAM-Xochimilco / Itaca, México, pp. 201-218.
- Florescano, Enrique (1994), *Memoria mexicana*, FCE, México.
- Gabayet, Jacques (1994), “La aparente inocencia de la historia”, en Roger Bartra, Judit Bokser, José del Val, Jacques Gabayet, Serge Gruzinski, Jacques Lafaye, Carlos Monsiváis y Francisco Piñón, *México: identidad y cultura nacional*, UAM-Xochimilco, México, pp. 87-99.
- Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México.
- Gillespie, Susan D. (1993), *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Siglo XXI, México.

- Gómez, Magdalena (coord.) (1997), *Derecho indígena*, INI / Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, México.
- González y González, Luis (1988), “Lugares comunes acerca de lo rural”, en Jorge Patterson Zepeda (ed.), *Las sociedades rurales hoy*, El Colegio de Michoacán / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Zamora, pp. 51-62.
- Good, Catharine (2001), “Ostotempan: el ombligo del mundo”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Guardino, Peter F. (2001), *Campesinos y política en la formación del Estado nacional en México. Guerrero 1800-1857*, Gobierno del Estado Libre y Soberano de Guerrero / Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri del H. Congreso del Estado Libre y Soberano de Guerrero, Chilpancingo.
- León Portilla, Miguel ([1959] 2007), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México.
- López Austin, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.
- Martínez Rescalvo, Mario, y Jorge Obregón Téllez (1991), *La Montaña de Guerrero. Economía, historia y sociedad*, Universidad Autónoma de Guerrero / INI, México.
- Meyer, Lorenzo (1994), “El municipio mexicano al final del siglo XX, historia, obstáculos y posibilidades”, en Mauricio Merino (coord.), *En busca de la democracia municipal. La participación ciudadana en el gobierno local mexicano*, El Colegio de México, México.
- Moguel, Julio, Carlota Botey, y Luis Hernández (coords.) (1992), *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI, México.
- Muñoz, Maurilio (1963), *Mixteca Nahua-Tlapanaca*, INI, México.
- Neff, Françoise (1994), *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en la Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, INI, México.
- Oettinger, Marion (1978), *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, INI, México.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Ravelo, Renato, y José Ávila Arévalo (1994), *Luz de la Montaña, una historia viva*, INI, México.

- Rubí Alarcón, Rafael (1986), “La encomienda en la Montaña”, en *Primer Coloquio sobre Arqueología y Etnohistoria del Estado de Guerrero*, Gobierno del Estado de Guerrero / INAH, México, pp. 425-440.
- Sosa Elízaga, Raquel (1996), *Los códigos ocultos del cardenismo*, UNAM / Plaza y Valdés, México.
- Warman, Arturo (1985), “Producción y población campesina”, en *Ensayos sobre el campesinado en México*, Nueva Imagen, México, pp. 15-26.
- Widmer, Rolf (1990), *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur (1521-1684)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

APARTADO V

DE IMAGINARIOS, MÁRGENES Y FRONTERAS

LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL ESPACIO

FRONTERA NORTE: ORIGEN Y PERMANENCIA DE ESTEREOTIPOS, CLICHÉS Y PREJUICIOS AHÍ CREADOS

UNA MIRADA DESDE DE LA HISTORIA
Y DESDE EL IMAGINARIO CINEMATOGRAFICO

Isis Saavedra Luna*

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo reflexionar en torno a la relación entre la frontera y el cine en función del significado histórico y simbólico de la primera y su influencia en la construcción de estereotipos y clichés desde el segundo. Estereotipos y clichés que tienen que ver con “lo mexicano”, si lo decimos desde nuestro lado, pero también con la mirada del “otro”, si lo observamos desde el país vecino. En ambos casos se construyen tanto espacios simbólicos como fronteras ideológicas, a veces más determinantes que lo meramente geográfico.

Partir del concepto de lo multiverso nos permite engranar los múltiples factores y dimensiones que la frontera ha implicado desde su configuración histórica, política y cultural. Una que, si se trasciende la visión limitante y hostil que representa a primera vista, resulta porosa, cambiante e incluso un punto más de encuentro que de desencuentro, si se piensa en las comunidades fronterizas que viven de ambos lados y además interactúan permanentemente de forma creativa y constante.

En estas páginas el binomio frontera-cine se debe entender como una construcción conformada a partir de la combinación de una serie de circunstancias históricas, políticas y sociales que trascienden la vida cotidiana. En el espacio geográfico esto se refiere a la promesa de “una

* Profesora-investigadora, Departamento de Relaciones Sociales, Área Espacio Social, Región y Organización Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

vida mejor”, si hablamos del significado de la frontera para la migración de sur a norte; o al deseo de conquista, de expansión hacia el Oeste, si se ve de norte a sur, es decir, desde la historia estadounidense y desde el “mito del *West*”, considerado como un mito cultural, justificador, no sólo del expansionismo estadounidense, sino también de las guerras con los indios, de los despojos, y de los asentamientos ilegales de la población del norte (Wright, 1975; Gómez Camacho, 2013; Saavedra Luna, 2016).

Mientras que, en el cine, cruzar “el otro lado” de la pantalla es dejar volar la imaginación, las fantasías, las expectativas, y los deseos; pero también los prejuicios y frustraciones. Muchos de estos prejuicios no sólo permanecen al final de la historia cuando terminó la función, sino que se fortalecen y se llevan a la vida diaria, reproduciéndolos mediante conductas y formas de relacionarse; situaciones que se dan en un entramado casi infinito de circunstancias y relaciones. Es ahí cuando las “fronteras” entre los seres humanos toman forma y se hacen inamovibles.

En estos tiempos, avanzado el siglo XXI, sabemos que migrar no es la única implicación que define cruzar una frontera, conocemos las implicaciones políticas, históricas, sociales y culturales; materializadas en relaciones de poder, economía, tráfico de drogas, armas, personas, así como en formas de hacer y generar cultura. Los estereotipos, clichés y prejuicios son un tipo de engranaje en el que muchas de estas relaciones se sostienen y se apoyan.

Entender la esencia de estos elementos, su origen histórico y la forma en que se configuran sirve para explicar algunas circunstancias del mundo contemporáneo, así como la dinámica de las relaciones sociales y la manera en que nos afectan. No es gratuito que en el año 2016 el candidato a la presidencia de Estados Unidos, Donald Trump, considere a los mexicanos de la misma forma que lo hizo Hitler al respecto de los judíos con las repercusiones sociales y políticas que ello implica. El referirse a los mexicanos como “violadores, traficantes de drogas, asesinos, una degenerada raza criminal que debe ser arrestada y deportada para preservar la pureza de los estadounidenses y la mera existencia de la patria” (Shalins, 2016), sólo se explica como una necesidad de generar chivos expiatorios que funcionen a manera de válvula de escape a las crisis internas de ese país. Jorge Bustamante, en su libro *Cruzar la línea*, lo ilustra de la siguiente manera:

Siguiendo un patrón constante en la historia de las restricciones a la inmigración en los Estados Unidos, se ha tratado de neutralizar el descontento de los desempleados “nacionales” con la deportación masiva de inmigrantes. La estrategia general parece buscar dos objetivos: que los trabajadores nacionales desempleados culpen de la crisis a una causa externa (los inmigrantes mexicanos) y no a factores internos del sistema estadounidense y, por otro lado, que la deportación masiva de inmigrantes mexicanos sea relacionada con la idea “exterior”, la causa externa, sin tener que hacer modificaciones al sistema de producción o a la estructura de poder y dejando a los trabajadores nacionales con la idea de que la deportación masiva será en su beneficio (Bustamante, 1997: 165).

El autor nos habla de una estrategia seguida en diferentes momentos de la historia que se puede extrapolar en muchos sentidos. Uno de ellos, si pensamos en las relaciones entre México y Estados Unidos, lo encontramos desde principios del siglo XX cuando fue creada, en la década de 1920, la patrulla fronteriza –Border Patrol (U.S. Customs and Border Protection, 2018)–, antecedente de lo que hoy conocemos como Minutemen, con el propósito de perseguir inmigrantes ilegales; aunque en muchas ocasiones, sus actividades dependieron del efecto de los ciclos económicos, favorables o desfavorables para los rancheros estadounidenses, pues cuando los trabajadores eran útiles y necesarios siempre fueron recibidos con gusto y de manera solícita, como lo indica una nota aparecida en el *Literary Digest* (1920),

Parece ser que no existían obstáculos perceptibles a la penetración de mexicanos a través de las rutas extraoficiales. Por una parte, habiéndosele disminuido su presupuesto recientemente al Departamento de Inmigración, este discontinuó su patrullaje fronterizo y, por la otra parte, se estima que los rancheros del lado norteamericano, ansiosos por conseguir a estos trabajadores mexicanos, no se salían de sus caminos trillados para impedirles el paso. Así que estos millares de mexicanos y sus familias, en busca de trabajo, se derramaron por todo el Sureste con sus huaraches y sus sarapes y se pusieron a trabajar (cit. en Zermeño Padilla, 1988)

Hasta la fecha es una estrategia que sigue rindiendo frutos. Si Trump tiene el éxito que tiene, es por la cantidad de personas que gustan de su explicación, tenga sentido o no. Es más sencillo culpar a los mexicanos o a cualquier circunstancia externa que cuestionar la economía o los errores económicos de su propio país, aceptar la crisis del sistema capi-

talista, u objetar su estilo de vida –el *American way of life*–. Reconocer la aportación de los migrantes a la economía estadounidense,¹ sería reconocer las injusticias, la explotación, y las políticas de discriminación. Como explica el historiador René Girard, lo primero que se afecta en los momentos de crisis son las relaciones humanas:

Se inicia un proceso de mala reciprocidad que se alimenta de sí mismo y que no necesita de causas exteriores para perpetuarse [...] El chivo expiatorio se limita a actuar sobre las relaciones humanas trastornadas por la crisis pero dará la impresión de actuar igualmente sobre las causas exteriores, las pestes, las sequías y otras calamidades objetivas (1986: 62).

Como sabemos, el uso del chivo expiatorio, tiene orígenes bíblicos. En el Levítico 16 se narra el sacrificio del macho cabrío que se llevaría los pecados de Israel y que serviría para reconciliarse con Dios. Ese día se reconoce como el Día de la Expiación. El recordatorio es importante por dos razones: la primera, porque no se debe olvidar el fundamento religioso que existe en la historia y cultura estadounidense sobre su procedencia y misión, cuyo origen se localiza en el Destino Manifiesto.² El historiador Juan Ortega y Medina lo documenta desde el siglo XVI en su libro del mismo nombre (1989). Con la independencia los colonos secularizaron al máximo la doctrina, que acabó siendo lo que conocemos como destino patente o evidente (*manifest*); es decir, un destino preordenado en consonancia con la vieja teología puritana que, de manera por completo discriminatoria, estableció la tajante división entre hombres (también razas y naciones) *elegidos* y hombres *réprobos* (Ortega y Medina, 1989: 10) (véase imagen 1 en el anexo al final de este libro).

Y la segunda razón que tiene que ver con el uso del chivo expiatorio es porque hablamos de una táctica inmanente a prácticamente todos los grupos sociales, utilizada para estructurar identidades y hegemonías en función del lugar que ocupa el otro:

¹ “Los migrantes mexicanos en Estados Unidos, tanto los indocumentados como los residentes legales, contribuyen con una generación de riqueza de ocho por ciento del PIB de esa nación, asegura Juan Luis Ordaz, economista senior de BBVA Research” (Gazcón, 2013).

² Este tema se trató de forma extensa en el capítulo “El Destino Manifiesto: piedra fundacional y legitimadora del modo de ser estadounidense” (Saavedra Luna, 2016).

Las minorías étnicas y religiosas tienden a polarizar en su contra a las mayorías. Este es un criterio de selección de víctimas sin duda relativo a cada sociedad, pero en principio transcultural. Hay muy pocas sociedades que no sometan a sus minorías, a todos sus grupos mal integrados o simplemente peculiares, a determinadas formas de discriminación cuando no de persecución. En la India, básicamente se persigue a los musulmanes y en el Pakistán a los hindúes (Girard, 1986: 28).

De cómo los estereotipos, clichés y prejuicios cruzaron las pantallas

En el cine, uno de los teóricos más destacados en estudiar el uso social, político e ideológico de este medio como instrumento de análisis fue Sigfried Kracauer, en su libro *From Caligari to Hitler* (1947). A partir del estudio de la producción cinematográfica alemana del periodo de entreguerras, expuso lo que llamó las tendencias antidemocráticas de los medios y la “locura institucionalizada de la vida alemana”. A partir del análisis de los filmes, Kracauer mostró los deseos inconscientes y oscuros de la sociedad alemana proyectados en las películas, esto es, demostró el nacimiento de la “demencia nazi” apoyada por la clase media y reflejada en los filmes, por naturaleza colectivos. En su libro nos habla de la forma en que las masas alienadas justificaron casi con naturalidad al necesario chivo expiatorio —el pueblo judío—, como causante de sus males (Stam, 2001: 98).

En estos términos, vemos que el uso de tales elementos está presente como una constante histórica de los grupos sociales para fortalecer y fomentar conductas, y así, posicionarse frente al “otro”. Identificamos a los estereotipos en forma de frases hechas, lugares comunes o “expresiones colectivas cristalizadas” (Amossy y Herschberg Pierrot, 2010) que intervienen y en ocasiones orientan, las relaciones entre los grupos. Por lo demás, no se debe pasar por alto su historicidad, tanto la que se refiere al momento en que se configuran como en lo que tiene que ver con las causas y circunstancias en que se instalan en el imaginario social, que es cuando toman forma de prejuicios pero también se convierten en herramientas de identificación.

En el cine esto sucede cuando el espectador se conecta con la historia por medio de los personajes, de situaciones similares a su vida; de ideologías, deseos, aspiraciones y emociones. Se reproducen en la cultura en

un proceso dialéctico y se fortalecen de ingredientes reconocidos como familiares. También son vínculos que constituyen el proceso de identificación que es el que se genera entre el individuo y su medio, expresado tanto en el nivel individual como en el social, lo que facilita que los seres humanos se relacionen de distintas formas –y como ya se mencionó– según el momento histórico que se vive (Pichon-Rivière, 2006: 15).

El origen del “cliché”, por su parte, se localiza en la fotografía. Es importante tomar en cuenta la similitud que existió respecto a las preocupaciones sociales generadas por el nacimiento de este medio porque lo mismo sucedió después con el cine. A mediados de 1860 el cliché era utilizado como un negativo del que se podían sacar un número infinito de copias; pero con el tiempo la palabra se convirtió en signo de trivialidad y de superficialidad. Se usó para criticar, por ejemplo, a los malos escritores que, en aras de la producción masiva (literatura de folletín) y de aumentar la cantidad de lectores, perdían toda originalidad imitándose a ellos mismos y utilizando elementos que calcaban una y otra vez. Finalmente, desde la sociología de Gabriel Tarde, en esos mismos años, se le terminó por asignar un “papel activo de cohesión social” (Amossy y Herschberg, 2010: 17):

Cada progreso del saber, en efecto, tiende a asegurarnos en la convicción de que *todas las semejanzas se deben a las repeticiones* [...] Todas las semejanzas *de origen social* que se observan en el mundo social son el fruto directo o indirecto de la imitación bajo todas sus formas, imitación-costumbre o imitación-moda, imitación simpatía o imitación-obediencia, imitación-instrucción o imitación-educación, imitación-natural o imitación-refleja, etcétera (Tarde, 2011: 150-151).

Algunos ejemplos de que el cine, desde que se configuró como medio de comunicación masiva, tuvo influencia y capacidad de propagar gustos, actitudes y sentimientos sociales, se relacionan con el temor expresado respecto a sus repercusiones, a inicios del siglo XX. La prensa fue uno de los espacios de estas expresiones. Una reseña publicada en la revista *American Magazine*, en 1913, muestra con claridad el desasosiego que causaba por su peligrosa influencia en la sociedad:

No existen barreras idiomáticas para los extranjeros o los ignorantes [...] A cambio de un simple níquel, el hombre extenuado... ve a gentes distintas y empieza a entender cuánto se le asemejan; ve el coraje, la ambición, la

agonía y empieza a entenderse a sí mismo. Empieza a sentirse como un hermano en una raza guiada por múltiples sueños (Aumont, 1996: 41).

En esos mismos años, el dramaturgo alemán Herbert Ihering, lo definió como nocivo y peligroso, capaz de incitar a millones de personas a participar del gusto estadounidense, “se las iguala, se las uniformiza” (Stam, 2001: 85). Se dijo que el principal problema radicaba en la pasividad colectiva de los espectadores cuyas emociones quedaban expuestas a partir del instante en que la luz se apagaba.

Las emociones son el vehículo del que se nutren los estereotipos y los clichés, al igual que sucede con los prejuicios. Actualmente se reconoce el *Diccionario de los lugares comunes* de Flaubert (1821-1880) como uno de los primeros que habló de la concepción negativa de las “ideas preconcebidas”, “preconceptos” o “prejuicios”; si bien desde el siglo XVII, Voltaire, en sus *Lettres philosophiques* (1734), había identificado las “ideas comunes (*idées reçues*)” con “los prejuicios en el sentido de ideas adoptadas sin pensar”, relacionadas con el orden establecido y que podían “transformarse en credulidad”. A su vez, intelectuales y hombres de Estado, en la misma época, admitieron que en ocasiones los prejuicios tenían que ser consentidos y utilizados por “razones sociales”, para la “conservación social” (Amossy y Herschberg Pierrot, 2010: 25-26).

En todos los casos hemos hablado de formas de esquematizar que poseen un carácter reductor, esgrimidas para deformar la realidad a partir de la legitimación de una serie de creencias que, falsas o no, resultan ventajosas para conservar algún tipo de poder frente al otro. Las implicaciones de estos temas se empezaron a estudiar en las ciencias sociales desde el siglo XIX, ya lo vimos en la sociología de Gabriel Tarde, sin embargo, con el auge de los medios de comunicación lo vemos de modo más sistemático desde diversas disciplinas –sociología, antropología, psicología social, etcétera– a partir de la década de 1930 en el análisis de las interacciones entre los individuos o entre los grupos, las representaciones colectivas, la cultura, o bien desde el estudio de la configuración de los imaginarios sociales.

Elementos para construir un imaginario social “fronterizo”

Como ya se ha mencionado, desde que el cine se configuró como arte de masas en la década de 1930, en que poco a poco se desarrollaba como una exitosa industria, se sostuvo, sobre todo, de lo cotidiano, por ser ahí en donde el impacto sobre el público —a través de los elementos de identificación que se crean y recrean desde las pantallas— tendría mayor efecto.

El *star system*, erigido durante las primeras décadas del siglo XX, sería uno de los pilares. El glamour que rodea el inalcanzable mundo del cine, la emocionante vida de las estrellas, la moda, entre otros aspectos, fomentaban el deseo de tener esas vidas e imitarlas. Cuando Béla Balázs dice que “el más íntimo acontecimiento humano puede ser una consecuencia y un reflejo de hechos históricos” (1978: 225), nos habla de un proceso dialéctico que en nuestro caso se dio a través de las representaciones sobre la frontera, del propio momento histórico en el que Estados Unidos se fortalecía como imperio a partir de las guerras mundiales y del entramado de relaciones necesarias para fortalecerlo, así como del uso de numerosos estereotipos.

La autora Alejandra Gómez Camacho, en su libro, *Un rompecabezas alegórico. A Spanish Romance of the American Southwest*, afirma que el resultado de los estereotipos fronterizos sobre lo mexicano fue la creación mítica de una identidad de aculturación que aglutinó la síntesis literaria e histórica de Estados Unidos como nación

con un enfoque en la zona geográfica del suroeste, a partir de la recreación de ciertos usos y costumbres de los siglos XVIII y XIX, principalmente, en el contexto de la era del progreso en ese país [...] En este sentido, notaremos que el auge de la industria fílmica no inventó al vaquero, ni a los *greasers*, ni al hacendado, ni a la frontera sin ley; sin embargo, fue un factor coadyuvante en el desarrollo del imaginario cultural que hurgaba en leyendas, que buscaba pasados oscuros, héroes y personajes irreverentes que sólo podían justificarse en un territorio: el suroeste de Estados Unidos (2013: 243).

Hubo un tiempo en el siglo XIX, durante el poblamiento de Texas cuando era territorio mexicano, en que las autoridades limitaron la migración de los “anglos” por considerarla negativa para los intereses de la joven nación mexicana. Resultaba muy complicado controlar un

territorio tan lejano en un país centralista, por lo que se buscaba protegerlo de la mejor manera posible; entre los requisitos a los colonos angloamericanos se pedía que fueran católicos y que aportaran algo al país. De manera semejante, desde el otro lado, durante la invasión estadounidense a México en 1847, los litógrafos estadounidenses, como parte de las estrategias de guerra y de la justificación del expansionismo, crearon imágenes de ambos bandos que difundieron en los medios impresos con la intención de crear predisposiciones negativas sobre los mexicanos (Rocha, 1996). La guerra no sólo fue a través de las armas sino también por medio de las imágenes y, por lo tanto, de la conformación del imaginario social entre unos y otros.

El imaginario de la sociedad de la época alrededor de la frontera fue muy distinto para estadounidenses y para mexicanos; en el caso de los colonos del norte que pretendían asentarse y que buscaban una nueva vida, la expansión de los límites de la Unión Americana era el grano de arena que aportaban a su país y conquistar la frontera era el motor que los empujaba a ir cada vez más lejos. Mientras que, para el gobierno centralista mexicano, la frontera, aun cuando era importante, implicaba un territorio difícil de controlar por su distancia del centro del país y por los conflictos con los indios que habitaban esas tierras. Lo que unos veían como una promesa, para otros era una dificultad y un territorio inhóspito. Recordemos que México hacía pocas décadas que había alcanzado su independencia y que apenas se organizaba como nación libre y soberana (véase imagen 2).

El imaginario social ha sido una preocupación constante de filósofos, poetas, políticos e historiadores por el hecho de instalarse en la memoria, en los recuerdos y en la imaginación de forma que sirva para que las personas se identifiquen, se vinculen y compartan formas de apropiarse del mundo. El término como tal apareció en el siglo XV, mientras que su utilización en el sentido en que lo entendemos hoy día es reciente. Significa “dominio de la imaginación”, que es la que nos permite evocar objetos, individuos, así como crear, inventar o fantasear con situaciones y proyectos a futuro. En el caso del espacio, o de una región geográfica, se debe considerar que conforme las sociedades se complejizan, a la par de los procesos históricos, los espacios se vuelven conceptos; la historia de la frontera es un ejemplo de ello. En el siglo XIX, después de la guerra con Texas, los mexicanos que ahí habitaban se enfrentaron contra los angloamericanos y su afán expansionista; entonces, el territorio, el es-

pacio, el paisaje se transformaron en identidad, permeados de sentido y significado por el contenido emocional que implicaba.

A partir de ese momento se comenzaron a crear una serie de mitos tanto de uno como del otro lado. Un ejemplo es la frase “Remember the Alamo”, desde la que se puede explicar un mito como una forma de representación imaginaria, necesaria para justificar ciertas acciones o sucesos que carecen de lógica:

Los mitos ayudan a un grupo humano a evitar la frustración y el desamparo [...], la desorientación profunda que provocaría la percepción de un mundo desordenado, sin lógica (porque no se ha descifrado), pero poderoso y hasta brutal. En resumen, el mito es la forma en que los grupos humanos conjuran su angustia hacia lo desconocido a través de la creación social de una realidad basada en parámetros de tiempo y espacio representados metonímicamente (Hernando, 2002: 89).

En la versión estadounidense, “Remember the Alamo” es una frase que hace referencia a lo ocurrido en la misión-fortaleza española de San Antonio, Texas, que en 1836 fue ocupada por el coronel William Travis y 187 texanos durante un enfrentamiento con fuerzas mexicanas. Después de ser sitiados durante 37 días por el general Antonio López de Santa Anna “y su ejército de 500”, el fuerte fue tomado el 3 de marzo de 1836 y todos los que estaban dentro perecieron, incluidos el general Davy Crockett y Jim Bowie. Así, la frase reivindica, por un lado, la valentía y persistencia de los texanos, mientras que, por otro, habla del “salvajismo de los mexicanos”, que al poco tiempo perdieron la guerra.

Desde otro punto de vista, el historiador Rodolfo Acuña, especialista en historia del pueblo chicano, explica en su libro *América ocupada* (1976) la forma en que ese mismo mito contribuyó a la imposición y al racismo de los pobladores angloamericanos sobre los mexicanos, pues en realidad los acontecimientos fueron distorsionados. El problema de fondo estaba en la lucha por la apropiación del territorio, y en que el gobierno mexicano restringió la migración angloamericana desde 1830. En el ánimo de los inmigrantes angloamericanos, por lo tanto, existía el deseo de fundar la República de Texas, pues mucho antes de la guerra de 1847, en más de una ocasión, el gobierno estadounidense intentó comprar Texas.

La batalla de El Álamo, por lo tanto, habla de una serie de tensiones y de la necesidad de fomentar los estereotipos negativos de los mexica-

nos, necesarios para legitimar las acciones ahí tomadas: “Demasiado a menudo los especialistas texanos han interpretado la guerra como la derrota de un pueblo inferior por parte de una clase superior de pioneros angloamericanos” (Almaraz, 1969: 20-21, cit. en Acuña, 1976: 29).

Hispanos y mexicanos pasan al “otro lado” de las pantallas

Existen textos en la historiografía estadounidense que hablan de cómo se configuraron los estereotipos sobre hispanos y mexicanos. Vale la pena profundizar en uno de ellos, por ser un estudio exhaustivo que podría considerarse tanto una autocrítica como parte de las nuevas corrientes que surgieron desde el otro lado de la frontera. Se trata del libro *The Hispanic Image on the Silver Screen. An Interpretive Filmography from Silents into Sound, 1898-1935* de Alfred Charles Richard Jr., publicado en la ciudad de Nueva York en 1992. Unos años después, salió el libro *Does the Frontier Experience Make America Exceptional?* (1999), en el que su editor, Richard W. Etulain, compiló una serie de ensayos e interpretaciones acerca de la frontera y del Oeste que, aunque tomaron a Frederick Jackson Turner (1861-1932) como parteaguas de los estudios sobre la frontera, señalan los vacíos y las carencias en la interpretación de ese autor.

Turner, en su momento, cuando aún era un joven historiador estadounidense, publicó en 1893 un ensayo considerado punto de partida respecto a la historia del Oeste, “The Significance of the Frontier in American History”, el cual influyó durante décadas en los estudios clásicos sobre la historia de los Estados Unidos.

Uno de los aspectos fundamentales del ensayo de Turner es su explicación respecto a que la identidad estadounidense fue el resultado del desplazamiento de las fronteras y del avance de la costa atlántica hacia el océano Pacífico. Cuando aún en los inicios de su carrera Turner dio a conocer su artículo ni su audiencia ni otros historiadores hicieron eco de sus ideas; sin embargo, fue un éxito en la prensa. Los medios de comunicación retomaron la explicación, y más allá del ámbito académico, para fines de la primera década del siglo XX, su tesis permeaba el pensamiento y las interpretaciones de la historia estadounidense, especialmente las que se referían a la frontera y al Oeste, mismas que se configuraron en el siglo anterior desde la cultura popular.

En la década de los noventa, las nuevas corrientes –entre ellas la *New Western History*– señalaron la utilidad de la tesis del autor en la construcción de los valores nacionalistas y expansionistas de la joven nación, sin embargo, señalaron también sus carencias. Turner dejó fuera del mapa de la historia a actores sociales fundamentales en la conformación de la sociedad estadounidense, como por ejemplo las mujeres y los indios, lo que dio como resultado una visión parcial de la historia.

En el caso del libro al que nos referimos al inicio de este apartado, *The Hispanic Image on the Silver Screen*, su autor, Alfred Charles Richard Jr. (1937-2016), expuso una serie de reflexiones sobre la mentalidad colectiva de la sociedad estadounidense en torno a los estereotipos hispanos y mexicanos contruidos desde el cine. El autor, nacido en Estados Unidos, fue un historiador que hasta el año 2006 perteneció a la Universidad Estatal de Connecticut. Tiene una numerosa obra publicada y los tres volúmenes de la obra mencionada están entre los más notables.

Como ya se dijo, las identidades colectivas, la hegemonía de unos sobre otros, los racismos y discriminaciones, se sustentan y legitiman desde las relaciones sociales. Así, Alfred Charles Richard Jr. retomó el cine como un lugar desde el cual se puede observar, crear y recrear la mentalidad colectiva de una nación, no olvidemos su origen como educador³ y su influencia en la sociedad de masas. Para Richard fue uno de tantos elementos que dieron forma a la conciencia nacional, independientemente de la intencionalidad de directores y productores, pues hay situaciones que se reproducen desde el inconsciente colectivo –del que nos habla Carl Jung–, en forma de percepciones aceptadas tanto socialmente como de manera individual.

La premisa de la que parte para explicar su interés por México y por los hispanos en general tiene que ver con el uso que tuvo el cine para fomentar la llamada “leyenda negra” sobre ellos, sustentada en una mitología que, de manera en apariencia simple, enfatizó y asumió las cualidades negativas de este grupo social. Todo ello, desde luego, en un contexto histórico específico. En el caso de México recordemos que los primeros años del cine corresponden al periodo armado de la Revolución mexicana y al de la posrevolución, tiempo de álgidas relaciones entre ambos países, tanto por motivos políticos como económicos. En

³ Me refiero al cine de propaganda, el cine soviético de la década de 1920.

1917 se promulgó la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos que declaró que la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional correspondía a la nación y, como es obvio, esto afectó los intereses de los inversionistas estadounidenses, entre ellos los petroleros. El historiador de cine Aurelio de los Reyes (1993) menciona incluso que la imagen negativa de los mexicanos en las películas de Hollywood fue parte de una campaña de desprestigio pagada por los empresarios afectados.

Richard nos confirma dicha tesis al presentar una serie de materiales que sirvieron para crear y fomentar lo que definió como una fórmula sobre los hispanos que se perpetuó durante más de un siglo. Para ello compiló una exhaustiva lista de películas producidas durante los primeros 35 años de filmaciones, a través de las cuales se pueden ver que viejas y nuevas concepciones sobre la imagen de los latinos, en especial de los mexicanos, tal como todavía hoy llegan a ser concebidos en los Estados Unidos, se reprodujeron una y otra vez (véase imagen 3).

El autor evaluó más de 1800 filmes, así como numerosos cortos, realizados durante la transición del cine mudo al sonoro (1898-1935). Los tres volúmenes de su obra tienen alrededor de 5000 entradas y cubren hasta la década de los noventa. Aun cuando es un estudio permeado de sus propias subjetividades, nos da una idea general del modo en que durante décadas se vio a los hispanos y de los elementos que reforzaron dicha percepción. La forma en que indagó en la conciencia de la sociedad estadounidense fue mediante la descripción de factores aceptados por la mayoría respecto a esa comunidad. Sabemos que ciertas actitudes se aceptan por comodidad y sobrevivencia y que son muchas las causas y las determinantes sociales. Su objetivo, por lo tanto, fue tratar de entender por qué fueron aceptadas y cómo se construyeron dichas representaciones.

En la época colonial y en la guerra de revolución en el país del norte, los medios impresos establecieron y diseminaron sentidos y significados sobre la comunidad hispana, situación que, hay que precisar, no se dio de la misma manera que con los indios, quienes estuvieron en una posición todavía más inferior. De entrada, estos últimos eran considerados seres salvajes, enemigos de la civilización y una amenaza para los colonos. Tanto desde la *New Western History* como desde otros espacios hubo protestas por el maltrato del que los indios fueron objeto, también se criticó la manera en que el cine reforzó el punto de vista negativo que inevitablemente permeó el imaginario colectivo de la sociedad. A tra-

vés de la visión de productores, cineastas y de la población en general por mucho tiempo se les visualizó como los enemigos y como un pueblo incivilizado que se oponía al progreso. De haber interés hacia ellos era desde un trato paternalista, debían estar al cuidado de los “hombres blancos”, los “anglos”, es decir, de una civilización superior que indudablemente era la cristiana.

Otro aspecto a considerar es que, como sabemos, el cine se desarrolló a la par de la tecnología. Antes de ser una industria y una forma de entretenimiento fue un invento científico. Es importante recalcarlo porque los avances tecnológicos a través de los medios fueron determinantes en la propagación de ideas y de formas de ver el mundo. Un momento que Richard presenta como crucial, a la hora de difundir símbolos e imágenes, es el que se dio cuando la televisión formó parte de la vida de las familias. La difusión de los contenidos, prácticamente sin ningún filtro y sentido crítico se extendió por todo el planeta conforme la industria del cine y de la televisión se consolidaban e imponían su hegemonía.

En el caso de la frontera y de los estereotipos que se configuraron desde ese espacio, uno de los elementos que favorecieron esa mirada fue el paisaje, los grandes escenarios naturales en los que las películas fueron filmadas, los wésterns, sobre todo, ayudaron a generar credibilidad y a fortalecer la imagen polarizada y maniquea en la conciencia colectiva de mexicanos e indios como pueblos rudos e incivilizados. Cabe mencionar que en la década de 1960 esa idea se transformó, sin embargo, la explotación que se hizo sobre el tema en la primera parte del siglo ya estaba profundamente arraigada. La imagen cruel, salvaje y atrasada de ambos grupos sociales permeó generaciones enteras de niños que la aceptaron como real. El autor menciona que inclusive no se diferenciaba demasiado entre ambos pueblos, simplemente se intercambiaban las cualidades entre unos y otros.

Hoy día existen vastos estudios que negocian con los estereotipos, así como hay un serio interés por entender México, sin embargo, noventa años de fomentar una serie de prejuicios negativos no es algo fácil de modificar. Desde las universidades, a partir del movimiento chicano en los años sesenta y de la entrada de los hispanos a las universidades –tal como sucedió con los afroamericanos y con los descendientes de grupos indígenas de América del norte–, se han generado numerosos trabajos, el problema es que no siempre llegan a permear a la gran mayoría de la sociedad.

En el estudio de Richard se explican las razones por las que, aunque los mexicanos disfrutaban de la herencia hispana, y no todos los hispanos son mexicanos, la diferenciación entre culturas se hace muy pocas veces. Tal situación sirve para dar cuenta del proceso de homogeneización que se hizo con fines de estereotiparlos. Sabemos que se trata de una población muy diversa con una enorme vastedad de culturas que se expande desde la Patagonia hasta las Filipinas y de Centroamérica a España. Una de las premisas básicas del trabajo de Richard es que la imagen de los hispanos en Hollywood y en la industria del cine fue simplificada tecnológicamente utilizando una avanzada representación de la “leyenda negra” que ya mencionamos. Ésta data del siglo XVI en que España se dio a conocer como el imperio enemigo de los ingleses a la conquista de tierras americanas, fue difundida en la historia, en la literatura y en la prensa. Un ejemplo que vale la pena recuperar para visualizar su influencia siglos después de que fue creada es la cita que recupera Richard de William Hickling Prescott, uno de los historiadores estadounidenses más connotados y reconocidos del siglo XIX. La nota se publicó en 1847 en el *North American Review* de Boston. Prescott se refería a la conquista española en Perú:

La aventura española en América fue una singular mezcla del bigote, el pirata y el caballero errante. Fiero, rapaz y cruel; su conducta hacia los nativos se conduce por el no sentido del honor, ni de la compasión; no recuerda la ley de dios o del hombre [...] la religión que profesan es una versión retorcida en el nombre del espíritu del cristianismo [...] a eso se suma el fervor, la intolerancia y la práctica de crímenes tan monstruosos que el espíritu y la conciencia del hombre no instruido se reduce con repugnancia y horror (cit. en Richard, 1992).⁴

Más que una condena es una muestra de lo que se creía antes y después de la guerra con México, y plasma elementos que posteriormente se trasladan al cine.

España fue el primer imperio moderno que, desde antes de 1500 hasta fines del siglo XIX en el Caribe, tuvo una importante presencia en la región, consolidándose como Estado protector con un gobernante supremo de “ricas tierras y mares”. Los 400 años de gobierno imperial

⁴ Traducción de la autora.

en América dieron a la industria fílmica suficiente material para crear escenarios que alimentaron un siglo entero a las producciones cinematográficas. Insistiendo en el tema del uso de los estereotipos en el cine, existen estudios sobre el wéstern que explican la inclusión de enemigos salvajes y despiadados como parte de las necesidades del género cinematográfico, por lo que se puede hablar también de su extrapolación como una determinante económica de la industria del cine (Buscombe, 1988).

Conclusiones

Como se pudo constatar, la configuración de la imagen de los mexicanos construida por Hollywood tiene profundas raíces históricas. En el caso de la frontera, las raíces tienen que ver con geopolítica, identidad, ideología, historia y cultura. Es posible encontrar elementos que datan del siglo XVI, que han sido reproducidos como si fuesen parte de la información genética de los mexicanos, lo que demuestra que la “leyenda negra” está aún vigente como forma de sustentar una serie de ideas preconcebidas, esgrimidas para sustentar el racismo y la discriminación con un uso hegemónico. El estudio de Alfred Charles Richard Jr. no sólo documenta un problema, sino que con su análisis de la sociedad estadounidense explica las repercusiones de los últimos 100 años en los que la educación pública estadounidense ignoró la herencia hispana, lo que facilitó por lo tanto la asimilación de estereotipos, prejuicios y clichés. Los tiempos han cambiado, en otro momento ni siquiera se podía hablar de las contribuciones de las mujeres, de los indios, de los mexicanoamericanos, chicanos, hispanos, latinos o de la población afrodescendiente, minorías que en más de una ocasión han funcionado, como se explicó al principio, como chivos expiatorios de los problemas políticos, económicos y sociales de los Estados Unidos sin que se reconozcan sus aportaciones.

Bibliografía

- Acuña, Rodolfo (1976), *América ocupada. Los chicanos y su lucha de liberación*, Era, México.
- AFP (2013), “La epopeya dolorosa y poética de los migrantes”, en *El Economista*, 22 de mayo, p. 46, disponible en <<https://www.eleconomista.com>>

- mista.com.mx/arteseideas/La-epopeya-dolorosa-y-poetica-de-los-mi-grantes-20130522-0031.html>.
- Amossy, Ruth, y Anne Herschberg Pierrot (2010), *Estereotipos y clichés*, Eudeba, Buenos Aires.
- Aumont, Jacques, Alain Bergala, Michel Marie, y Marc Vernet ([1983] 1996), *Estética del cine. Espacio fílmico, montaje, narración, lenguaje*, Paidós, Barcelona.
- Balázs, Béla (1978), *El film. Evolución y esencia de un arte nuevo*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Buscombe, Edward (ed.) (1988), *The British Film Institute Companion to the Western*, Atheneum Books, Nueva York.
- Bustamante Fernández, Jorge (1997), *Cruzar la línea. La migración de México a los Estados Unidos*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Cedulario de la exposición “La Revolución mexicana en el espejo de la caricatura estadounidense”, Museo de Arte Carrillo Gil, 2010.
- Chartier, Roger (1995), *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona.
- De los Reyes, Aurelio (1993), *Cine y sociedad en México, 1896-1930. Volumen 2. Bajo el cielo de México (1920-1924)*, Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Díaz Almaráz, Félix (1969), “The Historical Heritage of the Mexican American in 19th century Texas, an Interpretation”, en *The Role of the Mexican Americans in the History of the Southwest*, Inter-American Institute-Pan American College, Edimburgo, pp. 12-23.
- Eisenstein, Sergei (1994), *El sentido del cine*, Siglo XXI, México.
- Elias, Norbert (1990), *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Etulain, Richard W. (ed.) (1999), *Does the Frontier Experience Make America Exceptional?*, St. Martin's Press, Nueva York.
- Gazcón, Felipe (2013), “Migrantes impulsan a Estados Unidos”, en *Ex-célsior*, 26 de marzo, consultado el 26 de septiembre de 2016, disponible en <<http://www.dineroenimagen.com/2013-03-26/17947>>.
- Girard, René (1986), *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona.
- Gómez Camacho, María Alejandra (2013), *Un rompecabezas alegórico. A Spanish Romance of the American Southwest*, Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM, México.
- Hernando, Almudena (2002), *Arqueología de la identidad*, Akal, Madrid.
- Kapuściński, Ryszard (2006), *Encuentro con el Otro*, Anagrama, Barcelona.

- Kosík, Karel (1967), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo (Enlace), México.
- Michaelsen, Scott, y David E. Johnson (eds.) (2003), *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*, Gedisa, Barcelona.
- Olveda, Jaime (1990), “Proyectos de colonización en la primera mitad del siglo XIX”, en *Relaciones*, vol. 11, núm. 42, pp. 23-47, consultado el 10 de enero de 2015, disponible en <<http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/042/JaimeOlveda.pdf>>.
- Orellana, Margarita de (1983), *Imágenes del pasado. El cine y la historia: una antología*, Premià, México.
- Ortega y Medina, Juan A. (1989), *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) / Alianza, México.
- ____ (1993), “Razones y sinrazones anglosajonas frente al otro. La imagen cambiante del símbolo: de la consideración idílica del pielroja al aniquilamiento”, en *Reflexiones históricas*, Conaculta, México, pp. 202-237.
- Pérez Silva, Ciro (2014), “Crisis de niños migrantes, por desmantelamiento del campo: activistas”, en *La Jornada*, 3 de agosto, consultado el 3 de agosto de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/08/03/crisis-por-ninos-migrantes-consecuencia-del-desmantelamiento-del-campo-activistas-9295.html>>.
- Pichon-Rivière, Enrique (2006), *Teoría del vínculo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Richard, Alfred Charles, Jr. (1992), *The Hispanic Image on the Silver Screen. An Interpretive Filmography from Silents into Sound, 1898-1935*, Greenwood Press, Nueva York.
- Rocha, Gregorio (dir.) (1996), *Guerras e imágenes*, Conaculta / Canal 22 Televisión Metropolitana, México.
- Saavedra Luna, Isis (2016), *Cuando el western cruzó la frontera. Un acercamiento transdisciplinario*, Coordinación de Extensión Universitaria de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, consultado el 14 de octubre de 2019, disponible en <www2.xoc.uam.mx/cultura-difusion/ceux/spe/cuando.htm>.
- Shalins, Marshall (2016), “Los mexicanos, los judíos de Trump”, en *La Jornada*, 18 de septiembre, p. 31, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2016/09/18/opinion/022a1mun>>.
- Stam, Robert (2001), *Teorías del cine. Una introducción*, Paidós, Barcelona.
- Stone, Lawrence (1986), *El pasado y el presente*, FCE, México.
- Tarde, Gabriel (2011), *Las leyes de la imitación y La sociología*, Alejo García Góngora (trad.), Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado / Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

- The Woody Gelman Collection, The Ohio State University Billy Ireland Cartoon Library & Museum, Columbus, Ohio.
- U.S. Customs and Border Protection (2018), “Border Patrol History”, en *U.S. Customs and Border Protection*, 5 de octubre, consultado el 5 de octubre de 2018, disponible en <<https://www.cbp.gov/border-security/along-us-borders/history>>.
- Wright, Will (1975), *Sixguns and Society, A Structural Study of the Western*, Universidad de California, Berkeley.
- Zermeño Padilla, Guillermo (comp.) (1988), “*Literary Digest: Inmigrantes mexicanos cubren la escasez de manos de obra agrícola (17 de julio de 1920)*”, en *EUA 7. Documentos de su historia socioeconómica IV*, Instituto Mora, México, pp. 59-62.
- Zinn, Howard (1999), *La otra historia de los Estados Unidos (desde 1492 hasta hoy)*, Siglo XXI, México.

LA CIUDAD COMO PAISAJE DE LAS IDENTIDADES URBANAS

Jorge E. Brenna B.*

Georgina I. Campos Cortés**

Dos conceptos tan generales como paisaje y poder ameritan someterlos a una revisión histórica de la construcción de dichos términos, a fin de poder arribar a una propuesta desde la cual desarrollar la idea de una caracterización de la ciudad como paisaje de las identidades urbanas. A final de cuentas lo que pretendemos hacer es una reflexión orientada a reivindicar la perspectiva que adopta el discurso literario como una forma o –mejor dicho– como un método idóneo para describir y escribir la vida de las ciudades, en tanto método que privilegie –además de los datos “reales” que aportan disciplinas como la historia– los elementos ficcional, mítico, subjetivo e imaginario implícitos en la literatura de y sobre la ciudad. Ésta como protagonista indirecta (como escenario o atmósfera) o directa (como un personaje más que respira, vive, acciona y reacciona con o a través de los individuos que la padecen), y que se constituye como una condición *sine qua non* de la trama que teje el escritor y en la que adquieren sentido y significado los sujetos, tanto como sus representaciones imaginarias detrás de las que subyace toda una estructura mítica, además del espesor de la memoria histórica.

En fin, la ciudad ha sido estudiada desde diferentes perspectivas entre las que destacan la urbanística, la arquitectónica, la sociológica, la antropológica, la histórica, etcétera. Sin embargo, de manera muy discreta y casi sin darnos cuenta, resulta que la ciudad como tal ha sido una entidad presente en una gran cantidad de textos literarios desde la más remota antigüedad hasta nuestros días. Es por eso que hemos

* Profesor-investigador, Departamento de Relaciones Sociales, Área Sociedad y Territorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

** Profesora-investigadora, Universidad Autónoma Metropolitana.

colocado en el centro de nuestra reflexión sobre la ciudad y la vida pública (que se crea y recrea dentro del sistema circulatorio de aquélla) a los aspectos mnémicos (la memoria) y míticos (el mito), como elementos que dan sentido y significación al discurso literario que es elaborado en torno a la ciudad y que, al mismo tiempo, son elementos condicionantes de la realidad ficticia (pero al fin y al cabo “realidad”) en la que se mueven los individuos, su memoria, sus pulsiones, sus emociones, sus pasiones y sus representaciones subjetivas; elementos que en conjunción dinámica nos hablan de los imaginarios que han sido tejidos a lo largo de la historia de las ciudades y que han dado significación particular a las identidades y sus expresiones cotidianas, a sus rituales y a su capacidad de proporcionar cohesión social, a sus discursos y a lo que, ideal y utópicamente, pretenden significar.

Paisaje y poder, conceptos relacionados

Partimos de la premisa de que el paisaje es una construcción social. En el origen, la noción de “paisaje” es un producto del Renacimiento, periodo en el que se tuvo como objetivo superar la denominación con la cual, hasta la Edad Media, era nombrado todo como parte de la naturaleza, por desconocimiento, ignorancia y por ser, hasta ese momento, un ámbito inexplorado. En este periodo denominar como paisaje al entorno natural tenía el propósito de superar la mera contemplación de lo desconocido (fuera de dominio). Así, en sus orígenes, la noción de paisaje remitía a todo aquello que comprende (por alcance de) nuestra mirada; es decir, lo que encuentra su extensión y su límite en el sentido de la vista; sin embargo, la percepción e interpretación de ese paisaje dependía de la plataforma histórico-cultural, de la disciplina desde la cual se contemplaría el paisaje (con sus diferencias a partir de los atributos que se le asignaban o por las relaciones que en él se desarrollaban). Sin embargo, no podemos ignorar la percepción que de la misma categoría tenían las civilizaciones griega y romana, las cuales admiraban la naturaleza que les rodeaba y, aun cuando no llegaron al actual concepto, fueron capaces de observar su entorno y distinguir los lugares con sus particulares atributos, a partir de los cuales construyeron –en armonía con la naturaleza– las edificaciones y las maravillosas fincas en las afueras de las ciudades que las consolidaron como

grandes civilizaciones.¹ Esto lo podemos confirmar en los mosaicos y pinturas romanas y griegas, las cuales nos comunican, en esencia, los paisajes que predominaban en sus entornos y alrededores. No obstante, durante el Renacimiento prevalece la conciencia de que la naturaleza es un elemento controlado por el ser humano para su uso y disfrute; es decir, hasta entonces la naturaleza forma parte, y es, un paisaje para el disfrute tanto físico como espiritual en tanto genera sensaciones físicas y emotivas en el sujeto, estimulando la capacidad creadora para la proyección de sentimientos de cada individuo.

En este sentido, el concepto de paisaje es una noción que se gesta en la subjetividad porque depende de los sentidos, juicios y conocimientos de los sujetos, respecto a lo que se está observando. Esta noción, aun cuando se consolida como un concepto universal, de origen es un producto, subjetivo, de la apreciación individual y estética de la naturaleza. En este orden de ideas nuestra propuesta parte de una perspectiva cultural de la ciudad tratando de identificar elementos históricos que nos ofrezcan una lectura de la misma como paisaje de las identidades urbanas, como parte de la cultura urbana, entendida como aquello donde tienen lugar y se desarrollan actividades humanas en un territorio específico. Así, el paisaje evoca la composición de un horizonte, un territorio que se construye como un espacio de interacciones sociales desde un punto específico.

El término paisaje se nos muestra como un concepto polisémico y varía según el momento histórico y el enfoque desde el cual se aborda. Checa-Artasu (2014: 8) afirma que, desde hace quince años, en Europa, Estados Unidos y Australia este término ha estado sujeto a una renovación conceptual en un intento por superar la idea de que alude exclusivamente a la imagen contemplativa de un territorio con un cierto grado de belleza, estableciendo que su valoración ahora radica en concebirlo como un recurso que evidencia la calidad de las relaciones de

¹ La raíz etimológica de dicha noción proviene del francés *pays* que significa campo o país, mientras el sufijo *-aje* denota acción, lo que significa que es una creación humana del espacio o del entorno. En suma, el paisaje contribuye a moldear la cultura y a su vez es transformado por el grupo social a través de las construcciones que en éste em-plaza, resultando en un paisaje construido por las valoraciones culturales que en él se desarrollan.

la sociedad con el medio ambiente, con posibilidades de gestionarlo en términos culturales, sociales, económicos y políticos.

En cuanto al concepto de “poder” su origen etimológico se halla en el latín *posere*, que se traduce como “ser posible” o “ser capaz de”, y que emana de la expresión *pote est*. Aunque, a decir verdad, sus múltiples definiciones y usos nos permiten usarlo indiscriminadamente para describir facultades, habilidades o capacidades para llevar a cabo una determinada acción. En sentido estricto, el concepto de poder precisa la posibilidad de que algo ocurra; sin embargo, la acción como posibilidad transforma al concepto en control, dominio –posesión– o capacidad de disposición para concretar, transformar o imponer.

La perspectiva que ofrece Nogué (2010: 124) sobre el paisaje nos permite comprender que éste es producto de la interacción dinámica entre la naturaleza y la cultura; es decir, el paisaje es una porción de la superficie terrestre que ha sido moldeada, percibida e interiorizada a lo largo de un periodo de tiempo por las sociedades que viven en ese entorno. Es decir, la interacción histórica del ser humano con el clima, el relieve, la vegetación, la hidrografía, la fauna, la posición de los astros y su cosmovisión sobre ellos, así como demás elementos de su medio, conforman la cultura que, a través de las generaciones, define a la sociedad que habita en dicho paisaje (Fernández-Christlieb, 2014: 73).

Para México, la propuesta de Urquijo y Bocco (2011: 37–40, 49) enfatiza que este concepto ha sido estudiado de una manera parcial, a partir de dos perspectivas, la biofísica o la sociocultural. Y aun cuando esta categoría geográfica tiene un carácter holístico, estos autores afirman que es necesario un análisis detallado de sus partes espaciales y materiales, así como de las subjetivas y culturales, de tal suerte que nos ofrezcan de manera integrada el todo del ambiente donde se intente aplicar. Lo que confirma la idea de que hablar del paisaje implica hacerlo también del territorio y de la sociedad que interactúa con éste (Sunyer, 2014: 12). Por esta razón Pere Sunyer considera central retomar a Donald Meinig, quien considera que el paisaje, como un todo complejo, requiere de interpretaciones diversas; y dado que éstas no son monolíticas todas ellas dependen de la especificidad, en tanto contexto espacio-temporal, y de la precisión de las diferencias culturales de los sujetos sociales que intervienen en éste (Meinig, 1979: 3, cit. en Sunyer, 2014: 13). Lo que para Urquijo y Bocco (2011: 39) supone comprender el paisaje en su integridad, desde sus distintas formas de apropiación y las negociaciones implícitas para su transformación, así como desde su historia. Así, el

concepto de poder, al ser utilizado en relación al espacio, paisaje, etcétera, nos permite nombrar diferentes situaciones por la disponibilidad que se hace del territorio y del paisaje que contiene para lograr una organización mediante sus experiencias, ideas y objetivos. Es el caso de la ciudad, que en el discurso literario –por medio de la imaginación– llega a conformarse como un paisaje, como un escenario, que condiciona la experiencia de los actores o protagonistas de la trama literaria, en tanto paisaje que es determinado y apropiado por sujetos que buscan hegemonizar dicho paisaje en interés propio. La ciudad como paisaje encarna relaciones sociales, de poder, de dominio, de subyugación, de goce, etcétera. El paisaje urbano genera voluntad de acción en los sujetos y sobre otros sujetos. Determina, de alguna manera, las tramas por las que transcurren las interacciones humanas, marcándolas, significándolas.

La literatura sobre la ciudad crea el tejido de un discurso que recrea lo urbano como un paisaje/ingrediente, que influye en la voluntad de acción de los sujetos/personajes que experimentan la ciudad como entramado de itinerarios de vida que suponen el conflicto, el poder. Todo ello en tanto que se trata de apropiar, determinar, transformar, experimentar, padecer el paisaje como territorio de ocurrencias de las tramas personales, colectivas e imaginadas.

En este trabajo hemos querido abordar los casos de los discursos literarios elaborados en torno a las ciudades de Tijuana en Baja California (México) y la ciudad de La Habana en Cuba. Ciudades en las que la literatura sobre las mismas nos da una idea de la presencia de la memoria y el mito en los discursos que han sido creados desde y en sus entrañas. Este sistema, mito/memoria, ha sido recurrente en tales discursos y nos habla de la existencia de elementos comunes en los textos que revelan las claves de las ciudades-mito.² Es en ellas donde más se ha puesto en juego la alteridad, el contacto con el otro, el diferente, el salvaje, lo exótico. La complejidad de estos espacios urbanos se debe en

² Nos referimos a las ciudades-mito como aquellos lugares o espacios urbanos en los que la comunidad de seres humanos que las habitan han fundado su representación ideal de ciudad bajo los parámetros de su imaginación, de sus mitos (heredados, adquiridos o inventados) y de su representación, real o utópica, de lo urbano como experiencia cotidiana de la vida pública. Dentro de esta serie de parámetros cada ciudad se ha ido inventando y reinventando a sí misma frente a la otredad.

gran parte al entramado racial, cultural e imaginal que teje sus identidades, sus representaciones y los imaginarios de los individuos que las habitan. Ciudades promiscuas que devoran todo tipo de hombres y mujeres, consumiéndoles sus representaciones originarias. Espacios de hibridez racial y cultural, espacios en donde la diferencia es central y, al mismo tiempo, pierde su relevancia para ser recuperada con otro sentido, con otras marcas. Lo exótico como producto final que incita al consumo, al placer, al libertinaje del juego de la mezcla y el goce transgresor que libera del orden aséptico. Ciudades como La Habana o la joven ciudad bajacaliforniana de Tijuana poseen una diversidad de mitos que atraen como imán al otro, al extranjero, al dominante, dando lugar a complejas dinámicas históricas y culturales que se han plasmado en los discursos histórico-literarios que dan cuenta de su existencia y revelan las claves para su desciframiento como espacios de memoria y mito.

La narrativa literaria sobre la ciudad

La literatura de la ciudad o en la ciudad es una de las fuentes privilegiadas para captar la compleja red de relaciones y representaciones subjetivas de la vida pública en los espacios urbanos. Textos en los que la propia ciudad acaba siendo, de manera directa o indirecta, uno más de los personajes. Otra forma de mirar a la ciudad es haciendo de la misma un texto que se va escribiendo a partir de los datos que se van recabando de la realidad y de lo que la imaginación de quien teje el texto apunta en el sentido de la propia idealización o utopía que le lleva a tejer un texto específico sobre la ciudad. Por ello, la escritura literaria o la perspectiva literaria nos ha parecido uno de los métodos más nobles en tanto nos brinda la posibilidad de un mayor juego entre los datos y las realidades imaginadas. En este sentido, nos inclinamos más por una escritura literaria que asume la ficción como un elemento esencial del texto y no exclusivamente los datos, la descripción del objeto narrado. Aunque, a decir verdad, la historia también “cuenta” una historia, una composición narrativa en prosa, estructurada como discurso científico o, en ocasiones, como un verdadero texto literario (Stone, 1981). Un modelo a seguir en cuanto al anterior dilema es el de la Escuela de los Annales (Duby, Febvre, Braudel, etcétera), que se ha inclinado más por un trabajo histórico que supone la narración de estructuras más que

de hechos, es decir, una historia “narrativa” (por ejemplo, la obra de Georges Duby).

Así pues, queremos reivindicar el quehacer de una narrativa en la que la historia sea algo similar a la ficción moderna, que ofrece mayores opciones al historiador en tanto permite una descomposición temporal, a la manera de escritores como Lawrence Durrell, James Joyce, Virginia Woolf, por ejemplo, quienes han tenido como tema de sus escritos literarios alguna ciudad como protagonista directa o indirecta. En este tipo de narrativa las referencias a situaciones subjetivas (y hasta inconscientes, se puede decir) nos conducen a una exploración de realidades subterráneas en las que el comportamiento individual o colectivo sirve para desentrañar significados simbólicos importantes que arrojan luz sobre los modos en que algunas culturas, civilizaciones, ciudades, etcétera, han venido transformándose (Chartier, 2000). Un ejemplo de ello puede ser el caso de la microhistoria, que reconstruye la acción de los individuos en la vida social con la finalidad de encontrar lo singular más allá de la estructura (Levi, 1993). En este tipo de narración tiene que ser privilegiada la dimensión significativa, simbólica, sobre todo en términos de detectar no tanto las respuestas a las interrogantes planteadas sino los problemas y los conflictos de interpretación. Hablamos de descubrir a través de esta narrativa el complejo proceso de adaptación de los individuos a las normas y mecanismos que van articulando lo social, más que la lectura de sistemas e instituciones predeterminadas, congelados en el tiempo.

La ciudad como espacio vivo pocas veces se ha constituido en el espacio central de una narrativa literaria (históricamente sí lo ha sido). El espacio urbano, la ciudad, tiene que ser narrado y no sólo descrito. Tiene que ser evidenciado en su vitalidad y su vivencialidad, en su experiencialidad (texto escrito y vivido), por los sujetos (el que escribe/narra) y los que viven/entretienen el texto. En este sentido, una de las labores del que teje el texto y la narrativa de la ciudad es la de crear/recrear los mitos urbanos donde existen y también donde no los hay. Esto ha sucedido en espacios urbanos como San Petersburgo (Biely, 2009), Dublín (Joyce, 2000, 2004), Berlín (Döblin, [1929] 1982), Alejandría (Durrell, 1957, 1958a, 1958b, 1960), Buenos Aires (Marechal, 1995), o La Habana (Cabrera Infante, [1979] 2007b; Lezama, 2009), entre otras míticas ciudades. Todas estas urbes han sido construidas en el imaginario literario, a partir de mitos creados y recreados en la historia de la vida cotidiana de los individuos que han representado sus vivencias públicas

y privadas de la ciudad y las han significado en un universo de símbolos y mitos heredados y producidos, en un intento por ordenar, construir, interpretar, pre-ver la realidad de ese espacio urbano. Es por ello por lo que es muy saludable e importante presenciar cómo han sido mostradas, percibidas, capturadas las ciudades por medio de recursos tan originales como los testimonios orales, la narración, el cine, el documental, la pintura, la música, la fotografía, la literatura, etcétera.

Roland Barthes (2009) ha señalado que, a final de cuentas, la ciudad es un discurso cuyos significantes y significados tienen que ser legibles e identificables por quienes la habitan. Y es precisamente lo que ha sucedido con el discurso construido por los escritores de las ciudades-mito: han recorrido la topografía física e imaginaria de las ciudades aportando claves que ayudan al lector a decodificar el espacio urbano en cuestión. En este sentido, cabe también la posibilidad de que sean elaborados discursos geográficos o históricos que revelen los imaginarios, la memoria e incluso las identidades de la ciudad. En efecto, en términos generales el discurso literario sobre y en las ciudades pretende atisbar en las esencias, en los submundos de las ciudades, para elaborar sus ficciones narrativas. Una suerte de utilización literaria del espacio, los lugares, los mitos y los imaginarios creados en la ciudad, lo que al final de cuentas multiplica las posibilidades de producción de esta clase de discursos que manifiestan las entrañas imaginarias de la ciudad a través de sus mitos y su memoria.

Escritores como Döblin (*Berlin Alexanderplatz*) o Lawrence Durrell (*El cuarteto de Alejandría*) nos parecen paradigmáticos en cuanto a representar, significar o idealizar un espacio urbano específico y encontrar en éste un universo de símbolos y mitos que han llenado y llenan el imaginario local, regional y universal. Alfred Döblin, en una prosa extraordinaria, les da vida y voz a las plazas, el tráfico, el aroma de las cervecerías y hasta las distintas formas de expresión del hablar berlinés; un entramado impresionante de ruidos y gestos de la ciudad y sus habitantes en los que un individuo (el héroe de la novela) queda envuelto. En un sentido parecido, Lawrence Durrell evoca la ciudad de Alejandría escribiendo y dando vida a lo que él llama “la política del amor”, las intrigas del deseo en las que el amor y el crimen fluyen oscuramente por los sombríos rincones de las calles y plazas de la ciudad de Alejandría en el contexto de la Segunda Guerra, por los burdeles y los salones en donde se tejen conspiraciones y contra-conspiraciones. Una ciudad cuyos ecos nos muestran una multitud de razas y costumbres “donde se

entrecruzan los destinos más íntimos” –dirá Durrell en su *Balthazar*–.³ En la narrativa de Durrell la ciudad aparece como un personaje más de la novela, creando una atmósfera cosmopolita y milenaria en la que la propia ciudad se ha vuelto, entonces, la variable determinante de lo que vivencian sus habitantes: su condición y causa, más que un mero trasfondo.

Nos vamos aproximando a una serie de marcas o características comunes de lo que hemos querido denominar ciudades-mito. Pero, sobre todo, queremos resaltar el efecto emocional, visceral, irracional que estas ciudades, más allá de sus cualidades de escenario geográfico, histórico, atmósfera social, etcétera, han producido de manera permanente en sus habitantes y en los individuos que, de manera fortuita o voluntaria, han recorrido y experimentado las atmósferas de sus calles y lugares abiertos y recónditos. Solamente este tipo de ciudades han podido producir este tipo de efecto seductor y embriagador, hechizante, en escritores y poetas que han vivenciado sus atmósferas, siendo testigos del mítico poder de sus espacios. Otros calificativos endilgados a este tipo de ciudades responden a su carácter oscuro: indescifrables, impredecibles. Lo incomprensible de la ciudad demasiadas veces ha llevado a los escritores a hacer analogías con el arquetipo indescifrable y recóndito asociado a la mujer. Así, Durrell ha nombrado “ciudad ramera” a su entrañable Alejandría. Por su parte, el novelista español Jesús Ferrero (1988) habla de una ciudad-prostituta, ciudad-travesti, ciudad-letrina al referirse metafóricamente a la ciudad de Barcelona y, en general, a la ciudad como tal; en su novela *Lady Pepa* recrea la ciudad comparándola con un agujero carcoma, cuerpo viviente en descomposición.

Ciudad-cuerpo: la nocturnidad y el discurso sexual como identidad urbana

La ciudad de La Habana (Cuba) ha adquirido una vida singular en el discurso narrativo del escritor cubano Guillermo Cabrera Infante, exiliado por el régimen de Fidel Castro en la década de los sesenta; a

³ *El cuarteto de Alejandría* se compone de cuatro novelas cuya temática es la misma, aunque desde posicionamientos subjetivos y existenciales diferentes. Su secuencia es la siguiente: *Justine*, *Balthazar*, *Mountolive* y *Clea*.

partir de entonces vaga por Europa hasta que se asienta en Londres desde donde construye su discurso literario en torno a la ciudad de La Habana. En *Tres tristes tigres* (1967) y *La Habana para un infante difunto* (1979) el escritor nos remite, a través de una semblanza minuciosa de la Época de Oro de La Habana prerrevolucionaria, a los años cuarenta y cincuenta en la vida de esta mítica ciudad. Época en que el solar familiar es visto por el autor como un “colmenar depravado” que anula las fronteras entre lo público y lo privado; el cine –como en la mayoría de las ciudades de mediados del siglo XX– es el espacio erótico de los encuentros con el otro; la calle, la atmósfera sensorial que abraza (y abrasa) a todos los transeúntes; el cabaret, el espacio de la nocturnidad por excelencia. Para Cabrera Infante significan años de transformaciones intensas de corte moderno representadas por el auge del automóvil y los barrios residenciales como Miramar y el Vedado. Como exiliado cubano, Cabrera Infante ha fijado su memoria en los años de mayor gloria de la ciudad y de mayor intensidad personal, en la atmósfera habanera de la década dorada entre los años 1940-1950. Una década de construcción de grandes rascacielos, el Tropicana de sus andanzas nocturnas, cambios que atestiguan su propia maduración física e intelectual en esos años de modernidad “a la americana”. Y a pesar de que en un principio Cabrera Infante apoyará la revolución de Fidel Castro, no puede aceptar una ciudad asfixiada por una revolución que le es ajena. La Habana se vuelve extraña para Cabrera Infante, una ciudad castrada en su esencia erótica, bullanguera, modernista, una ciudad –en resumidas cuentas– disfrazada, falsa, momificada: ciudad de pesadilla (Cabrera, 1992). El escritor cubano más que una búsqueda de la ciudad perdida (*The Lost City*)⁴ hace su apuesta por una búsqueda semántica de la ciudad que la revolución fidelista lo orilló a abandonar, la amada ciudad de sus vivencias y sus memorias juveniles. Finalmente, el discurso literario del escritor cubano, su narrativa, pretende revelar un elemento central de la identidad cubana: el habla cubana o los diferentes dialectos del español cubano que se habla en las calles de La Habana. Las remembranzas de Cabrera Infante están escritas –como él mismo lo establece– “en cubano” que no en español.

⁴ Así se llama la primera película dirigida por el actor cubanoamericano Andy García, en 2005, basada en un guion de Guillermo Cabrera Infante y ambientada en La Habana prerrevolucionaria a finales de la década de los cincuenta.

Así lo advierte en *Tres tristes tigres*, al decir: “algunas páginas se deben oír mejor que se leen, y no sería mala idea leerlas en voz alta” (Cabrera Infante, [1967] 2007a). El resultado ha sido una interesante e intensa representación metafórica de la ciudad y de las memorias del escritor en referencia a un tiempo y un espacio que la mítica ciudad acota en su geografía mnémica.

En la Alejandría de Lawrence Durrell, el europeo occidental ha creído ver realizarse sus fantasías eróticas y el sueño de una libertad primitiva impensable e inconcebible en un espacio urbano ordenado, en una sociedad culta y civilizada como era la Europa de entreguerras. Durrell ha descrito exhaustivamente los espacios y lugares más recónditos en donde se han refugiado y solazado las fantasías más exóticas del viajero europeo, ávido de consumir el caos como experiencia primigenia, como esencia de lo sexual, del desorden corporal, del placer sin límite ni razón. En Cuba existe una historia análoga que involucra esa complejidad a la que nos hemos estado refiriendo. En la isla, la hibridez racial ha producido un símbolo identitario personificado en “la mulata” como encarnación de la cubanidad convertida en mito transcultural. Una vez más una nación, una ciudad, una sociedad y una cultura ha quedado metaforizada por referencia a lo femenino como alegoría sexual. Otra vez nación-mujer, ciudad-cuerpo, ciudad-ramera, etcétera. En Cuba el mito de la mulata pasará a significar (como lo será en muchas ciudades del tercer mundo) la elaboración de una excusa moral del hombre blanco occidental por el sometimiento del africano en el Caribe, del indio en Centroamérica y Mesoamérica y la prostituta, sin más, en el norte fronterizo de México. Toda una justificación de la cosificación de las mujeres: la mulata, la mestiza, la india, la exótica... En Cuba la mulata encarnaría esa ambigüedad discursiva en lo moral que, no obstante, concita una acción explícita: la toma violenta y la sumisión de una sociedad subdesarrollada a través de sus mujeres. Y así como Venecia significaba para la Europa de principios del siglo XX un espacio exótico idóneo para la desinhibición del hombre “civilizado” europeo, anglosajón, francés, nórdico o germano. El mito de “la isla” hace sistema con ese otro mito: el de la mulata de fuego, la flor del pantano, la ramera que se entrega al blanco por dinero o capricho, por necesidad más que por lascivia, y en el que la justificación del blanco de sus excesos y violencias es la imposibilidad de resistirse a la magia seductora de lo exótico. Entrega calculada mediante un intercambio mercantil en el que la mujer siempre queda en calidad de esclava o servidora sumisa

que cumple los caprichos y deseos que ha comprado el dinero del extranjero poderoso.

A principios del siglo XX, La Habana fue dibujada por el escritor Miguel de Carrión ([1919] 2011), precisamente como un espacio de desinhibición sexual, corrupción, dominio del estadounidense poderoso, en el marco de una intensa transformación urbana de la vida local que se empezaba a experimentar en la ciudad de La Habana. Un intenso tráfico nocturno de hombres y mujeres enfrentados a la moral falsa de una sociedad hipócrita. El mito de la ciudad se había echado a andar en una atmósfera social donde se había decretado, por fuerzas externas y luego internas a la sociedad habanera, el sometimiento de lo femenino y su cosificación como cuerpo-para-otros. Para la década de los treinta y hasta la de los cincuenta el mito se ha consolidado en el imaginario cubano y en el del turismo internacional (básicamente estadounidense) que sin poder satisfacer sus apetitos en una sociedad puritana, cristiana, moralista y normativizada en exceso hicieron de ciudades como La Habana o Tijuana (en la frontera norte de México), en los años treinta, el paraíso del exceso y la desinhibición sexual. Ambas ciudades –como lo veremos más adelante– poseen esa característica común: estar unidas por un mismo tipo de cosificación del comercio sexual con sus mujeres por una sociedad puritana económicamente poderosa. El cine y la industria del espectáculo derivada de Hollywood en los años treinta dan cuenta de ello en el imaginario colectivo del estadounidense. Curiosamente el auge de ambas ciudades (La Habana y Tijuana) coincidió con la promulgación en 1919 de la ley seca (Volstead Act) en Estados Unidos, circunstancia que orilló al turismo de ese país a buscar paraísos de disipación y excesos en ciudades del tercer mundo al sur de sus fronteras:⁵ Tijuana en el límite fronterizo con México y La Habana en un rincón de su “patio trasero”.

En Cuba, sus gobiernos ofrecieron, literalmente, a la nación y a su ciudad capital (La Habana) en bandeja de plata a las transnacionales de la industria turística para un consumo basado en la promoción de un imaginario que exaltaba un exotismo disponible, accesible y explotable sin límites (como sucedió en la ciudad de Tijuana hasta los años treinta). Toda una recreación del mito de la otredad exótica en la que es posi-

⁵ Como lo hicieron los europeos en la segunda mitad del siglo XIX y hasta la Segunda Guerra.

ble evadirse y fugarse de la ordenada y aséptica modernidad capitalista del sueño americano. El resultado fue un intenso auge del turismo y la industria del espectáculo (cabarets, vedettes, orquestas, hoteles, casinos), así como la producción, venta y distribución de bebidas alcohólicas y el tráfico de estupefacientes y mujeres.

En Cuba tanto como en México la incipiente industria cinematográfica reflejaría esta nueva condición urbana recreando el mito del exotismo y la cosificación femenina para el consumo masculino en una dinámica explícitamente mercantil, aunque disfrazada en la pantalla de romanticismo cursilón y/o tragedia “shakesperiana”. Años en los que surgieron las grandes orquestas latinas que amenizaron la diversión y la juerga en Hollywood y en sus sedes latinoamericanas de Tijuana (el Casino de Agua Caliente, el Foreign Club, etcétera) y La Habana (el Tropicana por excelencia). Años en los que se crean ritmos para amenizar el reventón estadounidense bailando chachachá, la conga, el mambo. Años en los que “lo cubano” se consolida en el imaginario colectivo de los gringos como la dimensión exótica y sensual por excelencia. Aunque el problema estriba en que, no obstante que el mito ha sido producido en el exterior, rápidamente fue interiorizado y asumido como propio por los mismos cubanos haciendo del mito una épica nacional que los distinguiría como sociedad de las demás, de lo extranjero, a pesar de ser un mito fabricado en el exterior.⁶ El cubano de este modo se autoexotizaba (como ha venido sucediendo en gran medida en ciudades como la propia Tijuana) a partir de un mito, un imaginario y un discurso de naturaleza sexual.⁷ Se mitifica el poder sexual de lo africano, lo cubano, la mulata que hechiza y seduce al blanco poderoso que sucumbe a un poder mayor: la magia erótica de la mulata (la mestiza) con la que comerciará sexualmente en una dinámica de poderes en la que lo racial estará sin duda presente de manera permanente, instalándose en el imaginario e incorporándose en la identidad cultural cubana.

⁶ Otros elementos que han jugado un rol importante han sido el imaginario racial (el negrismo de Nicolás Guillén) plasmado en su literatura por escritores como Lydia Cabrera ([1940] 1989) o Alejo Carpentier ([1933] 2010), y sin lugar a dudas un resurgimiento en el imaginario social cubano de las causas sociales marcadas por la reivindicación de los sectores más explotados en Cuba.

⁷ Véase sobre el tema el texto de Álvarez (2003).

La revolución de 1959 no cambia demasiado las cosas: el exotismo y la sensualidad como marcas identitarias de la cubanía se intentan frenar y extirpar del imaginario colectivo por la yuxtaposición de nuevos mitos, nuevos valores y el intento de creación de un imaginario “revolucionario” (el hombre nuevo). No obstante, los estereotipos identitarios no desaparecerán fácilmente: de una manera más voluntarista que real Cuba ha pretendido dejar de ser el paraíso exótico para el mercado del turismo estadounidense convirtiéndose en su más feroz enemigo político (una suerte de yihad caribeña contra los gringos). Ahora el comandante Fidel Castro encarnará el nuevo mito en el que el poder viril de la revolución (encarnado en El Comandante) dará contenido al nuevo imaginario, mientras que la mujer cubana continuará en un perfil bajo, aunque sin desprenderse de la cosificación a la que había sido expuesta durante medio siglo en el imaginario cubano.

Las sucesivas crisis económicas experimentadas por la isla caribeña, desatadas por la desaparición de la Unión Soviética, a partir de la década de los ochenta obligarán a la isla y en especial a la economía de La Habana –cada vez más devastada por la parálisis de la economía– a depender una vez más del turismo internacional, para lo cual se recurrirá a un reciclamiento de los viejos mitos de la exotización, la sensualización de la mulata libidinosa y sobre todo a la oferta de una ciudad como espacio de desinhibición y mercadeo sexual. Cuba se ofrecerá entonces al exterior (europeo) como un enclave de turismo sexual recurriendo a los viejos mitos reciclados por las propias instituciones del régimen revolucionario, impotentes para generar una nueva estructura productiva, un bienestar social más elevado y un nuevo imaginario colectivo que supere los mitos del exotismo y el discurso sexual de la mulata lúbrica que se vende al extranjero. Mitos que han hecho de la ciudad de La Habana una memoria anquilosada de símbolos y mitos anclados en un discurso y un imaginario sexual integrados a su identidad.

La frontera del caos

A diferencia de la Alejandría de Durrell, la Venecia de Thomas Mann, La Habana de Cabrera Infante y Lezama Lima, o el Buenos Aires de Marechal, Borges y Gironde, la ciudad de Tijuana dista mucho de tener la antigüedad de aquellas ciudades históricas, pues mientras que las primeras se remontan a una edad de varios siglos y las de América La-

tina datan de la Conquista, la joven ciudad de Tijuana apenas ha cumplido un siglo de existencia en 1989. Así pues, nadie diría que la norteha ciudad mexicana tendría algo en común con las ancianas ciudades con las que se la está equiparando en este escrito. No obstante, la comparación viene a cuento respecto a la temática que nos ocupa: el mito, la memoria y el discurso literario con el que se las representa y se da una visión de sus efectos en las representaciones imaginarias de quienes las viven y elaboran sus imaginarios urbanos. En Tijuana la otredad es una condición *sine qua non* desde varios ámbitos. Tijuana nace atada o cautiva, encantada, hechizada por su vecindad con los Estados Unidos de América y con lo que significa en términos económicos y culturales. En la frontera de Tijuana se escenifica un drama (tragedia) amor/odio entre las ciudades vecinas Tijuana/San Diego. Históricamente una es la derivación de la otra hasta que la partición de la frontera (producto de una violencia-imposición-dominación-descomposición) separó geográficamente lo que cotidianamente había funcionado de manera natural en lo cultural y en lo económico.

El asentamiento de lo que hoy es Tijuana nace de un rechazo/expulsión y de un consumo que la población del país vecino ha hecho de su precaria condición de economía dominada, sometida, abusada, explotada, etcétera. Como tal, la joven metrópoli fronteriza tiene su fecha de nacimiento oficial el 11 de julio de 1889 y aunque demasiadas cosas ocurrieron en el territorio que hoy ocupa la ciudad y que son de un elevado interés histórico para los que nos consideramos amantes de la joven ciudad, ésta existe como tal hasta finales del siglo XIX y es producto de un hecho histórico trascendente para México como país soberano. Tijuana es una derivación singular de la división territorial que resultó de la desigual guerra entre México y los Estados Unidos en 1846, que dio como resultado la firma de un tratado que obligó a México a ceder más de la mitad de su territorio norteño colindando con la frontera de la Unión Americana, zona en la que hoy se ubica Tijuana como asentamiento limítrofe entre México y el estado de California. De lo anterior existen demasiadas referencias documentales locales e internacionales que pueden satisfacer la curiosidad de los lectores interesados.

Tijuana es una realidad urbana, un asentamiento que nace en el espacio territorial ocupado por un rancho asentado en un espacio territorial mayor ubicado en la California mexicana del siglo XIX y que quedó fragmentado como resultado de los leoninos acuerdos por los que se perdió el estado de California (entre otros territorios norteños). El

resultado fue que la línea fronteriza dividió en dos una realidad territorial que culturalmente había prevalecido durante décadas y que ahora pasaba a ser dos realidades políticamente diferenciadas. El pueblo de Tijuana se originó en la fracción de tierra otorgada en 1829 por el último gobernador de ambas Californias, José María de Echeandía, a don Santiago Argüello (que amparaba 10 000 hectáreas del rancho llamado Tía Juana) y la posterior fragmentación que se fue haciendo entre sus herederos y las compras entre los vecinos formando nuevas rancherías y haciendo alianzas familiares, todo ello la convirtió en una zona privilegiada, con un poco más de 200 habitantes, en tanto que quedó ubicada como un corredor de paso entre las dos Californias (arreo de ganado, tránsito de gambusinos en busca de metales preciosos y ruta de salida para los metales extraídos en las minas de la Baja California) (Piñera, 1985). Del otro lado de la frontera quedaba el pequeño poblado que hoy es conocido como San Ysidro, California.

¿Qué fue lo que hizo que un rancho desértico y escasamente poblado aldeaño a la línea divisoria internacional entre México y los Estados Unidos se convirtiera en una ciudad con una relevancia histórica, económica, social y cultural a lo largo del siglo XX?

Mucho tiempo se ha asociado la razón de ser de esta ciudad, sus orígenes, su desarrollo, su cultura, sus conflictos, etcétera, con la llamada “leyenda negra” de la ciudad que ha sido incorporada al imaginario colectivo tanto de los estadounidenses (los que crearon la leyenda) como de los habitantes de Tijuana (que la han creído e incorporado a su identidad local). La “leyenda negra” ha pretendido ser la explicación de todos los males y todas las bondades del desarrollo de esta ciudad. Sin embargo, si revisamos algunos hechos y circunstancias ligadas a su nacimiento como centro urbano, podríamos poner en su justa dimensión la famosa “leyenda negra” que tanto daño ha causado a la imagen y al imaginario colectivo tijuanaense.

Tijuana nace como una ranchería de paso —ya lo hemos señalado antes— hacia el sur de la península, a los poblados de Ensenada y Real del Castillo en el contexto de la “fiebre del oro” en California en 1850, y como una ciudad en 1889 al calor del *boom* inmobiliario en California; hechos a los que debe su paulatino crecimiento, así como a la voluntad del propietario de los terrenos del rancho Tía Juana por fraccionar los terrenos aldeaños a la línea divisoria internacional, en un ambicioso proyecto de planificación urbana que daría lugar a lo que se llamaría en

sus inicios el pueblo de Zaragoza (puesto que el nombre Tía Juana ya existía en el lado estadounidense) (Padilla, 1999; Taylor Hansen, 2007).

La fecha de aprobación de este proyecto (el 11 de julio de 1889) es aceptada oficialmente como la fecha de nacimiento de la ciudad (que recuperó posteriormente el nombre de Tijuana, ya que la población no se acostumbró al nombre oficial). Sin embargo, en los hechos el impulso de crecimiento de esta joven ciudad se dio a lo largo de su primera calle: Olvera (hoy avenida Revolución), la cual era el único núcleo habitacional, comercial y administrativo. Fue en esta calle en donde se comenzaron a gestar algunos de los mitos urbanos más interesantes de la pequeña ciudad. En 1889 existían dos espacios territoriales con el mismo nombre, aunque con identidades distintas, el Rancho de Tía Juana (posteriormente Tijuana) y el poblado de Tía Juana del lado estadounidense (hoy San Ysidro). En 1891 ambas localidades fueron devastadas a causa de una de las cíclicas inundaciones que azotaban los valles aledaños al río que cruzaba la región de sureste a noroeste, desembocando en el océano Pacífico del lado estadounidense. Para 1895, el primer asentamiento a lo largo de la línea divisoria fue reubicado en lo que ahora forma el primer cuadro de la ciudad cuyo eje es, precisamente, la avenida "A" (hoy avenida Revolución). Surgen entonces los primeros negocios formales orientados a abastecer a clientes estadounidenses que cruzaban la "frontera", a caballo o en diligencia, en un tránsito "de paso" hacia las poblaciones del sur o siguiendo el camino que bordeaba la frontera hacia Yuma, Arizona; mientras se reabastecían en el Rancho Tía Juana, se ocupaban de cazar fauna menor en los valles casi desérticos del rancho o adquirir productos del mar (langosta y abulón) con los pescadores de la costa. Nada que ver con una leyenda negra que explica la vida del poblado por una vocación innata al vicio y la depravación como motores de la actividad social y comercial en la pequeña ranchería, que apuntaba paulatinamente a convertirse en un poblado activo y en permanente crecimiento. Y aunque indudablemente hubo un gran auge del negocio del espectáculo, los juegos de azar, las cantinas, la prostitución y el tráfico de drogas, esto no explica el origen del desarrollo de la ciudad sino que nos habla de una orientación hacia los negocios que ha sido funcional a la demanda por parte del turismo estadounidense que, como en otras ciudades latinoamericanas, hacen de estos lugares el vertedero de una diversión que no pueden comprar en unas sociedades restrictivas y fetichistas del orden y la norma. Desde esta perspectiva, Leticia Santiago Guerrero ha señalado que el im-

pulso del desarrollo de la ciudad, más allá de la leyenda negra que hace de la ley seca la variable central, ha sido principalmente un mercado de servicios ante la permanente y cíclica demanda de parte de las ciudades vecinas del estado de California. Matiz importante que nos remite a un proceso histórico que va más allá de los mitos arraigados en las representaciones de los gringos y de muchos mexicanos de ciudades del centro del país (Santiago, 2009).

Una variable importante en esta visión viene a ser el factor racismo, pues de todos es sabido que la sociedad estadounidense ya había construido una imagen bien definida de lo que era la población del *Old Mexico* desde antes de la mitad del siglo XIX: la ideología política estadounidense anterior a la guerra con México ya se había perfilado hacia una definición racista a partir de sus conflictos cotidianos con la población del norte de México, este racismo sustentaba la creencia firme de que la raza angloamericana era superior a la raza “mixta” (india-española-negra), incapaz de civilizar el bello territorio que habitaban. Para los ideólogos estadounidenses se trataba de

“una raza de hombres imbéciles y pusilánimes, incapaces de gobernar los destinos de esa bella región [...] La vieja sangre sajona debe cubrir el continente [...] debe manar en todas sus costas septentrionales”. [Frente a esos] “seres salvajes, descamisados, sin oído ni corazón [...] ni alma ni cerebro [...] semibárbaros [que] se proponen conservar esta deliciosa región, contra el mundo civilizado” (cit. en Horsman, 1985).

Otro aspecto central en esta actitud racista de los estadounidenses, y que ha sido una constante en todas sus aventuras neocolonizadoras a lo largo de los siglos XIX y XX, ha sido el desprecio racista y cosificado de la mujer mestiza en aquellos espacios susceptibles de ser dominados (“civilizados”) por los cánones del destino manifiesto, pues gustaban de referirse a las mujeres del norte fronterizo de México como especímenes de “no poca belleza”,⁸ pero de una precaria moralidad (Reyes, 2010). En este contexto, para la ideología racista de los estadounidenses decimonónicos (que aún los nutre) era y es legítimo tener comercio sexual con las mujeres de la raza de los mexicanos, dominarlas y utilizarlas

⁸ Estigma que era recurrente incluso en la California española y que tendría continuidad en las élites criollas vinculadas a la población angloamericana que se apropiaría del territorio después de la guerra de 1846.

sexualmente sin mayor escrúpulo, toda vez que se trata de un intercambio comercial legal y legítimo. El problema moral vendría más tarde cuando la propia sociedad estadounidense establecería restricciones moralistas a las conductas proclives a la disipación y a los excesos en las diversiones y en el consumo de estimulantes de todo tipo.

El clima moralista que prevaleció en California y, al final, en toda la Unión Americana durante los años veinte tuvo su explicación inmediata en el terremoto de San Francisco acaecido en 1906, que dio lugar, en un primer momento, a las prohibiciones de las diversiones “mundanas” a las que una próspera sociedad demandante de consumos y satisfactores estaba inclinada de una manera “natural” y paradójica, pues el milenarismo y el puritanismo de los fundadores de la nación estadounidense era básicamente moralista y restrictivo mientras que su actividad comercial y el capitalismo inherente a esa cultura los conducían al ahorro y al consumo, de manera contradictoria con aquellos postulados morales (Morales y García, 1995).

Para el joven poblado de Tijuana (245 habitantes según el censo de 1900) y su exiguo comercio, la circunstancia anterior resulto una ventaja comparativa en un contexto de abandono e indiferencia de la administración central de la federación mexicana, insensible a la dinámica del extremo norte, que arrojó a la joven Tijuana a los brazos del frenético consumidor estadounidense, dejándola a merced de los inversionistas extranjeros (gringos, principalmente) que rápidamente percibieron en esta condición geográfica de la joven Tijuana una excelente oportunidad de hacer grandes negocios en la frontera. Otra de las condiciones ventajosas fue la incursión dentro del territorio mexicano de un segmento del ferrocarril San Diego-Yuma que, por las condiciones topográficas, resultó más conveniente para la compañía ferroviaria cruzarlo por Tijuana haciendo del pequeño poblado una estación obligada para el reabastecimiento de los cansados viajeros. Es así como, por una coyuntura específica propiciada por azar, empieza a cobrar una importancia inusitada el negocio de la diversión y la venta de bebidas embriagantes (con el acompañamiento de otros giros asociados a aquellos, como la prostitución), expandiéndose definitivamente a partir de otra circunstancia “afortunada” para los incipientes negocios en Tijuana: la famosa Volstead Act (más conocida como la ley seca) que en 1919 decretaba oficialmente la prohibición en toda la Unión Americana de la venta de bebidas alcohólicas, los juegos de azar... y la prostitución.

Para entonces los inversionistas extranjeros ya habían establecido en Tijuana algunos de los principales y más jugosos negocios para el consumo de los turistas ávidos de diversión sin restricciones: el Tijuana Fair Casino (1915) y el primer hipódromo en las inmediaciones de la línea divisoria internacional (Sunset Inn Racetrack en 1916). En aquellos años, la joven ciudad abarcaba unas pocas manzanas en torno a la avenida "A" (hoy avenida Revolución) delimitadas por las calles Primera y Tercera; entonces la población no rebasaba los 500 habitantes (¡se había duplicado en 15 años!). Los negocios dedicados al turismo eran principalmente cantinas, salones de juego, licorerías y, por supuesto, centros nocturnos, además de un par de fumaderos de opio.⁹ Para cuando la ley seca había entrado en vigor (1920), la joven Tijuana estaba más que lista para recibir a los frenéticos turistas estadounidenses decididos a buscar en el *Old Mexico* algo más que postales pintorescas y *curious*.

La época dorada de la pequeña ciudad de Tijuana estaba por comenzar. David Piñera (1985) ha documentado el mítico 4 de julio de 1920 (aniversario de la Independencia de los Estados Unidos) en el que ingresaron a la ciudad de Tijuana 65 mil turistas ansiosos por consumir y divertirse y más de 12 mil automóviles que agotaron el combustible y el hospedaje disponibles en una sola jornada (Piñera, 1985). A partir de entonces el mito y la leyenda de un exótico paraíso mexicano disponible a unos metros al sur de la frontera californiana se dejó escuchar hasta las ciudades de Chicago y Nueva York, metrópolis en las que el poder y el dinero de los grandes capos de la época estaban más que acomodados, esperando la oportunidad de hacer negocios redituables en el nuevo paraíso fronterizo.¹⁰ Como ocurriría en otras ciudades latinoamericanas

⁹ En 1916, aprovechando el auge del turismo, el entonces gobernador del Distrito Norte de Baja California, Esteban Cantú, había autorizado el comercio público de drogas heroicas aplicándoles unas elevadas tasas impositivas a fin de recaudar ingresos para las arcas públicas (Morales y García, 1995).

¹⁰ "En su libro más reciente, *La Cosa Nostra en México (1938-1950)*, el periodista regiomontano Juan Alberto Cedillo [...] explica que un grupo de inversionistas estadounidenses, entre los que se encontraba el hotelero y político Wirt Bowman, el empresario boxístico Baron Long y el deportista James Nugent Crofton, así como el cineasta hollywoodense Joseph M. Shenk, aprovecharon la geografía fronteriza para hacer prosperar cantinas y casinos en Tijuana, sorteando la ley seca de su país. El grupo fue conocido como Los Barones de la Frontera. [...] 'La joya de la corona de esos centros fue un hotel, casino e hipódromo que se construyó en el balneario de aguas termales conocido como

(La Habana en especial), el cine hollywoodiense sería uno de los instrumentos a través de los cuales la sociedad de consumo estadounidense difundiría los estereotipos del exotismo latino y los paraísos naturales al alcance de la mano del oro yanqui más allá del sur de la frontera. En efecto, el cine de los años veinte y treinta difundiría un modelo de hedonismo, de modernidad y del sueño americano más allá del moralismo de las instituciones laicas y religiosas que se habían aliado para restaurar el destino manifiesto de los Estados Unidos.

Para 1924 la ciudad de Tijuana había ampliado considerablemente su infraestructura turística en materia de hoteles, casinos, prostíbulos, cantinas, licorerías, fábricas de cerveza y vino, y toda una serie de exóticas instalaciones listas para satisfacer el hambre hedonista y consumista del turismo gringo. En esos años inicia la construcción del Casino de Agua Caliente, el Rosarito Beach Hotel y el mítico Playa Ensenada Hotel and Casino. El mito del *Old Mexico* que tan obsesivamente buscaba el turismo estadounidense se vería plasmado en la arquitectura y en el exotismo y la sumisión del servicio en el Casino de Agua Caliente: la opulencia de su arquitectura, que remitía al esplendor del estilo californiano español, haría sentir a los huéspedes (muchos venidos de Hollywood a comprobar el mito del *Old Mexico*) en una atmósfera al mismo tiempo exótica y paradisíaca, confirmándoles la idea de su poderío económico, social, nacional y racial. En un par de años el Casino de Agua Caliente lograría expandirse hasta contar con un campo de golf,

Agua Caliente. [...] El lugar pertenecía a Abelardo L. Rodríguez, a la sazón gobernador del entonces territorio de Baja California (y futuro presidente de México), quien había pagado 35 mil dólares por los terrenos y había obtenido los permisos para centro de apuestas' [...] 'El complejo tuvo un costo de aproximadamente 10 millones de dólares, una fortuna para la época. La primera etapa del proyecto incluyó el hipódromo, un hotel con 500 habitaciones, un casino, un spa y una cafetería, los cuales fueron inaugurados el 23 de junio de 1928. La segunda etapa, concluida en diciembre de 1929, incluyó una alberca olímpica, clínicas de salud, un campo de golf de 18 hoyos y pista de carreras de galgos, además de una decoración de jardines tropicales, área de bungalow y un aviario. El complejo también tenía su propia estación de radio privada y un aeropuerto para el traslado de las estrellas de Hollywood que acudían a las carreras de caballos en aviones modelo Ford, que hacían el recorrido de Los Ángeles a Tijuana en hora y media'. [...] 'Otro visitante fue Al Capone, sumamente apreciado por las meseras del lugar por las fabulosas propinas de 50 dólares que repartía, en una época en la que el salario mínimo para un trabajador mexicano era menor a un peso con 50 centavos por día (42 centavos de dólar) y un automóvil costaba 900 dólares'" (Rodríguez, 2011).

un pequeño aeropuerto y, por supuesto, un nuevo hipódromo que repondría al que fue arrasado por las inundaciones cíclicas que azotaban al asentamiento fronterizo.¹¹

La crisis mundial de 1929 impactaría severamente la economía de los Estados Unidos, sobre todo a sus clases medias y trabajadoras. En medio de este clima adverso para los negocios y el consumo turísticos, la economía estadounidense tenía que rehacer sus mercados y su estructura productiva. Fue el momento preciso para pensar más en la salvación económica que en la del alma y el espíritu nacional implicados en el discurso moralista de la población estadounidense. Para entonces la ciudad de Tijuana era parte funcional de una dinámica económica, social y cultural para la que se había preparado las tres primeras décadas del siglo XX; décadas en las que la economía californiana se había vinculado estrechamente con un mercado y una oferta de servicios “turísticos” que —además de los espectáculos musicales, discotecas y cantinas— seguirían implicando giros negros como la prostitución, el espectáculo asociado al comercio sexual, el tráfico de estupefacientes y otros giros que, aunque existentes en las ciudades vecinas del lado estadounidense (San Diego y Los Ángeles, principalmente), en Tijuana marchaban viento en popa gracias a una precaria regulación, vía libre para cualquier negocio, debido en gran parte a la atmósfera de corrupción que ha prevalecido en la cultura del país. Sin embargo, la derogación de la ley seca en 1933 significó un contratiempo para la economía de Tijuana ya que muchos de los negocios creados, que vivían en gran medida gracias al turismo expulsado de Estados Unidos por las restricciones de la ley moralista, se retiraron de la ciudad fronteriza para instalarse en nuevos enclaves en la Unión Americana. Una vez más el fantasma del desempleo campeó por la frontera y sólo pudieron atenuarse sus efectos gracias a la creación en 1933 de los perímetros libres para las ciudades de Tijuana y Ensenada, que permitieron a los comercios y a los habitantes de la frontera adquirir mercancías del lado estadounidense sin pagar impuestos de importación, lo que le permitió a la ciudad abrir un nuevo giro comercial: el comercio de importaciones (Piñera, 1985).

¹¹ El primer hipódromo de Tijuana se edificó en las inmediaciones de la línea internacional en el año de 1916 y sólo duró 15 días funcionando, ya que las torrenciales lluvias de mediados de enero provocaron una inundación que destruyó gran parte del inmueble de madera recién inaugurado.

Para el año de 1935 a la crisis vivida en la ciudad se agregó el decreto cardenista ordenando el cierre de todas las casas de juego en el país. Este segundo golpe a la economía de la ciudad modificó sensiblemente el estilo de vida de los tijuanaenses y sólo fue compensado por la formalización del régimen fiscal de zona libre en la frontera en 1937.

En el umbral de la segunda guerra mundial (1941), la economía tijuanaense vuelve a experimentar un segundo auge al captar el turismo estadounidense estimulado por la actividad de la base naval en San Diego, recibiendo a los militares con licencia, deseosos de exotismo y, una vez más, de la diversión ofrecida por el *Old México*. La avenida Revolución experimenta un renacimiento y se transforma en zona de tolerancia internacional. Este auge turístico se prolongaría aproximadamente hasta 1948. La coyuntura bélica resultó benéfica para Tijuana ya que la guerra demandó fuerza de trabajo para mantener la economía estadounidense a flote: ambas naciones firmaron un programa de braceros (trabajadores migrantes) en 1942 para abastecer de mano de obra el campo y la industria estadounidense. Tijuana se inundó de trabajadores migrantes provenientes del centro del país incrementando geoméricamente su población durante las dos décadas que duró este programa. En la década de los cincuenta, la guerra de Corea significó una vez más una movilización de tropas a la base naval de San Diego y un nuevo movimiento del turismo gringo hacia la afamada ciudad de Tijuana y su oferta de exotismo y paraísos artificiales. Para los años sesenta la población tijuanaense ha llegado a los 165 690 habitantes, y es el tiempo en el que el gobierno federal desarrolla un Programa de la Industria Maquiladora para la Frontera Norte (1965), introduciendo un cambio importante en la estructura productiva del estado y en la economía de la ciudad de Tijuana. Los años venideros son una vez más unos tiempos en que la guerra de Vietnam vuelve a reproducir el ciclo de auge turístico y el negocio de la diversión en la ciudad con el movimiento de las tropas a la base naval de San Diego y el licenciamiento de esas tropas. Una vez más el negocio de la guerra en Estados Unidos ha resultado funcional a la economía tijuanaense, dependiente del turismo californiano y sus ciclos bélicos.

Para el año de 1970 la población registrada por el censo de población fue de 340 583 habitantes y la migración del centro del país hacia la frontera norte continuó sus flujos de manera constante. La década de los setenta es importante para la joven ciudad y su economía ligada al turismo, toda vez que California se convierte en uno de los estados en

los que más cambios se experimentan a nivel social y cultural con la movilización afroamericana reivindicadora de derechos civiles, la liberación sexual, el movimiento hippie y sus efectos en la música popular estadounidense. Todas estas expresiones culturales se proyectaron en la demanda y la oferta de diversión en Tijuana: la avenida Revolución volvía a ser la meca fronteriza en cuanto a espectáculos y oferta de bares, cantinas y prostíbulos para una generación que hizo del exceso y la transgresión de las normas sociales “burguesas” una marca de identidad. Tijuana posibilitaba la ilusión de esa transgresión y de una experiencia vital sin límites. Los años setenta y ochenta vieron surgir en Tijuana una atmósfera casi completa en materia de espectáculos, música, diversión, drogas, alcohol, prostitución, etcétera, hasta que las crisis económicas propias de una nación a la deriva en términos de proyecto nacional (crisis económica en 1976 con la consecuente devaluación del peso frente al dólar), la entrada en la globalización económica y la apertura de los mercados (Tratado de Libre Comercio) vuelven a golpear a la economía de Baja California y de la ciudad de Tijuana en particular. La cereza del pastel vendría a ser el auge de los cárteles del narcotráfico y el aumento de la violencia asociada a lo anterior, que sumió a la ciudad de Tijuana en una atmósfera de inseguridad e incertidumbre económica y social durante la segunda mitad de los años noventa y hasta bien avanzada la primera década del siglo XXI.

Como la Cuba revolucionaria, Tijuana volvió a ofertar al turismo extranjero un paquete de servicios turísticos de bajo costo en los que se repite la oferta del exotismo del *Old Mexico*, el comercio sexual y el espectáculo que remite al alcohol y las drogas, en el marco de una nocturnidad que consagra la ilusión de un paraíso artificial para evadirse del orden exasperante de una sociedad cada vez más carente de utopías. En Tijuana la leyenda negra (creada por la moral pública de la sociedad estadounidense y reproducida también por la cultura “nacional” del centro de México) marcó a la ciudad irreversiblemente, pues, aunque se han hecho intentos por “limpiar” la imagen de la ciudad y la de sus habitantes de la mancha que esa mitificación ha implicado para el imaginario colectivo de propios y extraños, la identidad tijuanaense se ve a sí misma en el espejo de esa estructura mitificada sin poder trascenderla.

En la ciudad de Tijuana se reproduce también un discurso sexual funcional a los tópicos del imaginario colectivo de los estadounidenses. Como en el caso de la ciudad de La Habana en los años veinte, en Ti-

juana el mito de la mestiza sensual y seductora que comercia con el extranjero poderoso ha sido inherente a la leyenda negra tanto como a la propia autoexotización de la identidad local que, como en La Habana, ha cosificado consciente o inconscientemente a las mujeres, quienes perciben como una cosa “normal” la dinámica socioeconómica que las obliga a prostituirse debido a un estado de precariedad económica y al impulso de sobrevivencia (más que a una proclividad innata al vicio y al comercio sexual). En Tijuana el habla popular huele a sexo, el discurso de los habitantes lo presupone tanto como el imaginario del turista gringo que viene a la ciudad por una dosis de caos, en su presentación de alcohol, drogas, fiesta, bacanal y sexo duro con las cachondas mestizas del norte mexicano (muchas de ellas ni siquiera son de Tijuana sino migrantes “varadas” del sur del país o hasta centroamericanas —para el gringo todas son lo mismo—). Condición que, sin embargo, se ha vuelto cotidianeidad para los habitantes de la ciudad, aunque no haya turismo estadounidense, pues inevitablemente la mitificación de la vida nocturna y las marcas de origen de la ciudad han permeado el inconsciente colectivo de sus habitantes. Tijuana, además de una leyenda negra por superar, es un discurso sexual (elaborado por el gringo) que permea la vida pública todos los días y que se consagra en la noche tijuana: momento en el que los habitantes de la ciudad (jóvenes y no tan jóvenes) acuden a las cantinas tradicionales, a los bares de moda y a los antros y *table dance* a poner a prueba su capacidad para hacerle honores a la leyenda negra o para crear una nueva, parecida o distinta, en la que verse reflejados sin culpa, sin vergüenza y sin tener que explicar por qué se es como se es.

En gran parte, la ciudad de Tijuana ha vivido y vive hoy en día de las necesidades de los habitantes de la ciudad y del país vecino para explorar/explotar el “exotismo” de la geografía bajacaliforniana en su versión tijuana. El afán del extranjero de explorar lo prohibido sin transgredir su propio orden, ley o norma ni su cultura. En un sentido inverso, hoy los mexicanos de este lado ansían cruzar al otro lado de la frontera para ver qué se siente explorar el orden, la ley y una cultura de la norma sin tener que condenarse a vivir en ella, pues siempre existirá “este lado” para recuperar el sentido del caos y el desorden urbano e institucional. Mientras el orden y la asepsia estadounidenses sean soportables, los de “acá” anhelan estar “allá”, y mientras que el instinto del caos y la transgresión sea un pequeño impulso del gringo, Tijuana estará siempre disponible para descansar de la ley, la norma, la mora-

lina, la asepsia, la salud y la economía del orden. La ciudad de Tijuana sirve para huir, evadirse temporalmente al lado caótico de la frontera (como lo hacían los forajidos, los delincuentes estadounidenses en los años en los que la frontera era sólo un par de alambres o unos postes indicativos de cada uno de los lados de ésta sin mayor simbolismo).

La literatura en la ciudad

La literatura que se ha escrito sobre la ciudad y en la ciudad –considerable, tomando en cuenta sus dimensiones geográficas– ha girado sobre temas recurrentes: la leyenda negra, la ciudad-ramera, etcétera. Literatura cuyas temáticas giran inevitablemente en torno a esa leyenda negra, ya sea para confirmarla, negarla o parodiarla en un intento de exorcizarla de algún modo. En la década de los ochenta, sobre todo, se dio en Tijuana un *boom* de la literatura sobre la ciudad; antes de ello, son contadas las expresiones literarias conocidas y hechas públicas, en tanto se carecía de instituciones para editarlas y difundirlas. Resulta un tanto difícil ubicar los primeros textos literarios escritos sobre la joven Tijuana. Remontándonos muy atrás encontramos el registro de la novela *Tijuana Inn* de Hernán de la Roca, escrita en 1931 y editada recientemente por Héctor Félix Berumen y Leobardo Saravia, y que tiene como escenario el año de la derogación de la Volstead Act y que, al decir de otro escritor tijuanaense, Luis Cortés Bargalló “inaugura en la literatura la llamada ‘leyenda negra’ de Tijuana” (Cortés, 1993). En riguroso orden de aparición está también el discurso literario del maestro Rubén Vizcaíno Valencia, cuyas letras dedicadas a la ciudad de Tijuana apuntan a la afirmación de un esencialismo identitario (*Tenía que matarlo*, 1961; *Calle Revolución*, 1964), la “californidad”, como un “ámbito de valores” –señala Cortés Bargalló– que, para la época de los años cincuenta, parecen ser referencias compartidas por una mayoría de intelectuales –críticos o no– en México y en todo el planeta: culto al progreso, la modernidad (modernización), preeminencia de los valores y la cultura nacional, la familia, etcétera. Resulta paradójica esta reivindicación de valores nacionales cuando se enarbola la existencia de un esencialismo identitario particularista como la californidad.

Vizcaíno Valencia fue muy influyente en la obra de Federico Campbell, nacido en 1941, autor de cuentos, novelas y ensayos cuyos temas centrales atañen a la memoria de una ciudad hoy irreconocible que fue

y casi ha desaparecido (como sucede en *Todo lo de las focas*, 1982), pero no de los recuerdos y del imaginario —como para Cabrera Infante en La Habana—. Campbell recrea su adolescencia y su drama familiar en los años cincuenta en una atmósfera al mismo tiempo melancólica, delirante y esquizofrénica, ingredientes de una identidad fronteriza que se sabe aislada del centro y que al mismo tiempo busca insertarse en un todo que desconoce y la desconoce. Otro ejemplo del discurso literario urbano en Tijuana es el de la escritora Rosina Conde (1954), sobre todo en su novela *La Genara* (1998) en donde establece una de las señales identitarias de la bajacalifornidad: la voluntad (u obsesión) de distanciarse (romper) con el imperio centralista de la capital del país, a fin de destacar las esencias de lo regional/local fronterizo y, al mismo tiempo, desembarazarse de un imaginario nacional que poco o nada le ha servido a Tijuana y al imaginario tijuanaense que, al final de cuentas, se ha venido haciendo a partir de la mitología negra de todos conocida; Rosina Conde hará en su novela una reivindicación de la expresión personal y la autohechura individual por encima de toda presión social, cultural, sexual y de una moral familiar de tipo tradicional.

Otra muestra más del discurso literario en Tijuana es la obra de Luis Humberto Crosthwaite (1962). Este escritor es reconocido como uno de los narradores urbanos más importantes en Tijuana. Sus novelas *El Gran Preténder* (1992) y *Estrella de la calle sexta* (2000), entre una obra mayor, destacan por abordar el tema de la nocturnidad tijuanaense; escritas emulando una atmósfera fatalista y realista al mismo tiempo; en un escenario en el que se destaca el precarismo, la informalidad, el fetichismo del automóvil y el barrio como cultura (o religión), pero sobre todo el significado intenso de la fantasía nocturna tijuanaense que es vivida (ensoñada) por sus habitantes y en especial por el turismo estadounidense, que, como ya lo apuntábamos antes, vive ansioso de los paraísos artificiales (exóticos) que ciudades como Tijuana le pueden proporcionar.

Un libro esencial para la literatura sobre la ciudad de Tijuana se publicó en 2003, una suerte de ensayo literario escrito por Humberto Félix Berumen, titulado *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito* en el que el autor pretende analizar los orígenes de la leyenda negra como representación imaginaria y su mitificación como tal. En relación a esta importante obra, Gabriel Trujillo ha señalado que a la leyenda negra se le pueden atribuir muchos “padres putativos”

pues esta ciudad tiene la virtud de atraer la atención tanto de los que sueñan caminar por la avenida Revolución, bailar con ficheras en la zona norte, tomarse un tequila entre cebras falsas y creer que todo eso es el auténtico México, como de los que le sacan la vuelta a semejante perdición, temerosos de que esa imagen turbulenta y depravada sea cierta y termine devorándolos para siempre (2006).

Posteriormente surge una serie de textos literarios en los que el discurso se vuelve más duro, o más realista, pero también intencionalmente más crudo;¹² es el caso destacado de Rafael Saavedra (1967) en *Lejos del noise* (2003), texto en el que mezcla la memoria de diferentes atmósferas: musical, existencial, además de sus propios recuerdos urbanos, para crear una síntesis en la que destaca, como en los escritores que le anteceden, la condición fronteriza como una experiencia de circunstancias específicas en las que lo geográfico no es, por cierto, lo más relevante. En su novela el autor habla de sí mismo desde una postura “tijuanaense”, por decirlo así, y en su discurso manipula estilísticamente el inglés, el español, el *spanGLISH* (y eventualmente otros idiomas) para darnos una idea de la condición multicultural, multilingüística, multiterritorial, multisexual (como en Durrell), etcétera, que subyace en la cosmovisión y la identidad fronteriza (según su versión, por supuesto). En su discurso urbano se proyecta la condición de vacío, ocio, violencia, estrés, etcétera, que agobia al tijuanaense y que, tal vez compensatoriamente o como reacción a lo anterior, se expresa –en el texto de Saavedra– en una compulsión por la fiesta (el *party*) y el sexo desenfrenado (muy a lo Henry Miller, nos parece), dándonos una serie de claves para pensar *la city* saavedriana en clave posmoderna, aunque más marcadamente tal vez en clave modernista (individualista y nihilista).¹³

¹² Al respecto dice Marshall Berman: “El modernismo del subdesarrollo se ve obligado a basarse en fantasías y sueños de modernidad, a nutrirse de la intimidad con espejismos y fantasmas y de la lucha contra ellos. Para ser fiel a la vida de la que procede, se ve obligado a ser estridente, basto y rudimentario. Se revuelve contra sí mismo y se tortura por su incapacidad de hacer historia sin ayuda o, si no, se lanza a intentos extravagantes de cargar con todo el peso de la historia. Se fustiga con un frenético autodesprecio y sólo se mantiene gracias a sus enormes reservas de ironía” (2000: 239).

¹³ Berman añade: “En primer lugar, el modernismo se preocupa de los peligrosos impulsos que se conocen como la ‘sensación del abismo’. En segundo lugar, la imaginativa visión modernista tiene sus raíces en imágenes, no en abstracciones; sus símbolos son di-

Para la mayoría de los escritores locales, Tijuana es un *locus* privilegiado; desde esa posición han pretendido reírse de su leyenda negra creando una narrativa con la clara intención –¿ingenua?– de derrumbar los mitos que de la ciudad se han hecho en el pasado y que, bien a bien, a nadie le hacían justicia y que, con el tiempo y las circunstancias que se gestaron (narcotráfico y violencia), afectaron sensiblemente la actividad comercial, la percepción de los tijuanenses de su ciudad, la vida cotidiana –la que está más allá de la avenida Revolución– y su vida nocturna. Aunque Tijuana es mucho más que eso.

Actualmente la ciudad parece haber emprendido una cruzada para limpiar tanto el nombre, como la historia de su desarrollo peculiar: desde hace más de un lustro el panorama literario y cultural en general se ha llenado de apologetas y detractores; algunos más serios que otros, algunos con bases y recursos intelectuales más sólidos que otros. Lo importante a destacar aquí es que, como en otras ciudades-mito, la joven Tijuana ha dado material para un discurso literario abundante y diverso, casi tanto como posiciones existen en torno a sus mitos y representaciones, a sus imaginarios. Esta joven ciudad, como ninguna otra tal vez, se está escribiendo y reescribiendo a sí misma a un ritmo vertiginoso a través de su literatura. Ello habla bien de su poder de seducción, su capacidad de hechizar, de la intensidad de su espacio mítico, tanto como de la gran pluralidad y multiculturalidad (conceptos distintos) que subyacen a la ciudad y a su palpar cotidiano. Escribir la ciudad es vivirla, nos han dicho otros escritores de ciudades como La Habana, Venecia, Buenos Aires o Alejandría. Y la prueba son los escritores tijuanenses (y varios extranjeros amantes de la ciudad-mito) responsables de escribir y reescribir esta narrativa, de los que sólo hemos mencionado a unos cuantos y, de manera excesivamente general, algunos rasgos de su obra enfocados a recordar o inventar a la ciudad amada/odiada, ésa que –para bien o para mal– hace su vigilia en la frontera del caos.

rectos, particulares, inmediatos, concretos. Finalmente, está vitalmente interesada en la exploración de los contextos humanos –psicológicos, éticos y políticos– de los que surge la sensación del abismo. Así pues, el modernismo busca un camino que conduzca al abismo, pero también un camino para salir de él, o mejor dicho, para *atravesarlo*” (2000: 277-278).

Conclusiones

La ciudad se ha hecho presente en el discurso literario como un personaje central, aportando no sólo una atmósfera particular sino volviéndose la variable que condiciona las vivencias y representaciones de los habitantes. El discurso literario ha sido capaz de proyectar el paisaje, así como las sensaciones y representaciones de la ciudad asociados a experiencias específicas. En este sentido, las ciudades-mito sobre las que hemos reflexionado en estas líneas comparten la marca de la servidumbre y la prostitución como circunstancia que las estigmatiza al tiempo que las virtualiza. En igual sentido, el texto literario anuncia las huellas míticas que han de ser encontradas en las ciudades-mito, ciudades del caos en tanto espacios de las catarsis pulsionales, emocionales y hasta racionales más allá de sus cualidades de escenario geográfico, histórico, atmósfera social, etcétera. Sólo este tipo de ciudades han podido impactar y hechizar a escritores y poetas que las han vivido, siendo testigos del mítico poder de sus lugares. Este carácter mítico, misterioso, indescifrable e incomprensible de las ciudades ha hecho que la mayoría de los discursos literarios hagan analogías con el arquetipo de lo femenino, asociando la ciudad al cuerpo de la mujer: “ciudad ramera” (Alejandría), ciudad-prostituta, ciudad-travesti, ciudad-letrina (Barcelona). Una ciudad con lados oscuros, un estado mental y emocional que convierte a sus habitantes en seres sin identidad desde donde van a ostentar una muy peculiar, marcada, precisamente, por la no identidad. Y no obstante ello, ciudades que, a pesar de las miserias y las leyendas denigrantes y terribles, han producido vanguardias y discursos literarios que acaban siendo responsables de la mitificación recurrente de la ciudad.

Hemos visto el arquetipo de la ciudad-cuerpo. Un modelo de ciudad-mito que asume la nocturnidad y el discurso sexual como identidad urbana y en donde se ponen en juego intensamente la alteridad, el contacto con el otro, el diferente, el salvaje, lo exótico, dentro de un entramado racial, cultural, imaginal que ha ido tejiendo sus identidades, las representaciones y los imaginarios de los seres que las habitan. Los casos de las ciudades-mito como La Habana o Tijuana poseen sus propios mitos raciales-sexuales que atraen como imán al otro, al extranjero dominante. El caos como esencia de lo sexual, del desorden corporal. La hibridez racial ha producido un símbolo identitario encarnado en “la mestiza” (la mulata, la india, la prostituta) como mito transcultural: ciudad-mujer, ciudad-cuerpo, ciudad-ramera, etcétera. El sometimiento de lo femenino

y su cosificación como cuerpo-para-otros. Para la década de los treinta, y de ahí en adelante, la mitificación se ha consolidado en el imaginario de los habitantes de las ciudades-mito y de los extranjeros que las utilizan en sus desahogos físicos, morales e imaginarios. Enclaves que son ofrecidos, en el interior y en el exterior, para un consumo basado en la promoción de un imaginario que exalta un exotismo disponible, accesible y explotable sin límites (como ha sucedido en la ciudad de Tijuana). Toda una recreación del mito de la otredad exótica, en la que es posible evadirse y fugarse de la ordenada y aséptica modernidad capitalista y de los costos inesperados del sueño americano. Mitos producidos en el exterior y que, no obstante, han sido interiorizados y adoptados al interior de las ciudades, autoexotizándose a partir de un mito, un imaginario y un discurso de naturaleza sexual. Espacios míticos e imaginarios que se reciclan periódicamente ante la dependencia estructural del turismo internacional, ofertando la ciudad como espacio de desinhibición y mercadeo sexual ante la impotencia local para generar una nueva estructura productiva, un bienestar social más elevado y un nuevo imaginario colectivo que supere los mitos del exotismo y el discurso sexual de la mestiza seductora y de “precaria moral”. Mitos que han hecho de las ciudades una memoria coagulada de símbolos y representaciones anclados en un discurso y un imaginario sexual integrados a su identidad. El factor racismo es importante en los procesos señalados anteriormente. Un racismo que se especifica y sintetiza en el desprecio racista y cosificado de la mujer mestiza en aquellos espacios susceptibles de ser dominados o sometidos a economías y hegemonías políticas y culturales.

Los discursos literarios sobre la ciudad son reveladores de aquellas claves míticas e imaginarias con las que se decodifica la vida pública de las ciudades-mito. Discursos ficcionales, imaginarios y hasta utópicos que, no obstante, siempre revelan una realidad subterránea, una historia incrustada en el subsuelo cultural e imaginal de los habitantes que padecen la ciudad y que viven a partir de estos parámetros subjetivos. Los procesos históricos que las han marcado no siempre son capaces de revelar estas sutilezas míticas e imaginarias que hacen a la ciudad y a sus habitantes en los lugares más recónditos e inesperados del sistema circulatorio de la ciudad como espacio público. El discurso literario posee esa capacidad reveladora aun cuando la naturaleza del texto literario sea ficcional y hasta poética. Siempre habrá de revelar una realidad legítima a través de la cual los habitantes de la ciudad y los amantes de las ciudades-mito pueden descubrir las huellas de la memoria (de

las memorias) y del mito (o los mitos) actuando en las cabezas, a veces delirantes, de sus habitantes.

Bibliografía

- Álvarez, Inmaculada (2003), “El discurso sexual como valor de identidad nacional de lo cubano”, en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 14, pp. 13-35, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/384/38401401.pdf>>.
- Barthes, Roland (2009), “Semiología y urbanismo”, en *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona.
- Berman, Marshall (2000), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México.
- Biely, Andréi (2009), *Petersburgo*, Akal, Madrid.
- Borges, Jorge Luis (1988), *Fervor de Buenos Aires*, Emecé, Buenos Aires.
- Cabrera Infante, Guillermo (1992), *Mea Cuba*, Alfaguara, Madrid.
- _____ ([1967] 2007a), *Tres tristes tigres*, Cátedra, Madrid.
- _____ ([1979] 2007b), *La Habana para un infante difunto*, Seix-Barral, Barcelona.
- Cabrera, Lydia (1989), *Cuentos negros de Cuba*, Icaria, Barcelona.
- Campbell, Federico (1989), *Todo lo de las focas*, en *Tijuanenses*, Joaquín Mortiz, México.
- Carpentier, Alejo ([1933] 2010), *¡Écue-Yamba-Ó!*, Akal, Madrid.
- Carrión, Miguel de ([1919] 2011), *Las impuras*, Cátedra, Madrid.
- Chartier, Roger (2000), “La historia, entre relato y conocimiento”, en *Historia y Espacio*, núm. 17, junio, pp. 185-206.
- Checa-Artasu, Martín M. (2014), “Reflexiones sobre la cultura del paisaje en México”, en *Bitácora Arquitectura*, núm. 26, noviembre, Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 8-14, disponible en <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/bitacora/article/view/57147>>.
- Conde, Rosina (1998), *La Genava*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) / Centro Cultural Tijuana, México.
- Cortés Bargalló, Luis (ed.) (1993), *Baja California. Piedra de serpiente. Prosa y poesía (siglos XVII-XX)*, 2 vols., Conaculta (Letras de la República), México.
- Crosthwaite, Luis Humberto (1992), *El Gran Preténder*, Conaculta (Fondo Editorial Tierra Adentro), México.
- _____ (2000), *Estrella de la calle sexta*, Tusquets, México.

- Döblin, Alfred ([1929] 1982), *Berlin Alexanderplatz*, Miguel Sáenz (trad.), Bruguera, Barcelona.
- Durrell, Lawrence (1957), *El cuarteto de Alejandría: Justine*, Edhasa, Madrid.
- _____ (1958a), *El cuarteto de Alejandría: Balthazar*, Edhasa, Madrid.
- _____ (1958b), *El cuarteto de Alejandría: Mountolive*, Edhasa, Madrid.
- _____ (1960), *El cuarteto de Alejandría: Clea*, Edhasa, Madrid.
- Félix Berumen, Humberto (2003), *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*, El Colegio de la Frontera Norte / Libros Península, México.
- Fernández-Christlieb, Federico (2014), “El nacimiento del concepto de *paisaje* y su contraste en dos ámbitos culturales: el viejo y el nuevo mundo”, en Julieth Monroy Hernández y Susana Barrera Lobatón (eds.), *Perspectivas sobre el paisaje*, Jardín Botánico José Celestino Mutis / Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional de Colombia, pp. 55-79, disponible en <<http://www.igeograf.unam.mx/sigg/cultural/vista/archivos/publicacion/1449478960elanacimiento-toadelaconceptoapdf.pdf>>.
- Ferrero, Jesús (1988), *Lady Pepa*, Plaza & Janés, Barcelona.
- Girondo, Oliverio ([1922] 1966), *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Horsman, Reginald (1985), *La raza y el destino manifesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Joyce, James (2000), *Ulises*, Lumen, Barcelona.
- _____ (2004), *Dublineses*, Debolsillo, Madrid.
- Levi, Giovanni (1993), “Sobre microhistoria”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, pp. 119-143.
- Lezama Lima, José (2009), *Tratados en La Habana*, Letras Cubanas, La Habana.
- Mann, Thomas (1996), *La muerte en Venecia*, Plaza & Janés, Barcelona.
- Marechal, Leopoldo (1995), *Adán Buenosayres*, Castalia, Madrid.
- Morales Lira, Ricardo, y Alfonso García Cortéz (1995), “La revolución también es una calle. De frentes, fronteras y cruces culturales”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. I, núm. 2, pp. 9-31, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/316/31600202.pdf>>.
- Nogué, J. (2010), “El retorno al paisaje”, en *Enrahonar*, núm. 45, pp. 123-136, disponible en <<https://core.ac.uk/download/pdf/153360769.pdf>>.
- Padilla Corona, Antonio (1999), “Real del Castillo”, en Marco Antonio Samaniego López (comp.), *Ensenada: nuevas aportaciones para su historia*, Universidad Autónoma de Baja California (UABC), Mexicali, pp. 115-163.

- Piñera Ramírez, David (coord.) (1985), *Historia de Tijuana. Semblanza general*, UABC / Ayuntamiento de Tijuana, Tijuana.
- Reyes, Bárbara O. (2010), “¡Detengan a esa mujer! Etnia, raza y género en las Californias de la época Colonial”, en *Meyibó. Nueva Época*, núm. 2, julio-diciembre, Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC, pp. 23-55, disponible en <<http://iih.tij.uabc.mx/iihDigital/MeyiboCap/Num2/Detengan%20BarbaraReyes.pdf>>.
- Rodríguez García, Arturo (2011), “El Hipódromo de Hank y su origen mafioso”, en *Proceso*, 22 de julio, disponible en <<https://www.proceso.com.mx/276690/el-hipodromo-de-hank-y-su-origen-mafioso>>.
- Saavedra, Rafael (2003), *Lejos del noise*, Moho, México.
- Santiago Guerrero, Leticia Bibiana (2009), “Formación del empresariado de Tijuana. Origen multiétnico y mercado de la diversión”, en *Estado en Movimiento*, año 8, núm. 12, Consejo Estatal de Población, Mexicali, pp. 12-14.
- Stone, Lawrence (1981), “El renacer de la narrativa: reflexiones sobre una nueva vieja historia”, en *Eco*, tomo XLIII, núm. 239, pp. 95-120.
- Sunyer Martín, Pere (2014), “Introducción”, en Martín M. Checa-Artasu, Armando García Chiang, Paula Soto Villagrán y Pere Sunyer Martín (eds.), *Paisaje y territorio. Articulaciones teóricas y empíricas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Tirant Humanidades México, pp. 11-28.
- Taylor Hansen, Lawrence Douglas (2007), “La ‘fiebre del oro’ en Baja California durante la década de 1850: su impacto sobre el desarrollo del territorio”, en *Región y Sociedad*, vol. 19, núm. 38, pp. 105-127, disponible en <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10203805>>.
- Trujillo Muñoz, Gabriel (2006), “Tijuana la horrible: ciudad real, metrópoli imaginaria”, en *Block de hojas amarillas*, disponible en <<http://trujillo.blogspot.com/2006/07/tijuana-la-horrible-ciudad-real.html>>.
- Urquijo, Pedro, y Gerardo Bocco (2011), “Los estudios de paisaje y su importancia en México, 1970-2010”, en *Journal of Latin American Geography*, vol. 10, núm. 2, pp. 37-63, disponible en <<http://www.igg.unam.mx/sigg/cultural/vista/archivos/publicacion/1449479099estudiospaisajeapdf.pdf>>.
- Vizcaíno Valencia, Rubén ([1961] 1993), *Tenía que matarlo*, en Luis Cortés Bargalló (ed.), *Baja California. Piedra de serpiente. Prosa y poesía (siglos XVII-XX)*, vols. I y II, Conaculta (Letras de la República), México.
- ([1964] 1993), *Calle Revolución*, en Luis Cortés Bargalló (ed.), *Baja California. Piedra de serpiente. Prosa y poesía (siglos XVII-XX)*, vols. I y II, Conaculta (Letras de la República), México.

BERLÍN, LA CIUDAD Y SU PIEL

Noemi Ehrenfeld Lenkiewicz*

Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que mira como si estuviera a punto de alejarse de algo que contempla fijamente. Sus ojos están descajados, su boca permanece abierta y sus alas se encuentran desplegadas. El ángel de la historia debe tener este aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Allí donde para nosotros aparece una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que sin cesar acumula escombros sobre escombros y se los arroja a sus pies. Quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tempestad desciende desde el Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas.

Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras la masa de escombros crece delante de él hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es esa tempestad.

Walter Benjamin

Cómo se construye esta narrativa

El objetivo de este trabajo es un intento exploratorio de vincular un espacio físico (urbano) y un espacio simbólico, cuya conjunción conforman un espacio social al que se refiere una narrativa que, como tal, contiene elementos subjetivos. El marco conceptual y teórico de esta publicación conjunta hace referencia a la geografía cultural, en la cual se encuentran con vínculos complejos las prácticas sociales, las relaciones de poder, la presencia y permanencia de la memoria colectiva. Se pueden

* Profesora-investigadora tiempo completo, Departamento de Atención a la Salud, Área Estado y Servicios de Salud, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo: <enoe@xanum.uam.mx>.

vincular la memoria colectiva, la identidad y el espacio social para la propuesta de conceptualización de paisajes multiversos.

En estas convergencias, en el territorio, de carácter heterogéneo, plástico y dinámico, también se alojan e interactúan los intereses políticos de los sujetos habitantes del espacio-territorio, ya que el espacio construye identidades múltiples, colectivas y también memorias colectivas, que no están exentas de tensiones y conflictos. Los procesos sociales y las relaciones de poder que subyacen a la construcción de cualquier paisaje son innegables y son parte constitutiva de la historia.

Más que hablar de universos diferentes, paralelos dentro del constructo multiverso, en el ejemplo narrativo estos universos se entrelazan e interactúan, generando una realidad atravesada por distintos momentos de la historia plasmados en sus expresiones en una ciudad en que se expresan los elementos antes mencionados: memoria colectiva, lucha de poderes, relaciones sociales en un mismo espacio geográfico, sistemas complejos de representaciones simbólicas y materialidades sociales inscriptas en espacios diversos del conjunto de una ciudad, en este caso Berlín (véase fotografías 1 y 2 en el anexo al final de este libro).

Si bien el artículo surge de una necesidad de comprender estas diferencias y al mismo tiempo estas memorias colectivas, la búsqueda, en cierta medida intuitiva, se dirige a reflexionar y tratar de encontrar respuestas acerca de cómo eran y son las relaciones sociales construidas en estos espacios y en las oquedades de una ciudad diversa, cómo son las identidades construidas, en una urbe que hace explícita su rica historia en algunos sectores, acerca de la permanencia de una memoria colectiva cultural de resistencias en otras áreas, acerca de la riqueza y las tensiones generadas a partir de la incorporación de otros estilos culturales y de otras prácticas sociales, como por ejemplo, allí donde la fuerte inmigración turca, que ya tiene más de cinco décadas, cinco generaciones, ha puesto su sello en calles, edificios y parques poblados con colores y aromas de especias propias de su cultura.

De manera que el objetivo de este escrito es expresar y reflexionar sobre lo antes dicho, desde la sociología narrativa, en la cual el sujeto, en este caso la autora, incorpora experiencias y subjetividades en su memoria que obviamente están vinculadas a la identidad.

De allí que resulta imposible pensar en Berlín o visitar esta ciudad sin hacer referencia a la Segunda Guerra Mundial, al papel de Alemania en Europa y en el mundo, a la llamada guerra de Berlín y a la atroz devastación sufrida en ese periodo, así como tampoco es posible

desvincular la historia de Alemania y de Berlín del periodo del nazismo y las atrocidades cometidas en el peor genocidio del siglo XX. Cualquier intento de negación significa una amnesia histórica que sólo puede hacer aún más patente la inhumana condición en que murieron millones de personas en el mundo. La destrucción física de Berlín y de Alemania también implicó la destrucción de los espacios sociales de las vidas cotidianas, de sus prácticas tradicionales, el resquebrajamiento de las identidades no sólo nacionales y nacionalistas sino también de otros grupos y de la identidad personal de millones de personas. En pocos años de guerra, Alemania, poseedora de una historia milenaria, de ser simbólica y políticamente un país que aspiraba a ser líder en Europa, pasó a ser un país derrotado, derruido, material y simbólicamente. El paisaje físico, simbólico y social resquebrajó severamente el multiverso y el espacio social fue transformado en un páramo de identidades resquebrajadas.

Berlín en las memorias de la reconstrucción

Las complejas relaciones sociales que nutren los procesos sociales e históricos, las relaciones políticas, de poder, y las bases de la producción de bienes y servicios, el sentido material y simbólico del trabajo, se encontraron con un cisma y con rupturas de todo orden, teniendo que enfrentar y soportar lo verdaderamente ocurrido, repensar y reconstruir sobre la catástrofe.

Por supuesto, decir Alemania como si englobara un conjunto homogéneo de personas, grupos, partidos políticos, organizaciones sociales, burocracias, pensadores e ideologías, no es admisible, hay muchos “otros”, alemanes que no forman un país de anonimatos.

Berlín fue sin duda la ciudad más castigada de la Segunda Guerra Mundial. Si en Múnich la destrucción alcanzó el 60 % de su centro urbano, aquí se superaría con creces esta lamentable cifra llegando al 80 %. La batalla de Berlín fue extremadamente cruenta para una población que vio cómo la terca resistencia de los dirigentes nazis tuvo un resultado desastroso para su patrimonio edilicio (Martínez Monedero, 2008). Según este autor, dos conceptos son claves, por tanto, “en los primeros años de organización conjunta en la reconstrucción de Berlín: por un lado, la renovación; y por otro, la negación sistemática con todo lo que

tuviera que ver con su pasado inmediato” (Martínez Monedero, 2008: 27).

Esta negación, esta imposibilidad por parte de las personas sobrevivientes u otros testigos en términos de poder describir hechos terribles, en una dimensión que excede la capacidad mental de aquilatar no sólo su magnitud sino sus significados, se conciben como una urgente necesidad de supervivencia. Sebald (2003) expresa que la verdad de la destrucción total, incomprensible en su contingencia externa, palidece tras expresiones como “noche fatídica”, “espantoso destino de las ciudades alemanas” y otras. Argumenta que su función “es ocultar y neutralizar vivencias que exceden la capacidad de comprensión” (Sebald, 2003: 34). Este autor indaga sobre el silencio que ocupa –en aquel momento– esta destrucción en la memoria cultural alemana y las consecuencias universales que conlleva la negación del pasado.

Hannah Arendt, en una visita a Berlín en 1950, destaca las particularidades de esta ciudad: refiere que la población berlinesa, en medio de la terrible destrucción material, no se deja amedrentar y relata que “las costumbres y los usos, la manera de hablar y los modales son hasta en el menor detalle tan diferentes a los que encontramos en el resto de Alemania, que Berlín casi parece otro país” (2002: 49). Agrega en su texto, “están sorprendentemente bien informados y han conservado su sentido del humor y la amabilidad insolente que les es propia” (2002: 50).

Las personas y los textos narran, dan cuenta –como brevemente y en parte las referencias anteriores lo hacen–, e intentan explicar y explicarse las experiencias y lo que significan estos hechos. La reivindicación de la narrativa como una modalidad de análisis sociológico, amplia en versatilidad, compatibilidad y valor cognoscitivo, es un modo de invocar, restaurar y preservar la memoria. La memoria individual y la narración de los hechos por un sujeto pueden estar matizados –y lo están– por la subjetividad, emocionalidad y momento de la vida de cada quien. Sin embargo, las narrativas no buscan necesariamente la precisión de un hecho, una documentación exacta de lo vivido, o de una experiencia social, en cambio, recogen y le otorgan un valor particular al expresar cómo se vivieron estos hechos personalmente: reflejarán un sentido de la vida social evocado en cada sujeto.

La memoria individual se desvanece con el tiempo, pierde “autoridad”, credibilidad, mientras que la memoria colectiva liga eventos, aspectos, versiones e imágenes de personalidades diferentes de grupos diversos. En este sentido, la memoria colectiva incrementa su potencia

conforme pasa el tiempo, permite reinterpretaciones, nuevas elaboraciones y la omisión de detalles acerca del pasado, poniendo de lado a veces la precisión para ubicarse en aspectos más amplios de la formación de identidades. Desde esta perspectiva, la memoria colectiva no es un acto de recordación simple, sino de acción social, política y cultural en su sentido más amplio.

La memoria colectiva requiere de espacios específicos, de hitos, mojones o monumentos en donde las personas, ya sea que hayan participado de la experiencia o sólo la conozcan por haber leído sobre ella, o visto imágenes, puedan encontrar en estos edificios o construcciones un símbolo que los remita a la conciencia y a la memoria colectiva. Y con esto, la experiencia se transmite a otras generaciones a través de la memoria.

En este sentido, la sociología, la etnografía, la historia y las experiencias psicosociales se articulan en relaciones complejas que abren nuevas perspectivas y formas de pensamiento para la comprensión de una realidad que puede provocar rupturas creativas en las formas tradicionales del estudio de estas ciencias.

Berlín está llena de estos hitos de memoria colectiva: toda la ciudad, en cada rincón de cada barrio, nos encara ante la memoria de lo vivido, al mismo tiempo que nos ofrece el rostro de su reconstrucción. En este sentido, Berlín implanta en quien la visita una herida en el sentimiento, un dolor y tristeza incluso agobiantes por los sufrimientos y la deshumanización de la guerra, al mismo tiempo que produce un recordatorio de que estos hechos no son aceptables en una sociedad humana. Aunque, es preciso señalarlo, desafortunadamente las barbaries de las guerras se han repetido y se repiten en otras partes de nuestro conflictivo mundo.

La primera vez que viajé a Berlín, a medida que el avión se iba acercando al aeropuerto Tegel, sentí al mismo tiempo curiosidad y confusión. Lo que veía era una incontable cantidad de grúas arañando al cielo, de todos los tamaños y cubriendo toda el área de la ciudad. No entendía el porqué de tantas grúas y de tan intensa construcción.

En las visitas subsiguientes, con algunos años intermedios, encontré las grúas casi con un sentimiento de familiaridad, aunque ya no era tan profusa su presencia. Al ir conociendo la ciudad, entendí: aún en la década del 90 y en la del 2000 y hasta la fecha, Berlín se estaba y está reconstruyendo de modo permanente, restañando los terribles efectos de la guerra, apenas terminada oficialmente en 1945. Pasarían aún

muchos años antes de que se empezaran a ver los efectos de esta reconstrucción y también del proceso de construcción de memorias colectivas.

En un pequeño departamento alquilado, en Berlín Mitte (centro), me encontraba en el corazón de un Berlín que perteneció a la República Democrática Alemana (RDA), en el sector comunista y liberado del nazismo por el ejército ruso, régimen que inició en 1945. Bajo el gobierno de la RDA, Berlín Oriental fue la capital hasta la reunificación de la ciudad que se produjo con la caída del Muro, en 1989. En estas décadas, Berlín Oriental estuvo fuertemente cercada y aislada del resto de la ciudad y de la misma Alemania.

El departamento, austero y cómodo, estaba sobre la Brunnenstraße, cerca de la estación del metro Bernauer Straße, a tres estaciones de la Alexanderplatz, corazón simbólico de la otrora RDA. A dos cuadras de mi vivienda temporal, una delgada estructura rectangular de acero indica que por allí había estado construido el muro.

El departamento era parte de un complejo pequeño, de dos pisos, construido en el corazón de la manzana. Las viviendas daban, en algunas de sus puertas-ventanas y pequeños balcones, a un patio central donde se erguía un hermoso árbol. La esquina de esa cuadra era un enorme baldío, yermo y sin particularidad alguna.

Me llevó unos días darme cuenta cabal de que Berlín, aun en estos años recientes, muestra las heridas del terrible bombardeo y destrucción sufridos con la ocupación para su liberación: en los enormes espacios que quedaron de edificios reducidos a escombros; en esa zona se construyeron viviendas durante el periodo del régimen de la RDA, de acuerdo a los criterios de la arquitectura socialista soviética.

Las mujeres y los escombros

Las viviendas con fachadas uniformes, un tanto desabridas, con un tono monótono que sólo rompe el número de la dirección correspondiente a cada conjunto de departamentos, avenidas monumentales como la Karl-Marx-Allee, o la torre en la Alexanderplatz —el edificio más alto de Berlín—, así como los adustos y cuadrados edificios circundantes a la plaza atestiguan esta concepción urbanística. Siguen existiendo grandes espacios baldíos.

Los parques y los árboles se extienden por doquier en la ciudad, extensos y frondosos, los canales, lagos y el río Spree son una presencia que colorea y dota de aromas a la ciudad.

Después de los bombardeos, se estima que el 33 % de las edificaciones –vivienda y edificios públicos– fueron destruidos totalmente, aunque un 80 % de lo que era un centro eminentemente urbano tuvo daños severos o había sido totalmente derruido. Los escombros se removieron y reutilizaron con la fuerza del trabajo de las llamadas Trümmerfrauen (mujeres de los escombros).

Si bien es de suponer que la demolición de ruinas en partes más pequeñas se hizo con maquinaria, los escombros resultantes fueron quitados manualmente por cientos y miles de mujeres supervivientes, terriblemente delgadas, demacradas y hambrientas, enfermas, soportando jornadas extenuantes, con poco o nada de alimento, sin transporte y compartiendo el uso de cuartos semiderruidos que había que buscar por las noches. De los escombros, estas mujeres debían sacar todo aquello que sirviera para la reconstrucción: varillas, tazas del baño y otros accesorios, marcos de ventanas de hierro, estufas lo más enteras posibles o sus partes, etcétera. Los ladrillos, por ejemplo, se tenían que obtener lo más enteros posibles para ser reutilizados y, por ende, había que rasparlos con un cuchillo u otro instrumento o enseres adaptados. Después pasaban de mano en mano para colocarlos en un balde. Una fila interminable de mujeres que trabajaban duramente hasta hacer pilas que posteriormente cargaban con lo que hubiera disponible.

La comida era tan escasa que se ha calculado un consumo de apenas 700 calorías por persona por día, lo mínimo suficiente para sobrevivir. Cualquier cosa que no fuera claramente venenosa era comestible, el mercado negro tenía precios prohibitivos. Sólo en Berlín, se ocupaban en estas tareas alrededor de 60 000 mujeres. Ellas no sólo provenían de familias obreras, también había mujeres que conocieron las comodidades y la abundancia de la sociedad de épocas previas a la guerra; jovencitas que habían abandonado la escuela. Asimismo, ahí se encontraban mujeres que habían crecido con los valores e ideas de una seudoidilica familia –una “verdadera familia burguesa”–, dibujada por la ideología nazi, y que ahora tenían que criar solas a sus hijos, porque los hombres habían muerto, o regresado heridos e incapacitados, emocional y físicamente.

La comunidad de estas mujeres de los escombros es una impronta en esos años inmediatos a la guerra; las mujeres intercambiaban toda

suerte de informaciones, tanto de política como de las novedades del mercado negro, o recetas de la magra cocina, pero este intercambio también era fundamental para la sobrevivencia y la integridad psíquica en las condiciones tan extremas de esos años. Esta identidad de resistencia (Castells, 2004), generada por actores en condiciones y posiciones devaluadas y estigmatizadas por una lógica dominante, construyó espacios de resistencia y de supervivencia que desafiaron las condiciones de vida en las que estaban esas mujeres.

Recién a partir del año 1987 las mujeres de los escombros que aún vivían recibieron una renta y un pequeño reconocimiento material. Estas mujeres, que realmente reconstruyeron Berlín y otras ciudades con arduos trabajos y en duras condiciones, que tuvieron que afrontar una autonomía impuesta por las condiciones, rompieron con el paradigma vigente hasta el año 1945: los hombres al trabajo y las mujeres en sus hogares, y con ello filtraron el orden institucional de la sociedad.

Las grietas y las piedras

Hoy Berlín tiene una potencia y una vitalidad que se percibe en cada sector, y cada uno de ellos posee y demuestra un color propio. Kreuzberg, con sus mercados en la calle y con sus especias que perfuman el aire, es la zona de mayor concentración de la población turca, que tiene ya cinco generaciones desde la llegada de sus primeros inmigrantes, como se mencionó. Estos habitantes/actores sociales construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y la transforman.

Un edificio adusto, sorprendente, de cemento gris con aparentes grietas o hendiduras, que en realidad desde el interior se aprecian como ventanas, es el Museo Judío. Esta obra impactante ilustra la historia y la cultura judía en Alemania, así como su destino en los campos de concentración, trabajo y exterminio. Pisos inclinados, apenas iluminados, nos llevan a esos destinos, dando una sensación de hundimiento progresivo. Todo el recorrido ilustra, con simples objetos de la vida cotidiana, como fotografías de familiares, cartas, objetos personales, la vida y amargo destino de millones de personas, y en el trayecto por estos “corredores” o galerías se documenta la historia y cultura de los judíos alemanes desde sus orígenes, la Edad Media, hasta la actualidad. Una obra sobrecogedora, de la cual salgo con ansias de sentir el sol.

Berlin Mitte, donde vivo, con el sombrío edificio del Museo de la RDA, con el muy concurrido Arkade, un centro comercial muy popular o el imponente Sony Center, con una arquitectura asombrosa y propia de la “modernidad” capitalista, y su bullicio en la Potsdamer Platz, que fue totalmente destruida y reducida a escombros en la guerra. El Museo del Cine, muy cercano, tiene en su acceso una fotografía ampliada en toda una pared de la Potsdamer Platz en total ruina, sólo escombros, mientras voy entrando al museo por un pasillo cuyo piso es de vidrio oscuro, como los momentos vividos en su historia.

La zona de la Isla de los Museos, que alberga la Catedral de Berlín, y en donde también están el Museo Bode, un edificio oscuro que pareciera tener sus cimientos bañándose en el río Spree; el Museo de Pérgamo, soberbio, con frisos originales del altar de Pérgamo, con una obra –por así llamarla– que hoy adquiere aún más valor simbólico: el Aleppo-Zimmer, el “cuarto de Alepo”, que es un cuarto forrado de maderas de principio del siglo XVII, procedente de un comerciante de la ciudad de Alepo. ¡Hoy, Alepo está devastada por otra guerra!

Berlín muestra su rostro más elegante en la zona occidental, alrededor del icónico paseo Unter den Linden (Bajo los Tilos). Edificios históricos elegantes que fueron reconstruidos y aún se conservan; entre ellos, la avenida muestra con sobrio orgullo la Humboldt Universität.

La majestuosa e imponente puerta de Brandeburgo, y adyacente, el elegante, histórico y caro Hotel Adlon, lugar de concurrencia y de citas de la alta burguesía berlinesa de la preguerra, de funcionarios políticos, de líderes internacionales, y testigo de acuerdos y tratados firmados por Hitler, también huésped del hotel, bombardeado totalmente en 1945 y el actual, una construcción que se inauguró más de 40 años después. Desde la terraza, acompañada por un café, pude observar la enorme puerta de Brandeburgo y descansar un rato, sumida en reflexiones agitadas, con una persistente nota de congoja. Al mismo tiempo que sentí un gran placer caminando por la ciudad, al ver, entrar y disfrutar de innumerables galerías de arte de todo tipo, alojadas muchas veces sólo en el cuarto de una vivienda, de tiendas de todo tipo, antigüedades, moda de vanguardia, librerías, exhibiciones, de ver la gente caminando...

De regreso a mi departamento, me llama la atención algo en el empedrado de la vereda. Me inclino y veo una placa cuadrada, de bronce, de aproximadamente 10 x 10 cm, con los nombres de dos personas, su fecha de nacimiento y la fecha y lugar de deportación final: Auschwitz.

Me sorprende la frase: “asesinados en Auschwitz”. Un modo acusativo y claro de la peor historia de Alemania. Sigo caminando y descubro otras plaquitas; son de bronce y se llaman *Stolpersteine*, literalmente, “piedras que hacen tropezar”. Están colocadas en las veredas de entrada de los lugares donde estas personas y familias enteras vivían antes de ser enviadas a los diversos y numerosos campos de concentración. Me informo que esto pertenece a un proyecto que se ha extendido a otras ciudades, cuya población ha sufrido destinos semejantes, población de judíos, gitanos, homosexuales, discapacitados varios, enfermos mentales, niños, alemanes desobedientes del régimen nazi, comunistas y otras “minorías”.

Hay quienes interpretan que, al inclinarse una persona para leer la plaquita, hace una suerte de reverencia ante estas personas, cuya memoria se hace presente a cada tramo en distintas partes de la ciudad.

Para entonces, ya utilizo el U-Bahn, el metro de Berlín, que me lleva a todas partes, con conexiones rápidas, y con toda una variedad de personas viajando en las diferentes líneas. Una pequeña pantalla proyecta las últimas noticias de manera sucinta, las actividades culturales de los barrios y una permanente difusión que me llama la atención: informa a las madres solas sus derechos y pide que acudan a la oficina respectiva para recibir lo que les corresponde. Me alegré enormemente y no pude menos que pensar —en las odiosas comparaciones— con las aún malas condiciones de protección social que imperan en nuestros países latinoamericanos.

Otro día, encuentro el Hackesche Höfe, un complejo enorme restaurado de patios comunicados, rodeados de edificios que albergan oficinas abajo y departamentos arriba, con jardines entre ellos y gran variedad de negocios, cafés, galerías de arte, un teatro propio y restaurantes. Otra placa con el nombre de cuatro personas está a la entrada, y apenas entré al primer patio me quedo admirada de lo hermosa que es esta reconstrucción estilo *art déco*, con delicadas formas geométricas. La última vez que estuve allí, hace dos años, una pequeña tienda de jabones de todo el mundo se había cambiado a otro sitio.

La Ópera Cómica posee una entrada anodina y un interior que quita el aliento ¡por ser espectacular! El sentido del humor berlinés, agudo y punzante, es muy característico. Y recuerdo algunos *long play* (*So Lacht Berlin, Así ríe Berlín*) con chistes y chascarrillos que había en la casa de un tío mío, que provocaban la risa y festejos de todos los que

estaban entonces de la familia. A mí, en lo particular, no me hacían gracia alguna, quizás porque era muy pequeña.

Contra el olvido

Es imposible tratar de explicar aquí la grandiosidad de edificios como el Kurfürstendamm, con su torre trunca por una bomba y ennegrecido su interior... y dejada así ex profeso, como recurso de la memoria contra el olvido; la iglesia al lado con unos mosaicos hermosos que se salvaron de la guerra; la reconstruida Neue Synagoge (nueva sinagoga) con su cúpula brillante, en la Oranienburger Straße; el Hackescher Markt; el edificio increíble de la Philharmonie, la Filarmónica de Berlín, en donde me agasajé con un concierto cuyo sabor acuné varios días; la Biblioteca Nacional, el Museo de Arte Moderno y tantos otros sitios que hacen a la esencia de Berlín.

No puedo olvidar, por diversas razones, el maravilloso Parque Zoológico. Una extensión enorme, que no pude recorrer en un día, y con gusto pagué los 12 euros varias veces. Fue creado en 1844 y es el zoológico más antiguo de Alemania, con la mayor diversidad de especies de toda Europa, como lo es hoy. Antes de la guerra, tenía 3 195 animales y para 1945 sólo sobrevivían 91. Hace dos años, en mi última visita, tenía 14 000 animales. Allí pude ver cómo una robusta cuidadora, enroscando una fuerte cuerda bajo su brazo y sosteniéndola con la bota, pasó esta cuerda por un montículo de piedra en el borde del foso donde están los hipopótamos y... después pasó la sogá entre los enormes y amarillos dientes delanteros del animal, ¡que abría su boca amablemente para que los limpiaran! Me sonreí el resto de la tarde mientras seguía caminando.

No hay modo en que esta ciudad no hable de su historia en cada calle, en cada rincón y en cada piedra, de sus tesoros conquistados y tomados de otras tierras y culturas, de su propia generación de artistas, pensadores, filósofos, científicos y artesanos. Una historia que habla de sus habitantes y de sus muertos. Y entre estos hechos fatales, aparece la Segunda Guerra Mundial, el nazismo y sus atrocidades como una profunda herida por la que aún sangra Berlín.

En la guerra de Berlín, como se le llama al terrible y mortífero bombardeo que arrasó la ciudad y a la entrada de un millón y medio de soldados del ejército soviético en 1945, sucedieron hechos aciagos, de

los cuales aún hoy apenas se habla y que se están descubriendo. Se estima, aunque este dato es difícil de determinar con certeza, por razones obvias, que dos millones de mujeres fueron violadas en toda Alemania, pero al parecer, la cifra de las violaciones en Berlín, entre 95 000 y 130 000, es la más certera. El libro *A Woman in Berlin. Eight Weeks in the Conquered City*, de autora anónima, hace un detallado recuento. Día a día, sin sentimentalismo o hipocresía y con gran agudeza, este libro es un “diario de guerra”, un documento ejemplar de la narrativa sobre la liberación de una ciudad sumida en la desgracia. El mismo libro es parte de esta tragedia, ignorado y con dificultades para encontrar un editor. Recién en 2001, cuando se informa a Hans Magnus Enzensberger –quien escribe un prólogo– que la autora había fallecido y ya no era necesario mantener el anonimato, el libro fue publicado.

Esta ciudad me es familiar, con un extraño sabor a *heim*, a hogar, quizás por mi propia historia familiar. Una ciudad en la cual coexisten lo más hermoso y brillante del pensamiento y el quehacer humano al lado de la historia siempre presente de lo más aberrante que puede albergar esta humanidad. Una ciudad en que la memoria es parte de la vida cotidiana, de la reproducción social y de las relaciones sociales.

Es imposible no tener presente el pensamiento de Walter Benjamin: “No hay ningún documento de cultura que no sea al tiempo documento de barbarie”.

Berlín es una piedra dura con una piel que siente el desgarramiento de su propia historia y cuya herida quizás nunca cierre.¹

Bibliografía

- Anónimo (2005), *A Woman in Berlin, Eight Weeks in the Conquered City. A Dairy*, Picador, Nueva York.
- Arendt, Hannah (2002), *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona.
- Barja, Juan (dir.) (2010), *Atlas Walter Benjamin Constelaciones*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- Buruma, Ian (2013), *Año cero. Historia de 1945*, Pasado y Presente, Barcelona.

¹ Este texto es una narrativa de carácter personal, no busca ni la precisión ni probar verdad alguna.

- Castells, Manuel (2004), *The Power of Identity. The Information Age. Economy, Society, and Culture. Volume II*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Linde, Malte, y Anette Kiefer (2018), “Trümmerfrauen”, en *Planet Wissen*, 21 de septiembre, consultado el 18 de julio de 2018, disponible en <http://www.planet-wissen.de/geschichte/deutsche_geschichte/nachkriegszeit/pwietruemmerfrauen100.html>.
- Martínez Monedero, Miguel (2008), “La reconstrucción de Berlín, la búsqueda de una nueva identidad”, en *Loggia, Arquitectura y Restauración*, núm. 21, Universidad Politécnica de Valencia, pp. 26-37, disponible en <<https://polipapers.upv.es/index.php/loggia/article/view/3186>>.
- Scholem, Gershom (2003), *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Sebald, Winfried Georg (2003), *Sobre la historia natural de la destrucción*, Anagrama, Barcelona.

EL PAISAJE EN IMÁGENES FOTOGRÁFICAS DE BREHME Y KAHLO: MÉXICO EN LA MODERNIDAD

Kenny Deyanira Molina Mateo*

Introducción. Las fuentes fotográficas

Durante el siglo XIX desde México se exportaron varias imágenes de su territorio a Europa y Estados Unidos. La mayoría de los productores de esas imágenes eran hombres de nacionalidades francesa, alemana, inglesa y estadounidense. Esa producción se enmarcó en el fenómeno cultural internacional de los “viajeros europeos”, los cuales recorrían exploratoriamente territorios de América, África y Asia. La exploración y la conquista fueron ideas occidentales que se materializaron a través de la participación de hombres, los cuales documentaron y registraron iconográficamente el aspecto primitivo de los territorios no civilizados. En este contexto se construyó, durante la “primera modernidad”,¹ una representación fotográfica de lo mexicano.

El contenido de los objetos iconográficos, como pinturas, grabados, esculturas, fotografías, entre otros, han sido objeto de estudio de historiadores en Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Así, en esa primera modernidad, con historiadores del arte de la escuela de Warburg e historiadores de la cultura, por ejemplo, Peter Burke, se ha desarrollado una práctica de análisis de las imágenes utilizada en las disciplinas humanísticas y sociales en diversas universidades de Occidente. En este sentido, el estudio de la fotografía en México, desde la perspectiva histórica, ha mantenido un importante desarrollo desde la década de los 70 del siglo pasado. Al respecto, la historiadora Rebeca Monroy publicó

* Maestra en Humanidades-Historia, Universidad Autónoma Metropolitana.

¹ Beck usa ese término para “describir la modernidad basada en las sociedades de estados-nación, en las que las relaciones y redes sociales y las comunidades se entienden esencialmente en un sentido territorial” (Beck, 2002: 2).

recientemente en la revista *L'Ordinaire des Amériques* un breve recorrido historiográfico sobre estas investigaciones pioneras en México:

Es importante señalar que desde 1978 se inauguró de manera formal el estudio de la fotohistoria en nuestro país gracias a la exposición y libro *Imagen Histórica de la fotografía en México*, un clásico que ha dado una pauta importante para las nuevas gestas historiográficas: abundantes libros, textos, artículos, revistas de fotografía especializadas, ensayos, tesis e imágenes se han forjado desde entonces (Monroy, 2015: 1).

Abordar el estudio de las imágenes desde un enfoque histórico nos da la posibilidad de continuar fortaleciendo las distintas propuestas que sostienen que la fotografía sí puede ser una fuente en distintas investigaciones de las ciencias sociales y humanas. Por ello, es necesario mantener vigente, en los procesos de investigación, la práctica de cotejar el uso de la fotografía con las fuentes tradicionales (documentos escritos). Se menciona esto porque aún existen resistencias al uso de las imágenes como fuentes primarias por parte de académicos. En el presente trabajo se retoma la propuesta del historiador británico Peter Burke en *Visto y no visto* (2001), en donde se expone una reflexión histórica sobre las distintas formas en las que se han realizado interpretaciones de fuentes iconográficas, además de enfatizar en que “Son relativamente pocos los historiadores que consultan los archivos fotográficos, comparados con los que trabajan en los depósitos de documentos manuscritos o impresos” (Burke, 2001: 12). Las imágenes pueden ser visualizadas a través de distintas técnicas, como el dibujo, la pintura, la fotografía, el grabado, y dependiendo de la autoría, individual o colectiva, estos objetos visuales van a estar configurados por ciertas características creativas; además, el valor artístico de éstos también va a depender de su contexto histórico y del espacio en el que se enmarquen. Los soportes de imágenes creados durante la “primera modernidad” actualmente pueden ser recuperados y utilizados como fuentes documentales, y a través de su análisis es posible comprender y reconstruir un aspecto de sociedades que existieron en siglos anteriores a nuestra contemporaneidad.

Cabe mencionar que durante el estudio de las imágenes visuales es importante mantener una perspectiva interdisciplinaria, la cual complementa la reflexión crítica sobre los distintos contextos históricos, sociales, así como el estudio de la producción de los diversos tipos de fuentes generados a finales del siglo XIX y principios del XX.

Como se ha mencionado, en México una considerable parte de la primera producción fotográfica de este país ha sido estudiada en diversas investigaciones del ámbito académico, lo que nos permite recuperar descripciones y análisis de las narrativas fotográficas; y gracias a la extensa bibliografía de estos estudios ahora podemos pensar a la fotografía no sólo desde su valor estético sino también desde su valor como fuente documental y memoria de nuestro país.

Elementos a considerar en los paisajes fotográficos

En los objetos iconográficos de la “primera modernidad” se observa que existieron momentos, instantes, de sus creadores en la contemplación de su entorno espacial que detonaron objetos visuales con características de un género que se puede reconocer en la historia del arte como paisaje. Desde un enfoque crítico, este acto de contemplación ha sido identificado por el sociólogo Pierre Bourdieu de la siguiente forma: “La contemplación pura implica una ruptura con la actitud ordinaria respecto al mundo, que representa por ello mismo una ruptura social” (1998: 29). La propuesta es que ciertas características de la contemplación, sus rupturas y continuidades, pueden ser visualizadas a través del oficio, prácticas y representaciones fotográficas. La contemplación como acto social.

Se sabe que los temas más fotografiados durante las primeras décadas de vida de la fotografía análoga fueron el retrato y el paisaje.² En este trabajo se presentan dos imágenes fotográficas sobre el paisaje urbano de la Ciudad de México creadas y reproducidas por dos fotógrafos, Guillermo Kahlo (1871-1941) y Hugo Brehme (1882-1954), durante las primeras dos décadas del siglo XX. El ejercicio de mirar e interpretar su obra fotográfica, a casi cien años de su creación, es posible gracias al formato de sus soportes, un álbum fotográfico y un fotolibro: Guillermo Kahlo, *Mexiko 1904* (1904) y Hugo Brehme, *México pintoresco* (1923). Lo que estos dos fotógrafos registraron como paisaje urbano de la Ciudad de México fueron fracciones de segundos de luz capturada

² Para el estudio de esta producción fotográfica es esencial consultar la obra de Teresa Matabuena, *Algunos usos y conceptos de la fotografía durante el Porfiriato* (1991).

en soportes fotosensibles; la tecnología de su época para capturar estas imágenes eran cámaras de gran formato sostenidas por tripiés.

El filósofo y crítico literario, contemporáneo a los dos fotógrafos, Walter Benjamín señaló en su notable *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936) que una de las principales cualidades de la fotografía era la reproductibilidad de sus imágenes.³ Esta cualidad cobra sentido, más allá de las características de original y copia, frente a la presencia del espectador como un elemento en el circuito de las imágenes que contribuye significativamente en la visibilidad, recuperación y vigencia de ciertas obras fotográficas. Por cuestiones de conservación y preservación de los objetos fotográficos, ahora patrimoniales, muchas veces no es posible visualizar las imágenes directamente, pero su reproductibilidad en facsímil ayuda a reincorporarlas a los estudios de este tipo de fuentes; como es el caso de las dos publicaciones antes mencionadas de Guillermo Kahlo y Hugo Brehme.

Antes de continuar con la presentación de las dos imágenes fotográficas es necesario reflexionar, previamente, sobre los conceptos de territorio y espacio. A continuación, se mencionan algunas características del concepto de paisaje que nos ayudarán a reflexionar críticamente sobre nuestras fuentes.

*

Las representaciones visuales del territorio y el espacio son construcciones sociales que han influido en los distintos matices de identidad cultural. Para el concepto de territorio se retoma el enfoque geográfico del historiador Carlos Herrejón y para el concepto de espacio se incorpora, con un enfoque arquitectónico, a Francisco de Gracia, más cercano al análisis de paisaje que desarrollo en el presente trabajo.

El territorio como espacio de identidad influye en nuestra relación con el entorno y la sociedad. En el caso de México, como lo describe el historiador Carlos Herrejón (2011), la configuración del territorio mexicano y sus formas de representación, a través de la cartografía, la pintura y la litografía, fueron importantes en la construcción de la identidad nacional durante la primera modernidad del siglo XIX. Para

³ El teórico de la fotografía Michel Frizot analiza detenidamente la reproductibilidad en “El concepto de reproducción y el régimen fotográfico” (2009).

complementar este concepto de territorio, es pertinente recuperar la categoría de nación utilizada por el sociólogo Gilberto Giménez: “la nación acaba definiéndose como un conjunto autónomo y cerrado, dotado de soberanía y de un cuerpo territorial que simultáneamente lo simboliza y circunscribe el ámbito de ejercicio de su soberanía” (1993: 8).

Ahora bien, sobre el concepto de espacio, vale mencionar que el cuerpo territorial se compone por dos categorías básicas, expuestas por Francisco de Gracia, en *Entre el paisaje y la arquitectura. Apuntes sobre la razón constructiva* (2009):

1. Espacio geométrico. Nombrado también euclidiano en reconocimiento a quien sistematizó por vez primera la geometría en tres dimensiones. Espacio denominado métrico por Erwin Panofsky y que se define por un sistema coordinado donde se establecen referencias posicionales para los puntos, líneas y los planos; todo dominado por la abstracción geométrica. En sentido metafórico, podríamos afirmar que en este espacio habitan las matemáticas y es pura extensión. Sólo queda matizado por los ejes de las coordenadas.
2. Espacio físico. Espacio real en el que obramos o natural especialmente cualificado por la presencia de la gravitación universal en tanto vector estructural primario. Este espacio puede denominarse geográfico si lo vinculamos con la superficie terrestre, suministrándonos las nociones binarias de arriba y abajo, delante y detrás, norte y sur, entre otras (De Gracia, 2009: 12 y 19).

*

Reflexionando sobre la construcción social del espacio, Francisco de Gracia señala que la gente se ha enfrentado a la necesidad de crear representaciones de los espacios a través de la percepción óptica y paisajística:

nace la necesidad de utilizar las perspectivas cónicas fugadas, en lo que tienen de interpretaciones objetivadas de la realidad contemplada. No olvidemos que el paisajismo, como fenómeno artístico iniciado en la pintura, descansa en el dominio de la visión en perspectiva a media y gran escala (De Gracia, 2009: 19).

La necesidad de reproducir el espacio es una respuesta del imaginario colectivo que ha influido a través de diferentes medios la cons-

trucción de imágenes paisajísticas, lo que va configurando, a su vez, el paisaje mexicano. El geógrafo Jean-Marc Besse, en su conferencia “El espacio del paisaje” (2010), define de la siguiente manera la realidad territorial: “realidad que era a su vez considerada como la expresión visible de las sociedades que contribuían a producirla”. Con esta definición tenemos más elementos para pensar la relación entre las representaciones visuales y la sociedad. Se puede decir que durante la primera modernidad no sólo se modificó el espacio urbano y rural, también se modificaron y crearon nuevas formas de representaciones, entre ellas identificamos el surgimiento de la práctica fotográfica, la cual ocupará un lugar importante en los regímenes de visibilidad del siglo XX y XXI.

Lo que vamos a observar en la mayoría de las imágenes fotográficas de esa época es cómo, a través del transcurso del tiempo, el espacio urbano o rural se ha sido modificando; sin embargo, ello no ha impedido, hasta ahora, que como individuos perdamos el sentido de identidad con nuestro entorno. A su vez, podemos observar en los paisajes fotográficos que los espacios abiertos que componen nuestra vida cotidiana están compuestos por edificaciones de distintos estilos y formas arquitectónicas, conjuntos arquitectónicos que dependen del contexto político e histórico. De esta manera, también es posible pensar a la arquitectura como una de las expresiones artísticas contenidas a través del espacio geométrico.

El Centro Histórico de la Ciudad de México en el paisaje fotográfico de Kahlo y Brehme

Al iniciar el siglo xx, como varias ciudades occidentales en el mundo, la capital de México era el centro económico, cultural y político de un país en proceso de industrialización. El centro histórico colonial estaba bien definido como un espacio creado sobre una ciudad prehispánica; urbanísticamente, la fundación de la gran Tenochtitlán marcó la pauta de una ciudad que se vio transformada en el transcurso del tiempo.

El desarrollo político y económico en el territorio mexicano ha influido en la transformación del paisaje natural hasta la configuración

de la “megalópolis” mexicana (Krieger, 2006).⁴ Y es a través de las representaciones iconográficas y cartográficas como podemos observar las transformaciones espaciales de la Ciudad de México.

Bajo la dominación española, México se convirtió en la urbe más importante de la Nueva España: fue el asiento de las más altas jerarquías políticas, administrativas y culturales y el polo que acaparó la mayoría de las actividades comerciales. Desde mediados del siglo XVI era el centro sobre el cual giraba el conjunto del sistema urbano (Florescano, 1983: 14).

Fue durante esta época colonial cuando se construyeron las principales edificaciones civiles y religiosas de la Ciudad de México, que configuran lo que ahora se denomina como Centro Histórico:

- Plaza Mayor, Plaza de Armas, ahora conocida como Plaza de la Constitución. Es un espacio público que se trazó sobre lo que fuera el antiguo centro ceremonial de la gran Tenochtitlán. Después de ser el principal jardín de la capital, en 1952, la plaza se convirtió en una explanada que hasta la fecha se caracteriza por ser la más grande del continente.
- La Catedral, su construcción inició en 1573 y concluyó en 1813.
- Palacio del Ayuntamiento, ahora sede del Gobierno de la Ciudad de México. Hernán Cortés ordenó su construcción en 1522 y se concluyó en 1532; fue reedificado totalmente entre 1714 y 1722 (véase la fotografía 1 en el anexo al final de este libro).

Las calles del Centro Histórico y su conjunto arquitectónico han sido los motivos capturados por la lente de varios fotógrafos que recorrieron la Ciudad de México.

Fotógrafos alemanes arriban a México

Ya en las primeras décadas del siglo XX varios fotógrafos extranjeros habían transitado y habitado la capital de México, para conocer más sobre estos productores de imágenes se puede consultar una extensa bi-

⁴ “Aunque nuestra imagen de la urbe todavía se refiere a los centros históricos bien marcados por sus límites, la realidad megalopolitana es otra: es la masa suburbana la que realmente constituye la vida capitalina en la actualidad. Ya no hay una imagen única de la ciudad ni comprensibilidad de las estructuras megalopolitanas” (Krieger, 2006: 40).

bliografía sobre la historia general de la fotografía.⁵ En estas historias generales, y en estudios más especializados sobre autorías fotográficas de finales del siglo XIX y principios del XX, nos encontramos recurrentemente con las obras de dos fotógrafos alemanes, Kahlo y Brehme, sobre todo si se estudia la fotografía de paisaje urbano y arquitectónico.

A pesar de la diferencia de edad entre estos dos fotógrafos alemanes (11 años) Kahlo y Brehme fueron contemporáneos, pero no trabajaron juntos durante su residencia en México. Los dos arribaron a México en su segunda década de vida, Kahlo a los 20 y Brehme a los 23, y vivieron en este país aproximadamente 50 años. A continuación, una breve semblanza de estos grandes fotógrafos.

Guillermo Kahlo

Carl Wilhelm Kahlo Kaufmann, conocido como Guillermo Kahlo, nació el 26 de octubre de 1871 en Pforzheim, una ciudad en el sur de Alemania. Se trasladó a México en 1891 y sus primeros trabajos fotográficos fueron para la Casa Boker en 1898; de ahí en adelante trabajó para distintas publicaciones periódicas, y en 1904 elaboró una de sus obras más reconocidas, el álbum *Mexiko 1904*. Esta publicación fue un trabajo solicitado por el entonces ministro de Hacienda José Yves Limantour, miembro del gabinete del presidente Porfirio Díaz. La solicitud se dividió en dos rubros:

por una parte tenía que hacer un inventario de los Templos de Propiedad Federal, y por la otra, la labor estribaba en efectuar un levantamiento de los Bienes y Monumentos Nacionales Inmuebles, muchos de estos últimos estaban en proceso de construcción –El Teatro Nacional, El Palacio Legislativo, La Columna de la Independencia, El Edificio de Comunicaciones, El Edificio de Correos, etcétera–, por eso se vio obligado a comenzar por los Templos de Propiedad Federal –adquiridos a través del decreto de amortización de las Leyes de Reforma expedido en 1859 por Benito Juárez– (Conaculta, 1993: 64).

⁵ Sobre la historia de la fotografía se pueden consultar las obras de Olivier Debrouse (2005); Marie-Loup Sougez (2007); Beaumont Newhall (2002); Boris Kossoy (2001) y Juliet Hacking (2013).

Sobre la ubicación de su taller-estudio fotográfico se han identificado tres direcciones: Plaza de Juan Carbonero 4, esquina de Mina; avenida 16 de Septiembre 57, y en la esquina de avenida Madero y Motolinía (Amézaga y Rodríguez, 2015: 201). Sobre su solicitud de nacionalidad mexicana en 1894, el sitio web de la Embajada Alemana Ciudad de México indica lo siguiente: “Al contrario de otros comerciantes que buscaban su suerte en el nuevo mundo, Kahlo se integró rápido no sólo económicamente sino también familiarmente. Dos años después su llegada a México solicitó la nacionalización y se casó poco después (1893) con la mexicana María Cardena. El 21 de noviembre de 1894 Porfirio Díaz firma esta solicitud” (Embajada Alemana Ciudad de México, 2016). Kahlo falleció el 14 de abril de 1941 en la Ciudad de México.

Su obra ha sido objeto de estudio por diversos historiadores e investigadores de la fotografía en México; pueden mencionarse, a modo de ejemplo, el catálogo de la exposición “Guillermo Kahlo. Fotógrafo, 1872-1941. Vida y obra” (1993); la introducción de Teresa Matabuena en *Mexiko 1904* ([1904] 2002); y el libro de Rosa Casanova, *Guillermo Kahlo: luz, piedra y rostro* (2014).

En una de las imágenes capturada y editada por Kahlo, incluida en *México 1904*, se visualiza el paisaje urbano del ahora Centro Histórico (véase la fotografía 2 en el anexo al final de este libro).

En esta imagen se observa, en un plano general, la vista panorámica del paisaje urbano que compone la Plaza de la Constitución con árboles de gran follaje que enmarcan el kiosco al centro de la plaza. Al fondo de la imagen vemos el cuerpo superior de la edificación religiosa más relevante de la capital, la Catedral de la Ciudad de México. En el primer plano del encuadre, observamos la vida cotidiana de esta urbe, gente caminando que converge con el moderno medio de transporte: el tranvía. Los transeúntes, el inmobiliario urbano, la plaza y la edificación religiosa son motivos fundamentales para este paisaje urbano en el que se registra la modernidad y los vestigios coloniales desde una mirada estética.

Hugo Brehme

Hugo Brehme Wick nació en Eisenach, Alemania, el año de 1882. Llegó a México en 1905, y fue aquí donde desarrolló la obra más relevante de su vida, *México pintoresco* (1923). Brehme inició, a los 16 años, sus estudios en fotografía en Erfurt, Alemania, de hecho, se formó profesio-

nalmente cuando el movimiento pictorialista estaba en auge en Europa; un estilo que se puede apreciar claramente en su producción fotográfica. En 1919, el taller fotográfico de Brehme estaba ubicado en la Av. Cinco de Mayo, núm. 27, y era conocido como “Fotografía Artística Hugo Brehme”. En este taller él, junto con su equipo de trabajo (incluyendo a su hijo Arno Brehme), ofrecía el servicio de fotógrafo y editor, ya que en este estudio, además de retratos y vistas de paisajes urbanos, arquitectónicos y rurales, de la Ciudad de México y de la república mexicana, se editaban tarjetas postales. Es así como, a través de las tarjetas postales y del libro de artista *México pintoresco*, publicado en español, inglés y alemán, tuvo una gran difusión en el interior de la república, en Estados Unidos y en Alemania. La impresión de sus imágenes en una encuadración tipo industrial fue realizada en Berlín, bajo el cuidado del mismo Hugo Brehme. El tipo de soporte que mantiene esta obra, además de sus distintas traducciones, permitió una mayor difusión de la Ciudad de México en una época de modernidad occidental. En 1951 Brehme se naturalizó mexicano. Murió a los 71 años, el 31 de junio de 1954. Sus restos descansan en el Panteón Alemán de la Ciudad de México (Ysita, 1995: 147; Archivo General de la Nación).

Una imagen que ilustra el paisaje urbano del Zócalo, capturada por Brehme y publicada en *México pintoresco* (1923), es la titulada por el mismo fotógrafo como “Plaza de Armas (Zócalo) con la Catedral (desde el Palacio Municipal). México, D.F.”. Esta misma toma fotográfica fue publicada recientemente en la revista *National Geographic en Español* (2013), y forma parte del acervo histórico de la revista estadounidense; una publicación periódica a la cual el fotógrafo alemán vendió varias de sus imágenes (Ysita, 1995: 147). Éste es el ejemplo de una imagen patrimonial que se mantiene en el circuito del “régimen fotográfico”, donde el motivo es el paisaje urbano de la plaza más importante de México durante la primera modernidad (véase fotografía 3).

En la imagen se aprecian como principales motivos la Plaza de la Constitución y la Catedral, pero además se incorporan personas y motivos modernos, como el tranvía eléctrico. En el primer plano de la composición, enmarcando el encuadre y como un motivo característico del pictorialismo fotográfico de la época, aparece el arco con balaustrada del Antiguo Palacio del Ayuntamiento. En segundo plano, se aprecia la Plaza con su jardín transitado por personas. En tercer plano, al fondo de la imagen, la fachada principal de la Catedral con sus torres cam-

panarios y, a su lado, el otro edificio religioso que lo acompaña, el Sagrario. En la mitad de su encuadre se aprecia el cielo con ligeras nubes.

Conclusiones

Lo que se aprecia en las imágenes fotográficas de Brehme y Kahlo es la memoria urbana de un paisaje de la Ciudad de México ahora en riesgo. En nuestro contexto efímero, de consumo y espectáculo, la conservación de estas dos imágenes fotográficas, ahora patrimoniales, mantiene la vigencia y visibilidad de paisajes que configuraron, al interior y exterior de México, la identidad de la sociedad vinculada con un espacio físico, lamentablemente esta identidad se está desconfigurando. La arquitectura era un elemento de identificación con un espacio, pero ahora también se va consumiendo en las nuevas ciudades donde se impone la antiarquitectura, en el desarrollo de lugares sin identificación espacial, como lo ha manifestado Peter Krieger:

Se cumplió el sueño de la modernidad europea, la de Le Corbusier y de la Bauhaus, de implantar elementos urbanos autónomos sin respeto a la memoria topográfica de la ciudad. Exhibir ese rasgo de la utopía moderna, que en México se concretó en la imagen de cerros y montañas arrasados para adecuarlos a las nuevas urbanizaciones, fue la intención de Siqueiros, cuyo cuadro aún hoy nos hace reflexionar sobre el concepto de ciudad (2006: 40).

En este sentido, durante los últimos años, el tema del paisaje ha recobrado importancia en el ámbito académico, pero también con la recuperación de obras plásticas a través de exposiciones como “Dialéctica del paisaje urbano” (2011) y “Landscapes of the Mind. Paisajismo británico. Colección Tate, 1690-2007” (2015), y ahora es posible conocer este trabajo por medio de sus catálogos. En conjunto, las fotografías de objetos patrimoniales, las obras plásticas y estas exposiciones son representaciones paisajísticas detonadoras del pensamiento crítico en torno al espacio urbano y rural.

Las imágenes presentadas son el objeto de estudio para reflexionar sobre las transformaciones del paisaje a través del tiempo y, su vez, son el motivo para seguir pensando en el valor patrimonial, excepcional y universal, que las hace susceptibles de ser usadas como fuentes para diversas investigaciones en torno al paisaje y su relación con las transformaciones sociales.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Brehme, Hugo (1923), *México pintoresco*, H. Brehme, México.
 Kahlo Kaufmann, Guillermo ([1904] 2002), *Mexiko 1904*, facsímil, Universidad Iberoamericana, México.

Fuentes secundarias

- Amézaga Heiras, Armando Gustavo (2015), “Retratos y originales. Representación y ficción en los estudios fotográficos del siglo XIX”, en *Nosotros fuimos. Grandes estudios fotográficos en la Ciudad de México*, catálogo de la exposición, Museo del Palacio de Bellas Artes / Fundación Mary Street Jenkins, México.
- Beck, Ulrich (2002), *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid.
- Benjamin, Walter ([1936] 2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- Besse, Jean-Marc (2010), “El espacio del paisaje”, conferencia dictada en III Jornadas del Doctorado en Geografía “Desafíos Teóricos y Compromiso Social en la Argentina de Hoy”, Margarita Merbilhaá (trad.), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 29 de septiembre, disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1488/ev.1488.pdf.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- Burke, Peter (2001), *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Crítica, Barcelona.
- Casanova, Rosa (2014), *Guillermo Kahlo: luz, piedra y rostro*, Cangrejo, Bogotá.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) (1993), *Guillermo Kahlo. Fotógrafo, 1872-1941. Vida y obra*, catálogo de la exposición, Museo Estudio Diego Rivera / Museo Nacional de Arquitectura / Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), México.
- De Gracia, Francisco (2009), *Entre el paisaje y la arquitectura. Apuntes sobre la razón constructiva*, Nerea, San Sebastián.
- Debroise, Olivier (2005), *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Desiré Charnay, Claude (1858), “La Catedral”, en *Álbum Fotográfico Mexicano*, Julio Michaud, México.

- Embajada Alemana Ciudad de México (2016), “Guillermo Kahlo”, en *Embajada Alemana Ciudad de México*, consultado el 10 de enero de 2016, disponible en <<https://mexiko.diplo.de/mx-es/temas/kultur/g-kahlo-seite/871742>>.
- Florescano, Enrique (coord.) (1983), *Atlas histórico de México*. México, Secretaría de Educación Pública / Siglo XXI, México.
- Frizot, Michel (2009), “El concepto de reproducción y el régimen fotográfico”, en *El imaginario fotográfico*, Dirección de Literatura-UNAM / Fundación Televisa / Conaculta / Embajada de Francia / Ediciones Ve, Oaxaca, pp. 247-265.
- Gaitán Rojo, Carmen, Ana Leticia Carpizo González, y Santiago Espinosa de los Monteros (2011), *Dialéctica del paisaje urbano*, catálogo de la exposición, Museo Mural Diego Rivera / INBA.
- Giménez, Gilberto (1993), “Apuntes para una teoría de la identidad nacional”, en *Sociológica*, año 8, núm. 21, enero-abril, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, consultado el 7 de enero de 2016, disponible en <<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/articulo/view/772>>.
- Hacking, Juliet (2013), *Fotografía. Toda la historia*, Blume, Barcelona.
- Herrejón Peredo, Carlos (coord.) (2011), *La formación geográfica de México*, vol. I, Conaculta, México.
- Humphreys, Richard (2015), *Landscapes of the Mind. Paisajismo británico. Colección Tate, 1690-2007*, catálogo de la exposición, Museo Nacional de Arte del Instituto Nacional de Bellas Artes / Tate, México.
- Kossov, Boris (2001), *Fotografía e historia*, La Marca (Biblioteca de la Mirada), Buenos Aires.
- Krieger, Peter (2006), “Megalópolis México: perspectivas críticas”, en Peter Krieger (ed.), *Megalópolis. La modernización de la ciudad de México en el siglo XX*, Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto Goethe-Internationales, México, pp. 27-54.
- Matabuena Peláez, Teresa (1991), *Algunos usos y conceptos de la fotografía durante el Porfiriato*, Universidad Iberoamericana, México.
- Monroy Nasr, Rebeca (2015), “Los quehaceres de los fotohistoriadores mexicanos: ¿eurocentristas, americanistas o nacionalistas?”, en *Revue ORDA. L'Ordinaire des Amériques*, núm. 219, consultado el 7 de enero de 2016, disponible en <<http://orda.revues.org/2287>>.
- Newhall, Beaumont (2002), *Historia de la fotografía*, Gustavo Gili, Barcelona.

- Roberts, Frank H. (1937), “In the Empire of the Aztecs”, en *National Geographic*, vol. 71, núm. 6, junio, pp. 725-750.
- Rodríguez, José Antonio (2015), “La manera en que nosotros fuimos imagen”, en *Nosotros fuimos. Grandes estudios fotográficos en la Ciudad de México*, catálogo de la exposición, Museo del Palacio de Bellas Artes / Fundación Mary Street Jenkins, México.
- Simpich, Frederick (2013), “Vocación capitalina”, en *National Geographic en Español*, vol. 33, núm. 5, noviembre, National Geographic Society / Televisa, México.
- Sougez, Marie-Loup (coord.) (2007), *Historia general de la fotografía*, Cátedra (Manuales Arte Cátedra), Madrid.
- Ysita Chimal, Ángel Eduardo (1995), “Hugo Brehme. Biografía cronológica (1882-1954)”, en Hugo Brehme, *México: una nación persistente. Hugo Brehme, fotografías*, catálogo de exposición, INBA / Museo Franz Meyer, México.

Archivos

- Archivo General de la Nación, Instituciones Gubernamentales: Época Moderna y Contemporánea, Administración Pública Federal, Siglo XX, Secretaría de Gobernación, Siglo XX, Departamento de Migración.
- Monumentos históricos del Distrito Federal en Visualizador Cartográfico del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ubicación de inmuebles construidos entre el siglo XVI y XIX, consultado el 7 de enero de 2016, disponible en <<http://www.geoportal.inah.gob.mx>>.

Fototeca

- “Fototecas digitales”, en *Huellas de Luz. Investigación sobre el patrimonio visual latinoamericano en acceso libre*, Laboratorio Audiovisual de Investigación Social del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, consultado el 20 de diciembre de 2014, disponible en <<http://lais.mora.edu.mx/huellasdeluz/>>.

Biblioteca especializada

- Biblioteca Nacional de México, UNAM, México.

Anexo

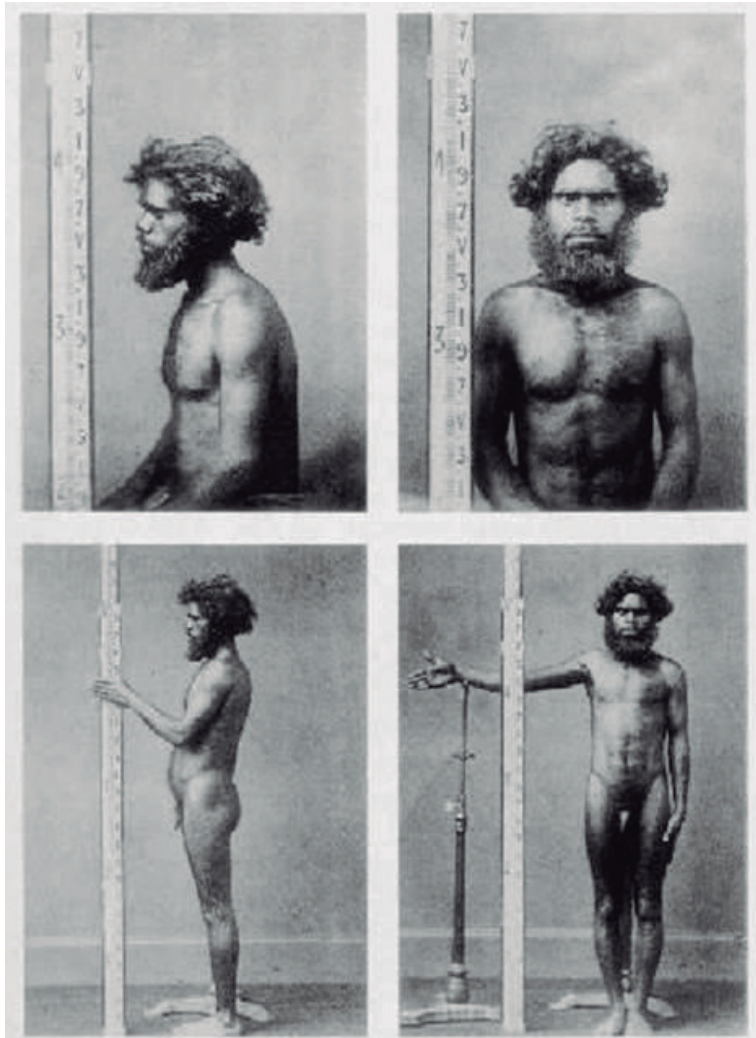
La imagen del otro Poder y sentidos en torno a la mirada



Imagen 1. "El caminante sobre el mar de nubes", Caspar David Friedrich, 1818.



Imagen 2. "Estudio sobre los embriones", Leonardo da Vinci, 1510.



Fotografía etnográfica.

www.eyeintheskygroup.com

Imagen 3. Hombre del sur de Australia, fotografiado de acuerdo a las instrucciones de Thomas Henry Huxley, ca. 1870 (autor desconocido).

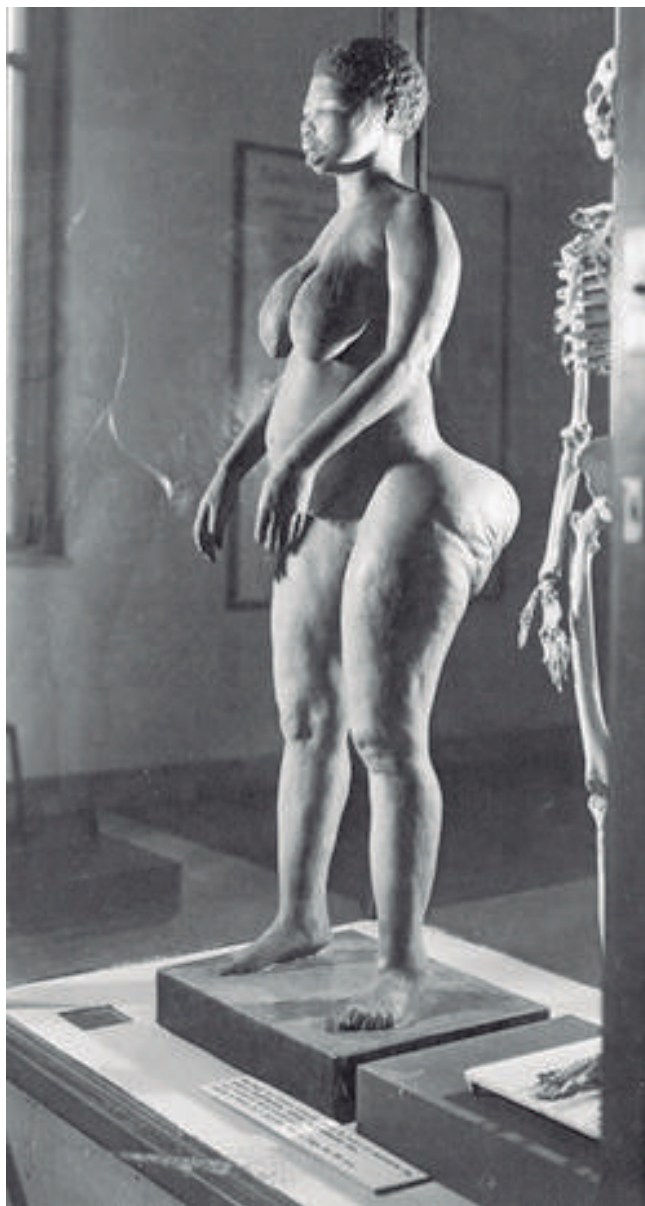


Imagen 4. Venus Hotentote, siglo XIX.

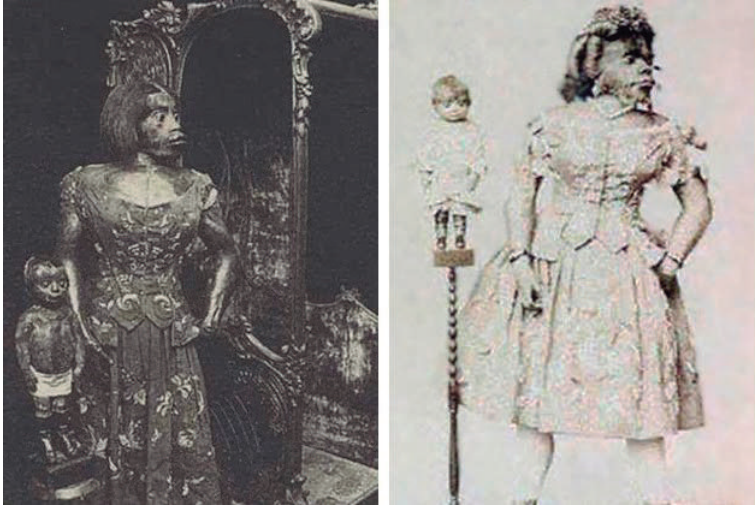


Imagen 5. Julia Pastrana.



Imagen 6. Familia navajo, Timothy O'Sullivan, 1871-1874.



Imagen 7. Edward Curtis, 1907-1930.



Imagen 8. Robert J. Flaherty, Port Harrison, 1920.

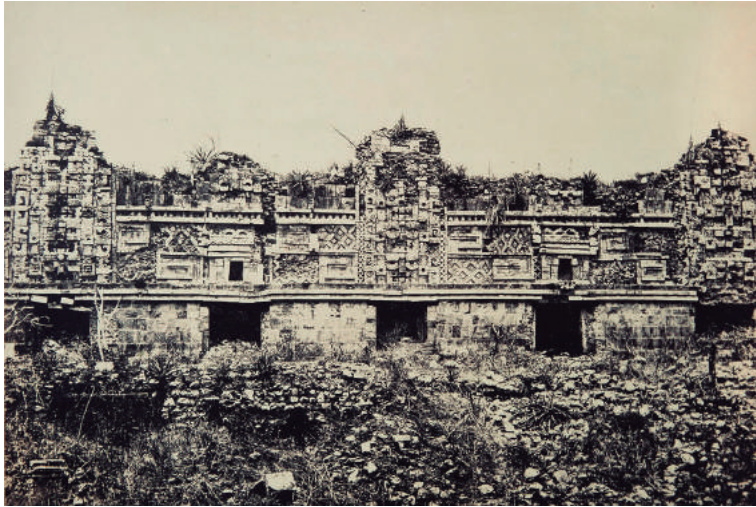


Imagen 9. Uxmal, Claude-Joseph Désiré Charnay.



Imagen 10.



Imagen 11. Tissé y Eisenstein, ¡Qué viva México!, 1930.

La función utópica en la construcción del espacio social. Arquitectura y arquitectónica



Imagen 1. Tenochtitlán.



Imagen 2. Nueva España en el siglo XVII.



Imagen 3. Viena antes de la reurbanización.



Imagen 4. Proyecto arquitectónico de la reurbanización de Viena (1858-1888).



Imagen 5. Rockefeller Center.



Imagen 6. La ciudad ideal (atribuido a Fra Carnevale), Walters Art Museum, Baltimore.



Imagen 7. Cúpula de la basílica de la Virgen de los Desamparados, Valencia.



Imagen 8. Columnas egipcias.



Imagen 9a. Arquitectura egipcia. Pirámides de Guiza.



Imagen 9b. Arquitectura egipcia.
Valle de los Reyes.



Imagen 10. Catedral de Colonia.

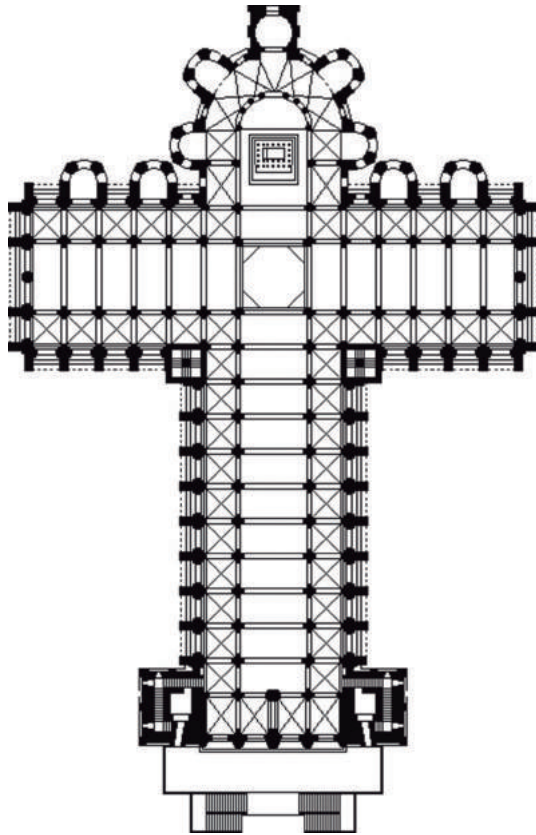


Imagen 11. Arquitectura gótica. Planta de catedral.



Imagen 12. Ciudad de las Artes y las Ciencias, diseñada por Santiago Calatrava y Félix Candela, Valencia.



Imagen 13. Centro Pompidou, diseñado por Renzo Piano y Richard Rogers, París.



Imagen 14. Cúpula del Reichstag, diseñada por Norman Foster, Berlín.



Imagen 15. Casa Danzante, diseñada por Vlado Milunić y Frank Gehry, Praga.



Imagen 16. Torres Danzarinas, diseñadas por Zaha Hadid, Dubái.

*Paisaje social y naturaleza creativa.
"El lugar donde sale la vida misma"*



Fotografía 1. "Alumnos de la escuela de Ingeniería en el campo de lava, 21 de abril de 1943. Álbum fotográfico del ingeniero Ezequiel Ordoñez. Archivo del Instituto de Geología, UNAM.



Fotografía 2. “Parte baja del cerro de Canijuata. La acción del viento al final de la estación de lluvias dio formas irregulares a las cenizas. Los pasos de los geólogos quedaron expuestos en las cenizas húmedas”, Kenneth Segerstrom, 1946. Archivo del Instituto de Geología de la UNAM.



Fotografía 3. “Cresta que divide dos valles de ríos totalmente cubiertos de ceniza entre el Parícutin y el cerro de Tancítaro”, Kenneth Segerstrom, 1946. Archivo del Instituto de Geología de la UNAM.



Fotografía 4. "Erosión de siete metros de ceniza en el lado sur del volcán. En la parte superior izquierda se localiza la casa de operaciones de los geólogos", Kenneth Segerstrom, 1946. Archivo del Instituto de Geología de la UNAM.



Fotografía 5. Volcán Parícutin, el día de su nacimiento, 'El Borceguí', Uruapan, Michoacán/ Purhépecha.com.

Centro Urbano Presidente Adolfo López Mateos Nonoalco-Tlatelolco. Estudio de paisaje

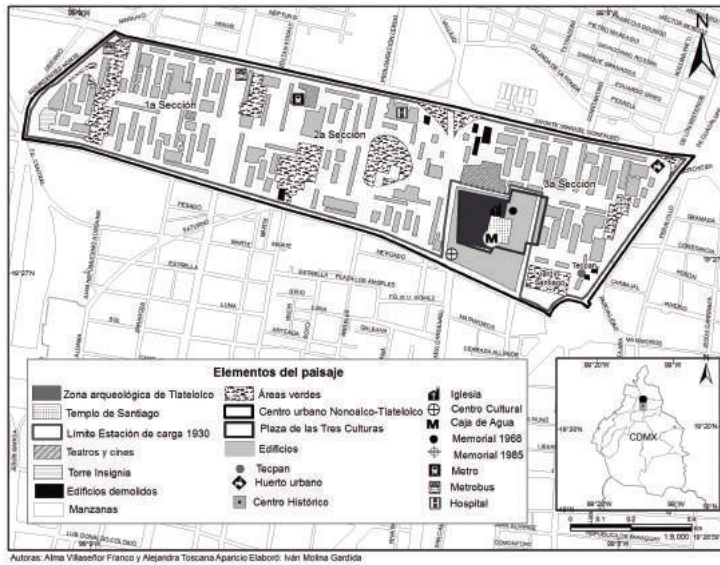


Imagen 1. Localización del Centro Urbano Nonoalco-Tlatelolco y sus elementos paisajísticos.



Fotografía 1. El Jardín Santiago. Archivo propio, agosto de 2015.



Fotografía 2. Memorial del 68 e iglesia de Santiago en el fondo. Archivo propio, agosto de 2015.



Fotografía 3. El Cine Tlatelolco abandonado. Archivo propio, agosto de 2015.

*Zona lacustre del sur de la Ciudad de México:
la conservación de un paisaje único*



Fotografía 1. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.



Fotografía 2. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.



Fotografía 3. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.



Fotografía 4. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.



Fotografía 5. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.



Fotografía 6. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.



Fotografía 7. Xochimilco, de Nemer E. Narchi.

*Nuevas territorialidades en Cuetzalan, Puebla:
alimentación, cultura y biodiversidad*



Fotografía 1. Cuetzalan, bajo la neblina, de Olivia Acuña.



Fotografía 2. Cafetal y bosque en Cuetzalan, de Yolanda Massieu.

La transformación del paisaje rural en la Península de Yucatán. Del henequén a la ganadería y de la agricultura diversificada al monocultivo



Fotografía 1. “El monocultivo de la soya”, de Carlos Cortéz Ruiz, 10 de septiembre de 2018.



Fotografía 2. "Agricultura mecanizada", de Carlos Cortéz Ruiz, 10 de septiembre de 2018.



Fotografía 3. “Deforestación de la selva baja”, de Óscar Patiño, 14 de septiembre de 2018.



Fotografía 4. “Glifosato contra apicultura”, de Óscar Patiño, 14 de septiembre de 2018.

Frontera norte: origen y permanencia de estereotipos,
clichés y prejuicios ahí creados. Una mirada
desde la historia y desde el imaginario cinematográfico



Imagen 1. "Ver hacia el oeste", de John Gast, *El progreso estadounidense* (Alegoría del Destino Manifiesto), 1872.

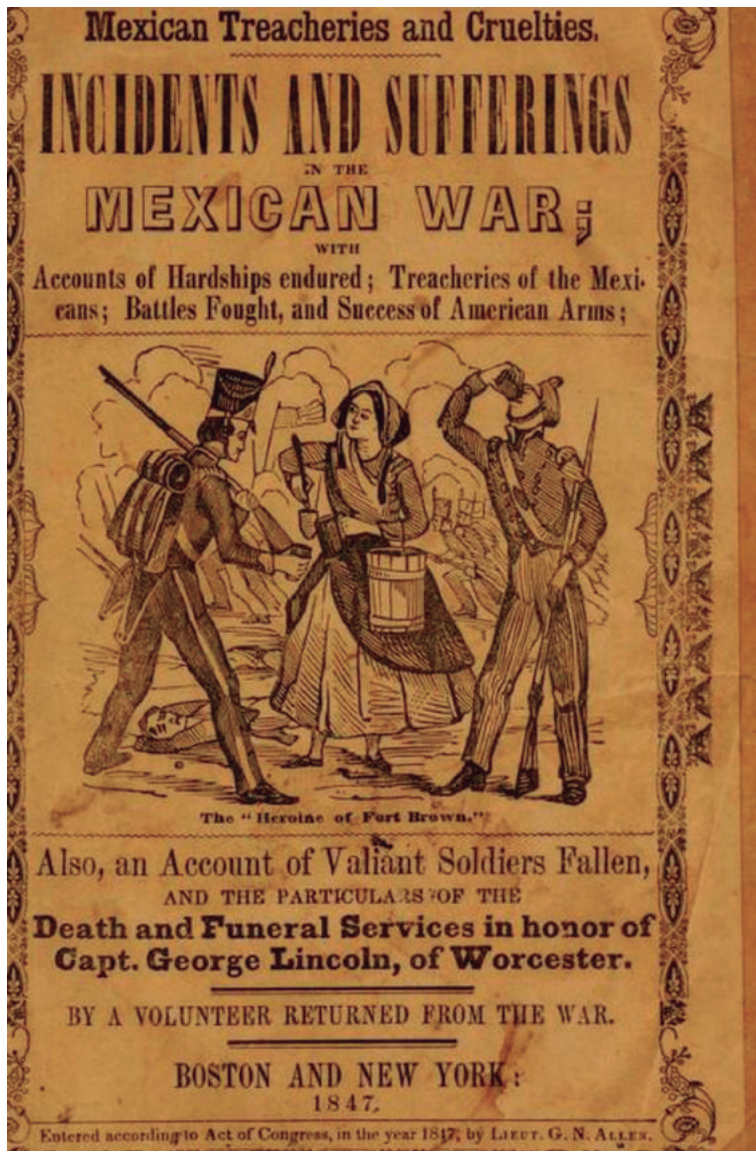


Imagen 2. *Mexican treacheries and cruelties. Incidents and sufferings in the Mexican war*, de N. Allen, 1847. Biblioteca del Congreso de Estados Unidos.

75. Cruzando la frontera

Across the Line

CHARLES H. SYKES

Cartoons Magazine, vol. 9, núm. 5,

mayo de 1916 (publicado originalmente por el

Philadelphia Evening Leader) | **WGC / OSU / BICL&M**



Imagen 3. Cedula de la exposición, “La Revolución mexicana en el espejo de la caricatura estadounidense”, Museo de Arte Carrillo Gil, 2010. The Woody Gelman Collection, The Ohio State University / Bille Ireland Cartoon Library & Museum, Columbus, Ohio.

Berlín, la ciudad y su piel



Bundesarchiv, Bild 183-S74639
Foto: o. Ang. | August 1946

Fotografía 1. Bundesarchiv, Bild 183-S74639, de O Ang, 1 de agosto de 1946.



Fotografía 2. Tomada del libro de Ian Buruma, Año cero, Historia de 1945.

*El paisaje en imágenes fotográficas de Brehme y Kahlo:
México en la modernidad*



Fotografía 1. “La Catedral”, 1858. Fotografía de Claude Desiré, Álbum Fotográfico Mexicano, editado por Julio Michaud. Procedencia: Biblioteca Nacional de Francia, FRB-NF34009340. Esta imagen ha sido documentada por la historiadora Alejandra Padilla Pola y puede ser visualizada en la Fototeca Digital “Fotógrafos y Editores Franceses en México, siglo XIX”, alojada en el sitio *Huellas de Luz* del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, en http://lais.mora.edu.mx/huellasdeluz/#contenido?id=hdlrep-soc_MXIM_5/de_listado_id=OXeQq6Kp2.



Fotografía 2. "Plaza principal, Zócalo de la Ciudad de México", "1. Kahlo, foto", en Guillermo Kahlo, *Mexiko 1904* ([1904] 2002).

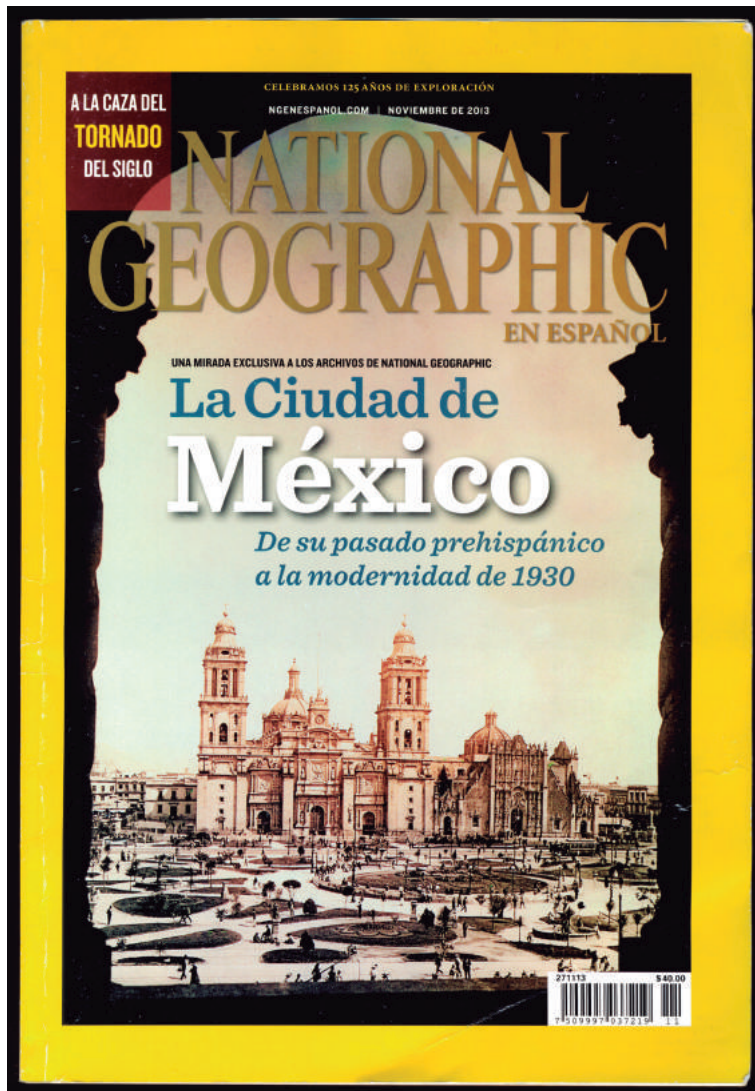


Figura 3. “En portada: Así lucían la catedral y la Plaza de la Constitución vistas a través de un arco del Antiguo Palacio del Ayuntamiento. Esta fotografía se publicó en el artículo ‘In the Empire of the Aztecs’ en la edición de junio de 1937 de National Geographic. Fotografía de Hugo Brehme” (Simpich, 2013).

Paisajes multiversos. Reflexiones en torno a la construcción del espacio social, de Araceli Mondragón González y Gabriela Contreras Pérez (coordinadoras), se terminó de imprimir en diciembre de 2019.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto y Caricia Izaguirre Aldana. Formación de originales Maribel Rodríguez Olivares y Nancy Blancas Balderrama.

NOVEDADES EDITORIALES

Coyuntura. Cuestiones teóricas y políticas
Jaime Osorio

Sujeto capital, sujeto revolucionario.
Análisis del sistema capitalista y sus contradicciones
Roberto Escorcía Romo y Gastón Caligaris (coords.)

La izquierda mexicana y el régimen político
Godofredo Vidal (coord.)

José Revueltas, un rebelde melancólico.
Democracia bárbara, revueltas sociales y emancipación
Arturo Anguiano

Reformas estructurales y proyecto de nación
Javier Contreras y Pablo Mejía (coords.)

Tendiendo puentes para una sustentabilidad integral
Aleida Azamar y Jaime Matus (coords.)

Biorrefinerías y economía circular
Graciela Carrillo y Luis G. Torres (coords.)

Comunidades emocionales. Resistiendo a las violencias
en América Latina
Morna Macleod y Natalia De Marinis (coords.)

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Argumentos.
Estudios críticos de la sociedad, núm. 89,
El triunfo de AMLO, la cuestión del Estado
y las luchas populares

DCSH PUBLICACIONES

www.facebook.com/DcshPublicaciones

ENLACES

Librería Dr. Luis Felipe Bojalil Jaber
Tel. 55 5483 7328
<http://libreria.xoc.uam.mx/index.php>

Biblioteca Dr. Ramón Villarreal Pérez
Tel. 55 5483 7361
<http://biblioteca.xoc.uam.mx/>

La sociología se ha ocupado tanto del espacio material como del espacio simbólico y ha puesto énfasis en cómo se adaptan tanto los espacios a los seres humanos como los seres humanos a los espacios. Basta con señalar que es de carácter espacial la importante distinción entre lo urbano y lo rural, un aspecto fundamental cuando explicamos la emergencia y reproducción de lo social.

Este libro colectivo representa un caleidoscopio donde se reflejan perspectivas y reflexiones que nos proponen problematizar, desde distintos niveles de análisis (que van de reflexiones teóricas y epistemológicas en torno a la construcción del espacio social hasta estudios de caso o experiencias estéticas), la construcción del espacio como un proceso, un entramado social complejo y en constante devenir donde no sólo ocurren o concurren formas de reproducción social, sino también disputas por el espacio físico y los bienes materiales así como por los universos simbólicos. Así, los textos que integran este volumen ofrecen senderos hacia los imaginarios que abarcan espacios como el cine, la novela y, en fin, la dimensión estética y sus resonancias éticas, y, por otra parte, nos permiten pensar cómo la dominación pasa por la hegemonía en la construcción social del espacio, y cómo el paisaje, el territorio e incluso la biodiversidad pasan de ser puramente escenarios a constituirse como objetivos fundamentales de lucha y de defensa comunitaria (en un nivel local) y humanitaria (en un nivel global en el que los seres humanos se sitúan con conciencia de especie) en la disputa por los lugares y por el poder.

Por otra parte, el carácter histórico y plural de las constelaciones culturales, es decir las formas específicas en que las sociedades resuelven sus necesidades tanto materiales como espirituales, nos obliga a considerar que el sentido del cosmos, del tiempo y del espacio no son privilegio de una cultura ni pueden articularse socialmente de manera unidimensional. Por este motivo intentamos basar nuestra perspectiva en el concepto *multiversum*, recuperado por Ernst Bloch de la cosmología física hacia la filosofía, como una crítica a la idea de progreso que se centra en el avance tecnológico de Occidente. Este concepto propone una mirada abierta a la sucesión polivalente de lugares (*topoi*) que abarque los procesos humanos, plurales, diversos y siempre abiertos a las posibilidades y complejidades de las relaciones humanas, pero también a las relaciones entre distintas culturas y a las relaciones de los seres humanos con la naturaleza.

ISBN 978607261760-7



9 786072 617607



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA

45 AÑOS



Publicaciones