



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES**  
**PLANTEL VALLEJO**

**ÁREA HISTÓRICO SOCIAL**

**GUÍA PARA PRESENTAR EL EXAMEN  
EXTRAORDINARIO DE ANTROPOLOGÍA II  
(PROGRAMA ACTUALIZADO)**

Elaboró: Prof. Oscar Alfredo Solórzano Mancera  
Prof. Blanca Estela Martínez Landa  
Ciudad de México, Agosto, 2019

## **Presentación**

La guía que a continuación te presentamos tiene la finalidad de brindarte una orientación para que investigues los temas básicos del programa actualizado de la asignatura de ANTROPOLOGÍA II. Así mismo se te proporciona la bibliografía que puedes consultar en la biblioteca de tu plantel. Te sugerimos realizar las actividades que se señalan para cada unidad.

## **Aspecto didáctico**

1. Realiza las lecturas señaladas en esta guía.
2. Resuelve los cuestionarios que se te piden y realiza las actividades complementarias señaladas para cada unidad con la finalidad de reforzar tu aprendizaje.
3. Consulta la bibliografía en la biblioteca de tu plantel o solicítala a los profesores que imparten la materia.
4. Pide orientación y resuelve tus dudas con los profesores que imparten la materia.
5. Organiza tu tiempo y llega preparado al examen. Para acreditar con éxito el examen investiga los siguientes temas y realiza las actividades que se sugieren. Entrega la guía resuelta impresa con el siguiente formato:

-Tipografía: arial 10

-Márgenes: Superior e inferior 2 cm. Izquierdo y derecho 3 cm. En hoja carta.

-Interlineado: sencillo, impreso por ambos lados de la hoja.

-Carátula: Institución, plantel, nombre de la materia y periodo del examen, nombre del alumno@, matrícula y fecha.

## **PROGRAMA**

### **Unidad I. El mestizaje y la construcción de las identidades.**

1. Mestizaje Biocultural en México
2. Identidad étnica y la construcción de las identidades
3. Grupos étnicos en México

### **Unidad II. Dominación y Resistencia Cultural.**

1. Dominación cultural
2. Fenómenos de resistencia cultural en México
3. La migración como fenómeno cultural
4. México Nación Pluricultural y las autonomías étnicas

### **Unidad III. Investigación etnográfica en el México pluricultural.**

1. Patrimonio cultural
2. Mestizaje culinario: entre la tradición y la modernidad
3. Cultura del cuerpo: el cuerpo modificado, la salud pública, enfermedades mundiales
4. Familia y género: crisis familiar, diversidad sexual, masculinidades
5. Etnogénesis: tribus urbanas ¿neoindígenas? ¿neomestizos? o ¿ciudadanos del mundo?

**Lee el siguiente documento del antropólogo físico Carlos Serrano y contesta las preguntas que se anexan al final.**

## **El impacto biológico de la conquista** **Carlos Serrano S.<sup>1</sup>**

Desde el punto de vista de la biología de población, pueden señalarse dos aspectos resultantes de la conjunción de los diferentes pueblos que propició la Conquista y colonización de América: el impacto de las nuevas enfermedades y el proceso de mezcla genética de la población nativa.

El factor enfermedad se constituyó en un actor relevante en la Conquista del Nuevo Mundo. En efecto, los aborígenes americanos poseían un patrón inmunológico adaptado a agresiones patológicas limitadas y específicas. El cedazo del clima ártico, en su antigua emigración a América, eliminó los gérmenes de muchas enfermedades de allende el Atlántico. Al establecerse el contacto con europeos y africanos, la población nativa sufrió el devastador impacto de las enfermedades del Viejo Mundo: fiebres eruptivas, viruela, sarampión, tifo y otras similares. Catorce epidemias entre 1520 y 1600 en México, aunadas a la depauperación biológica producida por el maltrato y el trabajo excesivo impuestos a los indios, dieron por resultado la depresión demográfica indígena del siglo XVI.

En el momento de la Conquista había en México unos cuatro a cinco millones de indígenas, o incluso el doble de este número, según algunos autores. Esta población se redujo de manera drástica un siglo después, cuando no se contaba más de un millón y medio de habitantes indígenas. La densidad de la población aborigen soportó, sin embargo, este fenómeno, y logró una recuperación paulatina en su conjunto, a pesar de que desaparecieron por completo innumerables etnias.

### **El mestizaje en el México colonial**

Es un hecho que el mestizaje biológico se produce de manera natural dondequiera que se encuentren representantes de dos o más poblaciones racialmente distintas. Los ejemplos son numerosos en todo el mundo y en todas las épocas. La forma y la intensidad que asume la mezcla dependen de los factores sociales e históricos particulares.

En México este fenómeno se inicia en la península de Yucatán cuando Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar se incorporan a una comunidad maya después de naufragar su embarcación en aguas del Caribe. El relato de Bernal Díaz del Castillo sobre la integración del primero a la sociedad indígena y su apego a los hijos engendrados es un significativo ejemplo de esta temprana mezcla biológica. Más tarde, consumada la Conquista, el hijo procreado por Cortés y doña Marina, Martín, es un nuevo ejemplo histórico bien conocido de este inicio de la mezcla racial, que alcanzaría con el tiempo proporciones significativas.

Quizás el elemento más importante en el rápido incremento de la miscegenación fue la falta de mujeres europeas en la época de la Conquista. Más que la sola carencia de prejuicio racial, debió haber influido el imperativo biológico de la reproducción. Otro factor que propició el mestizaje en esos momentos fue el frecuente matrimonio de españoles con hijos de caciques indígenas, por conveniencia política y económica.

---

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

La aceptación social de la descendencia mestiza en el periodo inmediatamente posterior a la Conquista (hubo incluso hijos de estas uniones que se incorporaron a la nobleza española) disminuyó a medida que avanzaba la colonización. La sociedad colonial llegó a ser cada vez más cerrada y rígidamente estratificada, de acuerdo con la adscripción social y el linaje biológico de los individuos.

La Corona promovió una política tendiente a la separación de los tributarios indígenas del resto de la población novohispana y evitó, en general, el matrimonio mixto, europeo-indígena o afro-indio.

Estas restricciones, sin embargo, fueron pronto socavadas por la mezcla de razas, que dio lugar a las llamadas castas, formadas en gran parte por los nacimientos producidos en uniones interraciales ilegítimas.

Las castas se constituyeron así con los individuos cuya herencia biológica provenía, en diferentes proporciones y combinaciones, de españoles, indios y negros. Y aunque el término mestizo se aplicó particularmente al resultado de la mezcla de español e indígena, el resto de las castas deben ser consideradas biológicamente como mestizas.

La clasificación fenotípica popular (fenotipo = características somáticas perceptibles) abarcó una variedad de tipos físicos con sus nombres particulares: coyote, lobo, torna-atrás, no-te-entiendo, etcétera, designaciones más que pintorescas despectivas, que fueron ilustradas en numerosas obras pictóricas conservadas actualmente en museos de España y México.

La nomenclatura anterior llegó a ser compleja y confusa, difícilmente aplicable en muchos casos de individuos que a menudo eran hijos ilegítimos—sin datos genealógicos—y cuyo fenotipo o aspecto físico no permitía hacer la distinción correspondiente.

La división en castas de la población novohispana obedeció más bien a causas de orden socioeconómico, cuando los descendientes de las diferentes mezclas eran ya tan cuantiosos que constituían un peligro para los privilegios de los conquistadores. Así, el prejuicio sociorracial contra mestizos y castas, a pesar de alguna permeabilidad social en la jerarquía establecida, sólo puede entenderse en el contexto social y político del régimen colonial.

Hacia fines del virreinato la composición racial de la Nueva España, con una población que puede estimarse en alrededor de 6 millones de habitantes, incluía aproximadamente un 20 por ciento de "blancos" y entre 20 y 30 por ciento de mestizos (considerando las diferentes mezclas), si bien existía aún, a pesar de su disminución relativa, una fuerte proporción de población indígena, entre 50 y 60 por ciento.

## **La población moderna y contemporánea**

A principios del siglo XIX la población indígena, como se ha dicho, era aún demográficamente predominante, fenómeno que fue favorecido por la marcada marginación en que vivieron numerosos grupos aborígenes. Las prácticas endogámicas que prevalecieron en estos pueblos condicionaron de manera importante el mantenimiento de su patrimonio genético particular. Las vías de comunicación, deficientes y escasas, contribuyeron, asimismo, a esta situación.

El desarrollo económico que sobreviene con la industrialización iniciada en el siglo pasado ha venido incorporando progresivamente, a la vida de la sociedad nacional, a los diferentes sectores de la población del país, lo cual originó modificaciones en la estructura biológica de dichos sectores, al propiciar un mayor intercambio genético.

El crecimiento de la población urbana ha intensificado este intercambio génico al absorber un buen número de individuos procedentes del campo, en los cuales los antecedentes indígenas predominan

considerablemente. La ciudad de México, principal concentración demográfica del país, es el ejemplo más palpable —que se hace extensivo cada vez más a los polos del desarrollo industrial y a la frontera norte— de este proceso de índole social cuyas repercusiones biológicas comentamos.

Así, se puede considerar que el fenómeno de mestizaje se ha operado en la población mexicana de una manera cada vez más intensa y generalizada.

Sin embargo, aunque México puede calificarse en términos biológicos como país mestizo —y es ostensible el predominio numérico, biológico y cultural del mestizo—, aún pueden plantearse interrogantes sobre las características étnicas y su distribución más precisa en esta población.

De esta manera, si se considera el decremento demográfico de la población indígena de México en las últimas décadas, habrá que tener en cuenta que el fenómeno del mestizaje, al cual se ha atribuido tal disminución, no siempre ha sido percibido en su acepción biológica (miscegenación), sino que se lo ha interpretado muchas veces en el sentido de transculturación o asimilación a la "cultura nacional". De esta manera la actual identificación de la población indígena, en términos sólo culturales (hablantes de lenguas nativas, patrones de vida no occidentales o sentimientos de identidad étnica), puede conducir a considerar una disminución notable de la población clasificada como indígena, y un aumento correlativo en la mestiza, cuando en términos de estructura genético-antropológica tal vez no se hayan producido cambios ampliamente significativos.

Las evaluaciones de los diversos sectores de la población mexicana en diferentes momentos de la época actual, como las efectuadas, por ejemplo, a partir de los datos censales, en los casos en que se incluyó una pretendida identificación racial del individuo, resultan por ello bastante relativas, si deseamos deslindar los aspectos biológicos del mestizaje que estamos considerando.

## **Características genético-antropológicas de la población actual de México**

Atendiendo a los antecedentes histórico-demográficos que antes hemos comentado, podemos afirmar que la población actual de México, desde el punto de vista biológico, es preponderantemente mestiza, aunque de ninguna manera uniforme. El simple examen de algunos rasgos físicos de los habitantes de este país muestra diferencias bien marcadas, tanto si consideramos su distribución regional como si tenemos en cuenta los niveles sociales.

Dada esta heterogeneidad de la población mexicana se ha tratado de clasificarla en grupos racialmente diferenciados. Se estimaba, por ejemplo, que hacia 1930 estaba constituida por un 15 por ciento de blancos, un 55 por ciento de mestizos y un 30 por ciento de indígenas. Estas cifras, obtenidas a partir de apreciaciones muy subjetivas que no pueden tomarse más que con muchas reservas, indican, sin embargo, que dentro de la gran masa de población mexicana se pueden distinguir aún agrupaciones con particularidades propias. Por un lado, tenemos al conjunto de grupos indígenas que, independientemente de que mantienen en grados variables sus propias lenguas y características culturales, conservan un patrimonio genético directamente heredado de sus antepasados prehispánicos, en el cual la incorporación de genes europeos o africanos sigue siendo muy pequeña. Por otra parte, encontramos al sector de la población que manifiesta un claro predominio de ascendencia europea, en el cual el flujo de genes aborígenes es igualmente insignificante. Aunque en ninguno de los dos casos pueda descartarse el mestizaje, es posible establecer una caracterización antropológica de estos grupos respecto al grueso de la población, en la cual la mezcla racial es más evidente.

El conocimiento de la estructura genética y de los caracteres antropológicos de la población mexicana, en sus variadas manifestaciones a través de los grupos sociales, debe descansar sobre la investigación

científica que permita valorar sobre bases objetivas los componentes raciales presentes y su influencia relativa en cada caso. Además de su implicación antropológica, se trata de un objetivo que trasciende al campo clínico y epidemiológico y, en general, a aplicaciones deseables en el campo de la salud. El conocimiento de la estructura biológica de la población es una meta que compete a la antropología física, para cuya consecución esta disciplina se vale de técnicas especializadas. Entre ellas se cuentan, por ejemplo, el examen del color de la piel, forma y color del cabello, y algunas medidas corporales, como la estatura y las dimensiones relativas de la cabeza, el tronco y los miembros.

Por otra parte examina, con el mismo fin, algunos rasgos hereditarios menos aparentes, como la estructura química de la sangre, determinando especialmente los tipos sanguíneos, que dependen de genes que difieren en su frecuencia en diferentes poblaciones y que permiten estudiar con mayor precisión la estructura genética de los grupos humanos.

Se puede recurrir, asimismo, a una amplia batería de características hereditarias, a nivel cromosómico y aun molecular, que la genética de poblaciones y más recientemente la biología molecular han aportado al análisis bioantropológico de poblaciones: inmunoglobulinas, enzimas, proteínas séricas, antígenos de incompatibilidad, etcétera.

Ahora bien, en México los estudios antropológicos han centrado su atención principalmente sobre los grupos de ascendencia indígena. Éstos, a pesar de su diversidad lingüística y etnológica, presentan características semejantes desde el punto de vista racial, aunque al mismo tiempo manifiestan algunos rasgos que los diferencian regionalmente.

El indígena mexicano en su apariencia externa presenta un tinte moreno de la piel, en grado variable; cabello lacio y negro, ojos café oscuro, frecuentemente con pliegues epicánticos (o sea un repliegue del párpado superior que cubre el ángulo interno del ojo, como se aprecia en los pueblos asiáticos), pómulos altos, cara ancha, barba rala y un tronco relativamente largo. Estas características son compartidas, en general, por los pueblos aborígenes americanos, y tienen mucho que ver seguramente con su antigua, ascendencia común.

Sin embargo, existe en México cierta diversidad somática en los grupos indígenas: se puede señalar, por ejemplo, la braquicefalia y la estatura pequeña entre los mayas yucatecos y los grupos de la costa del Golfo (totonacos y huastecos), en tanto que en los pueblos indígenas del noroeste la talla es más bien alta y la cabeza tiende a ser alargada (dolicocefalia).

Otras características permiten caracterizar a la población indígena, como por ejemplo el llamado tipo de diente "en pala", o sea, una excavación delimitada por un reborde en la parte posterior de los incisivos centrales superiores. La frecuencia de algunos tipos sanguíneos es de gran importancia para este propósito; así, en el sistema sanguíneo ABO, el grupo sanguíneo O (el llamado tipo universal de sangre) suele ser del cien por ciento, sobre todo en los grupos donde no se ha dado el mestizaje europeo. Otras características genéticas de índole inmunológica son, sin embargo, más variables, y permiten el estudio del grado de parentesco entre los grupos indígenas, así como del grado de mestizaje que presentan.

En esta perspectiva bioecológica el estado físico de los individuos puede adscribirse a las condiciones de vida que privan en la sociedad y que son resultado de un proceso histórico.

La interacción herencia-ambiente es un concepto cardinal de la antropología física contemporánea, que ha potenciado su poder de análisis al abordar el estudio de las poblaciones humanas. Los trabajos sobre crecimiento infantil y sobre nutrición son particularmente ilustrativos. Haremos una breve referencia a ellos al señalar esta perspectiva de la antropología física en la población actual de México.

Las medidas antropométricas, enfocadas desde los ángulos de la evaluación nutricional y del crecimiento físico, se constituyen en indicadores fehacientes de las condiciones de vida de una población. El estudio

del crecimiento infantil nos permite percibir con claridad las grandes variaciones en las condiciones biológicas de la población, en estrecha relación con los fenómenos diferenciales del proceso salud-enfermedad, según el sector social de que se trate. Existen, en efecto, disparidades notables a nivel regional y desde el punto de vista económico, educacional, sanitario, etcétera, lo cual incide en la calidad de vida de los individuos.

Los estudios antropológicos realizados en México en el campo del crecimiento físico corroboran lo que de antemano se podría vislumbrar: hay diferencias notorias entre población rural y urbana, entre grupos indígenas y mestizos, y entre niveles sociales, constatación que podría considerarse lógica pero que la investigación científica precisa en sus contornos dramáticos para hacernos ver el costo biológico de las desigualdades sociales. Se observan, en los grupos sometidos a condiciones adversas de vida, los efectos de la malnutrición, manifiesta en el deterioro del fenotipo: disminución de talla, como resultado, en buena parte, de la limitación a que se ve sujeto el potencial genético; el sexo masculino es el más afectado, ocasionando un decremento del dimorfismo sexual en la población.

## **Cambio y continuidad en la biología de población de México**

En las páginas anteriores hemos revisado en sus grandes líneas la contextura bioantropológica de la población mexicana, su diversidad expresada en el tiempo y en el espacio, fenómeno que contribuye a conformar una identidad histórica nacional.

Para apreciar dicho fenómeno hemos recurrido en primera instancia al marco histórico del poblamiento del país en su devenir multiseccular.

El componente indígena de la población corresponde a una ocupación humana muy temprana en niveles prehistóricos, que dio lugar a una variabilidad poblacional que encontramos ya definida en los tiempos del florecimiento de las civilizaciones mesoamericanas. El gradiente de algunas características somáticas de norte a sur en la población indígena actual de México refleja la historia del poblamiento antiguo.

Al igual que los indígenas, los europeos y africanos que arribaron en el siglo XVI constituían entidades heterogéneas, con ascendencias múltiples; la suma y combinación de diversidades matiza esencialmente la integración de la población de México en los cinco siglos desde entonces transcurridos. El mestizaje ha presidido, así, la configuración de la población contemporánea de México en la perspectiva bioantropológica y constituye el factor evolutivo más importante en este proceso.

En cuanto a la población de ascendencia predominantemente europea, sus características físicas concuerdan principalmente con las de los pueblos mediterráneos: color blanco de la piel, ojos y cabellos castaños o claros, estatura mediana, frecuencia relativamente elevada de los tipos sanguíneos A y B y del factor Rh, hirsutismo notable (es decir, vello corporal abundante), tendencia a la calvicie masculina, etcétera.

La población mexicana con estas características se encuentra concentrada sobre todo en las ciudades y geográficamente en la zona norte del país, tendiendo en general a localizarse en los estratos sociales elevados. Por otra parte, algunos grupos de población blanca inmigrados en épocas recientes presentan estas características de una manera más homogénea; tales son, por ejemplo, las colonias formadas por emigrantes italianos y franceses en Michoacán, Puebla y Veracruz, y algunas colonias de emigrantes anglosajones en el norte de México.

Entre ambos extremos contrastantes de tipos físicos se aprecia la amplia gama de variación somática de la mayor parte de la población mexicana, variabilidad producida por los distintos grados de mestizaje.

Los estudios genético-antropológicos en este sector de la población muestran las diversas combinaciones que asumen las características heredadas de las poblaciones parentales, tanto en el plano antropométrico

como en el de la química sanguínea y de otros marcadores genéticos. Los elementos europeos, indígenas e incluso los de origen africano, se revelan en estos estudios confirmando la ascendencia multirracial del mexicano de hoy.

De esta manera, la personalidad antropológica nacional en cuanto al tipo físico es muy variada. Las diferencias que se perciben entre el habitante del norte, el de la mesa central y el del sureste, muestran la realidad de una diversificación nacional de la población de México que se encuentra, además, en rápido cambio.

La diversidad biológica de la población mexicana, considerando el tras-fondo histórico más claramente perceptible hasta hace algunas pocas décadas en su distribución regional, podría ilustrarse empleando el esquema de Sauvain para una población tri-híbrida. Se trata de un esquema tripolar cuyas puntas, que aparecen alargadas, representan los tres componentes de población, indicando que el número de sujetos "puros" que los constituyen es insignificante. Se logra así representar la diversidad poblacional y su dinámica de integración, en la cual se señalan las áreas geográficas según la participación de estos componentes.

La figura 1 muestra, *grosso modo*, el emplazamiento de algunas regiones de México en este esquema tripolar, según las indicaciones que pueden obtenerse de diversos estudios bioantropológicos.

## Diversidad biológica y condiciones de vida

Otra vertiente de los estudios de antropología física se refiere al examen de las poblaciones en términos de sus condiciones biológicas, como respuesta a los factores ambientales.

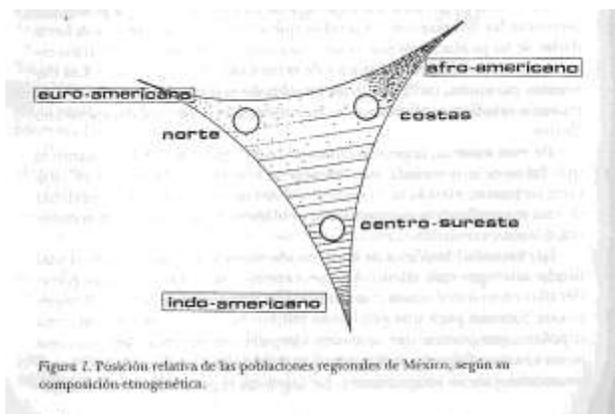
El ambiente, entendido en una dimensión amplia, comprende no sólo los elementos del medio físico (altitud, latitud, temperatura, clima en general), sino, de manera muy importante, el propio entorno social: el hombre en íntima vinculación con la sociedad, que es la forma que asume específicamente la relación hombre-naturaleza.

El estudio de la diversidad biológica poblacional no puede dissociarse de la dinámica histórica de la sociedad mexicana. La visión que podemos obtener de ésta, desde el punto de vista bioantropológico, emerge de las diversas experiencias demográficas particulares a través del territorio nacional.

Se ha constituido a través del tiempo un mosaico, más que un todo homogéneo. Sus componentes originales no podrían considerarse como entidades distintas, sino como partes de un *continuum* con acentos contrastantes según la región o el grupo social que se considere.

A este propósito se orienta la investigación bioantropológica en su búsqueda del conocimiento de la historia etnogenética de la población y sus procesos adaptativos, en conjunción con los fenómenos demográficos y socioeconómicos que regional y globalmente acaecen en el país.

Aun con la parquedad de la información a nuestro alcance podemos percibir en nuestra población los muchos rostros del mexicano, que expresan la realidad multiétnica y multicultural de nuestra sociedad, forjada en un largo proceso de cambio y continuidad histórica.



**Actividades didácticas. Contesta los siguientes reactivos y entrégalos impresos el día del examen.**

1 (        ) Fueron dos aspectos biológicos resultantes de la conjunción de poblaciones diferentes que propició la Conquista y colonización de América:

- A) Nuevas enfermedades y mezcla genética
- B) Enfrentamientos militares e intercambios culturales
- C) Mezcla de idiomas y religiones
- D) Mezcla biológica y desprecio por los mestizos.

2 (        ) Donde inició el fenómeno de mestizaje por primera vez en México:

- A) En el centro de México
- B) En la isla del Carmen Campeche
- C) En el golfo veracruzano
- D) En las costas de Yucatán.

3 Cuál era la composición racial en el último periodo virreinal de la Nueva España (anotar los porcentajes)

- 1) Población europea \_\_\_\_\_
- 2) Población mestiza \_\_\_\_\_
- 3) Población indígena \_\_\_\_\_

4 (        ) Cuál fue la causa más importante que produjo la depresión demográfica indígena en el siglo XVI

- a) el cambio en la alimentación
- b) la introducción de la ganadería
- c) las epidemias provocadas por enfermedades desconocidas
- d) los enfrentamientos militares entre las poblaciones originarias y los españoles.

5 (        ) El esquema de Sauvain ayuda a explicar a los antropólogos físicos el siguiente fenómeno biológico:

- A) El número de sujetos “puros” es insignificante en las puntas del esquema.
- B) La mezcla biológica en el país (siglo XVI-XVII) fue homogénea.
- C) La población afromestiza se extinguió.
- D) La composición etnogenética no explica la distribución regional de la población.

6 Señala tres enfermedades que afectaron a la población indígena cuando entraron en contacto con africanos y europeos:

---

**CONTESTA EL SIGUIENTE CUESTIONARIO Y ENTRÉGALO IMPRESO EL DÍA DEL EXAMEN.**

<b>1 Menciona algunas características somáticas de la población europea.</b>	<b>2 ¿Para qué sirve estudiar la historia etnogenética de las poblaciones?</b>
--	--

<p><b>3 Menciona algunas características somáticas de la población mexicana actual.</b></p>	<p><b>4 ¿Cuál es el costo biológico de las desigualdades sociales?</b></p>
<p><b>¿Cuál es la composición etnogenética de las poblaciones indígenas en México?</b></p>	<p><b>Explica por qué la interacción herencia-ambiente es un concepto cardinal de la antropología física contemporánea.</b></p>
<p><b>¿Por qué es importante estudiar los tipos sanguíneos en la Antropología Física contemporánea?</b></p>	<p><b>Investiga las características biológicas, la ubicación territorial y algunas características culturales de la población afro-mestiza que vive en México. Libro recomendado: Cuijla de Gonzalo Aguirre B.</b></p>

## ACTIVIDAD DE APRENDIZAJE

1. A partir de la siguiente lectura del Lingüista mexicano Leopoldo Valiñas investiga los fenómenos lingüísticos que se presentan en América a partir del contacto con los europeos en el siglo XVI: préstamos lingüísticos, fenómenos de bilingüismo, políticas lingüísticas y situaciones lingüísticas. Contesta el cuestionario anexo a la lectura y entrégalo impreso el día del examen.

## Situación de las lenguas indígenas antes del contacto con los europeos. Leopoldo Valiñas.<sup>2</sup>

Antes de que los europeos llegaran a lo que ahora es México, la diversidad lingüística era mucho mayor. Según algunos estudiosos, alrededor del año 1500 (basándose en las fuentes de los siglos XVI a XVIII y en la geonimia y la antroponimia, los nombres de lugares geográficos y las personas, respectivamente, cuya interpretación es bastante compleja y difícil en cuanto a lo lingüístico) había aproximadamente 200 idiomas, muchos de los cuales se localizaban en las zonas marginales y periféricas de Mesoamérica. Recuérdese que todo número es relativo.

Saber a ciencia cierta (o relativamente cierta) el número y la situación de las lenguas indígenas antes del contacto es una tarea más que difícil. Por un lado tenemos el problema de la denominación. Problema que está relacionado con lo que se nombra: en algunas ocasiones el nombre que se les daba era un gentilicio (por ejemplo, zapoteco, zacateco o guazapares), en otras era un genérico (por ejemplo, el término otomí, chichimeca o popoloca); en otras, el que un determinado grupo (generalmente al que pertenecían los intérpretes) les daban (por ejemplo, naarinuquia, tzotzil o guamar) y en otras los que los europeos les asignaban (generalmente asociados con frases dichas: así, *cahita* era la forma con la que yaquis y mayos decían "no hay"; o el de pames, que reciben su nombre a partir de cómo niegan (*pame* significa "no"). Esto provoca que muchos grupos tengan varios nombres (los huicholes parecen haber sido nombrados *uzares*, *usiliques* y *tecuales*, entre otros) o, el caso contrario, que un nombre designe a varios grupos (de seguro es el caso de cuachichiles y chichimecas). Esta complejidad se refleja mejor en el caso de los grupos norteños: sólo para el actual estado de Coahuila se han registrado 148 nombres: ocanes, papanacas, miopacas, codames, borrados, manosprietas, cholomos, rayados, entre muchos otros.

Aunada a esa pluralidad, los distintos desarrollos sociales coexistentes en los tiempos prehispánicos fueron un factor decisivo para el futuro que esas lenguas tuvieron. Por un lado, en las formas de resistencia: las grandes sociedades estatales (con organizaciones sociales complejas, con un poder central y con los aparatos que ello implica) lograron resistir al cambio "mejor" que los pequeños grupos de cazadores-recolectores (algunos de ellos organizados en un pequeño número de familias) y, por otro, en el grado de diversidad sociolingüística: toda sociedad manifiesta, forzosamente, una diversidad lingüística basada, justamente, en lo social (cada sector tiene su forma particular de hablar e interactuar).

Entre los dos extremos de complejidad social (sociedades estatales y grupos de cazadores-recolectores) se reproducía una amplia gama de tipos organizativos y sociedades. Aunque es fácil comprobar que, independientemente de su nivel social, las relaciones interétnicas fueron mucho muy comunes. Por ello, no se debe descartar la existencia de barrios de otros grupos étnicos en las grandes

---

<sup>2</sup> Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

metrópolis o vecinos a ellas (por ejemplo en México-Tlatelolco o México-Tenochtitlan) o las relaciones entre los pequeños grupos de cazadores-recolectores con algunos centros urbanos menores. Todo esto nos obliga a considerar las diversas situaciones habidas como *necesaria* y *mínimamente* bilingües. Es decir, relaciones sociales en las que se manejaron al menos dos lenguas.

Como ya se ha mencionado, en toda interacción lingüística se reproducen las condiciones sociales. Así, las relaciones de dominación y desigualdad también se materializaron en los contactos lingüísticos. Dicho de otra manera, la dominación social que existió también se reprodujo en lo lingüístico. Muy seguramente fue el caso del náhuatl, del maya, del zapoteco, etcétera (lenguas de algunos de los grupos dominantes).

Resumiendo, antes de la llegada de los europeos a América, además de que el número de lenguas era muy elevado, también lo era el de las situaciones de multilingüismo. De hecho, hoy en día, en las regiones llamadas interétnicas, donde se reúnen dos o más grupos étnicos, esto es bastante común.

## Situación de las lenguas indígenas durante la Colonia

Es bien sabido lo conflictivo y dramático que resultó el encuentro de las culturas de los dos continentes. Entre las guerras, las epidemias y las estrategias colonialistas (como reubicación de poblaciones, imposición de sistemas económicos y políticos, etcétera) el mapa lingüístico americano sufrió fuertes modificaciones. Se han hecho cálculos poblacionales y se afirma que para 1620 la población indígena en la Nueva España descendió hasta el millón de individuos (a pesar de que los cálculos para 1500 varían entre 3 y 22 millones [¡!]). Fue el siglo XVI, como se puede ver, uno de los más críticos, particularmente en términos de población.

Es necesario señalar la actitud que tuvieron la Corona y los grupos dominantes (el clero, los comerciantes, etcétera) durante la Colonia. Para comenzar, la Corona española expidió un variado y contradictorio "paquete" de disposiciones legales referidas a las lenguas de los grupos étnicos. Reglamentos, leyes y ordenanzas que proponían desde la imposición del español como única lengua del reino hasta la del "respeto" a cada una de las lenguas indígenas (pasando por la imposición de alguna de ellas como lengua oficial indígena). Sin embargo, los sujetos jurídicos a esas disposiciones fueron realmente el clero y el Estado, ya que los comerciantes, mineros y demás colonos no solamente ignoraron esas disposiciones sino que, al irse asentando y forzando contactos con grupos o personas indígenas, provocaron fuertes y violentos conflictos lingüísticos que se manifestaron (entre otros fenómenos) en la existencia de diferentes tipos de bilingüismo, llegando, en muchos casos, a la sustitución de la lengua indígena por el español.

Se puede decir que durante la Colonia se enfrentaron, en términos generales, cuatro políticas del lenguaje diferentes (cuatro conjuntos de prácticas lingüísticas sobre la valoración y actitud hacia las lenguas y su uso): **a]** la del clero (que en términos generales parece haber respetado el empleo de las lenguas indígenas); **b]** la del gobierno judicial y militar (cuyo interés hacia las lenguas siempre fue secundario dado que sus principales funciones fueron la administrativa y la punitiva); **c]** la de la llamada sociedad civil colonial (que pensamos como la más decisiva), y **d]** la de cada grupo o comunidad indígena. Los encuentros y conflictos entre estas cuatro políticas determinaron el futuro de muchas de las lenguas indígenas. Podemos resumir este periodo como caracterizado por tres hechos lingüísticos importantes:

**1]** El nacimiento de un nuevo tipo de **bilingüismo** (español-lengua indígena) que a la larga va a tomar el carácter de **sustitutivo** (es decir, va a obligar al reemplazo de una lengua por la otra). Este nuevo

bilingüismo incluso hará aparecer al español como *lingua franca*, como lengua dominante y como lengua de "razón". Dicho de otra manera, con este bilingüismo se reproducen las relaciones de subordinación y dependencia hacia la cultura que emplea el español.

2] A su vez, este bilingüismo (este contacto social) provoca significativas modificaciones lingüísticas en las lenguas involucradas (más en las indígenas que en el español). Las nuevas realidades obligan, en principio, a ser nombradas. Aparecen nuevos conceptos, nuevos valores, nueva organización social y nuevos patrones de medida. Así, circulan términos y conceptos de una lengua a otra (al español pasan términos como *metate*, *zoquete*, *canoa*, *pirecua*, etcétera, y a las lenguas indígenas términos para *vaca*, *chivo*, *dios*, *mayordomo*, *compadre*, *reino*, etcétera).

Un bonito ejemplo de lo anterior lo encontramos en este fragmento del Padre Nuestro hecho en ópata:

Tamo nono tequilcha tequiche cachi  
Amo *nombracki* Nosque amo *reinoche*.

Nótese cómo no habiendo palabra ópata para "reino", en el rezo se emplea el término español; sin embargo, es muy significativo que habiendo palabra para "nombre" se use el término castellano adaptándolo al ópata.

3] Más importante, quizá, fue la instrumentación de una política que tuvo gran repercusión en cuanto al desarrollo de los grupos étnicos (y, por supuesto, de sus lenguas). Nos referimos a lo que puede ser identificado como la "política urbana". El hecho de buscar reutilizar sistemas económicos mesoamericanos (como el del tributo) y la necesidad hispana de controlar a los grupos indígenas obligaron a reemplazar (cuando así fue posible) la organización poblacional (de barrios) indígena pero "mezclada" con aspectos hispanos: villas, pueblos, visitas, etcétera.

Esto es importante señalarlo porque el resultado es la aparición de la *comunidad*. Entendida ésta no como una mera extensión geográfica, sino como el espacio sociogeográfico en el que determinado grupo manifiesta su control social. La comunidad se convierte así en el eje primario de reproducción étnica. Y esto, en términos lingüísticos, significa a su vez el espacio primario de reproducción lingüística. Las lenguas indígenas pasan a tener un dominio espacial y social limitado precisamente por la comunidad. El centro religioso (y en algunas ocasiones el centro económico) va a determinar el alcance de la comunidad. La división política y eclesiástica generada por los españoles va a determinar, insistimos, el surgimiento de un núcleo de reproducción indígena (y a su vez lingüística): la comunidad. Aquí es donde se dan las alianzas sociales, las interacciones y la reproducción étnica. Los grupos étnicos, antes de ser "étnicos", son o pertenecen a determinada comunidad.

Es cierto que hay un conjunto de comunidades coras o triquis o totonacas, pero su desarrollo va tomando características comunales: se evoluciona por comunidad, no por etnia. Esto no quiere decir (no se entienda así) que antes de la llegada de los europeos no había *comunidades*, o que todo grupo étnico se desarrollaba por encima de la comunidad. No. Antes de la llegada de los españoles las unidades sociopolíticas eran diferentes. Creemos que es muy difícil hablar de etnias tal y como ahora se entiende este concepto. Simplemente son realidades distintas. Por ejemplo, los mexicas fueron diferentes a los tlaxcaltecas (pero hablaban la misma lengua). Esto último, en términos actuales, significaría que tanto tlaxcaltecas como mexicas pertenecieron a la misma etnia. Las historias y las culturas nos harían dudar de esa aseveración.

**Actividades de aprendizaje. Contesta las siguientes preguntas y entrégalas impresas el día del examen.**

- 1 ¿Cuántos idiomas se hablaban en México antes de la conquista?
  - 2 Cuáles son las situaciones lingüísticas que se presentaban en México antes de la llegada de los europeos.
  - 3 Explica cuatro políticas lingüísticas que se presentan en el periodo colonial.
  - 4 Explica tres hechos lingüísticos que se presentan en el periodo colonial.
  - 5 ¿Qué significan las palabras Geonimia y Antroponimia?
  - 6 Menciona otros nombres con los que se les conocía a los huicholes
- 

7 ¿Existían fenómenos de bilingüismo en Mesoamérica?

Explicar

---

---

8 Explica qué es un fenómeno sociolingüístico

---

---

9 (            ) En las regiones interétnicas del país se presentan situaciones de:

- A) imposición del idioma dominante
- B) desaparición de lenguas
- C) multilingüismo
- D) monolingüismo.

10 (            ) Qué significa la palabra “pame”

- A) sí
- B) no
- C) no sé
- D) tal vez.

### **ACTIVIDADES DE APRENDIZAJE**

1. Explica los fenómenos de mestizaje cultural, sincretismo cultural que se presentan en América durante el siglo XVI. Analiza cómo repercute en la construcción de las identidades y el proceso de etnogénesis.
2. Investiga procesos de mestizaje biológico y cultural, sincretismo cultural, etnogénesis en algunos grupos étnicos que viven actualmente en México.
3. Elabora mapas mentales por lectura que te permitan sintetizar y jerarquizar la información. Puedes elaborar cuestionarios que te ayuden a precisar algunos conceptos y explicar algunos procesos.

## **Bibliografía**

1. Serrano, Carlos. *“Mestizaje y características físicas de la población mexicana”*. En: Revista Arqueología Mexicana, Enero-febrero 2004.
2. Serrano, Carlos. *“Bioantropología de la población mexicana”* en: Antropología breve de México. Coord. Lourdes Arizpe. México; Academia de la Investigación Científica y CRIM, 1993.
3. Valiñas, Leopoldo. *“Las lenguas indígenas en México: entre la comunidad y la nación.”* En: Antropología Breve de México, Coord. Lourdes Arizpe. México; Academia de la Investigación Científica y CRIM, 1993.
4. Diccionarios de Antropología. Autores varios.
5. Navarrete, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México; UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

## **Unidad II. Dominación y Resistencia Cultural.**

- 1 Dominación cultural
- 2 Fenómenos de resistencia cultural en México
- 3 La migración como fenómeno cultural
- 4 México Nación Pluricultural y las autonomías étnicas

## **Actividades de aprendizaje**

1. Investiga fenómenos de dominación cultural y resistencia cultural en México siglo XVI. La conquista de México no necesariamente implica la destrucción de las identidades étnicas. Investiga el proceso de etnogénesis colonial. Elabora un breve reporte de una cuartilla.
2. Redacta en una cuartilla (argumenta) por qué la migración es un fenómeno cultural: ¿la migración afecta la identidad de las personas y grupos o las fortalece o las reconstituye?
3. Redacta en una cuartilla (argumenta) ¿Por qué es importante reconocer las autonomías étnicas en el México Pluricultural?
4. Investiga fenómenos de resistencia cultural en el México actual. Da algunos ejemplos.

## **Las relaciones interétnicas en México. “El sistema colonial de relaciones interétnicas” Federico Navarrete**

Más allá de las continuidades que hubo entre las identidades étnicas indígenas antes y después de la llegada de los españoles, la conquista española y la imposición del régimen colonial trajeron profundos cambios y dislocaciones en las relaciones interétnicas. En este capítulo analizaremos estas transformaciones y el impacto que tuvieron sobre los diferentes grupos humanos que vivían en lo que hoy es México.

### **La invención de los indios**

El impacto más inmediato y profundo que trajo la dominación española en el terreno de las identidades étnicas indígenas fue la agrupación de todos los habitantes originarios de lo que hoy es México, y de toda América, en una nueva categoría étnica, la de "indios". Este nombre fue aplicado por los españoles a resultas de un equívoco, pues en un primer momento pensaron que habían llegado a la parte extrema de Asia, conocida como las Indias orientales, por lo que llamaron "indios" a todos sus pobladores.

Posteriormente, cuando esta equivocación fue aclarada, el nuevo gentilicio continuó siendo aplicado para los habitantes del nuevo continente que fue llamado las Indias occidentales.

Aplicar la categoría étnica de "indios" a los habitantes de América no era darles únicamente un nombre, sino atribuirles una naturaleza específica definida por los españoles. En un primer momento, por ejemplo, éstos debatieron si los indios eran humanos, pero la Iglesia católica terminó por decretar que sí lo eran. Entonces los indios fueron calificados como "infieles", es decir personas que no conocían ni practicaban la religión católica, que era considerada la única verdadera religión, y que por lo tanto debían ser evangelizadas y convertidas a ella. Esta definición de los indios los convertía además en súbditos de la Corona española, pues el papa Alejandro VII decretó que España tendría derecho a dominar todos los territorios descubiertos con el fin de convertir a sus pobladores al catolicismo. En suma, los indios eran por definición convertibles al catolicismo y dominables por los españoles.

Aunque los españoles reconocieron la humanidad de los indios y su capacidad y obligación de convertirse en católicos como ellos, esto no significa que los reconocieran como iguales. De hecho, diversas concepciones contribuyeron a definir a los indios como inferiores por naturaleza a los españoles, ya fuera porque no habían conocido el cristianismo tanto tiempo como ellos o porque eran "bárbaros" destinados a servir y obedecer a los hombres superiores venidos de Europa.

Otro elemento clave de la definición española del indio era que debía ser una fuente de trabajo, riqueza y servicios para los españoles. Por ello, éstos podían obligar a trabajar a los indios como un pequeño pago a cambio de la religión que habían recibido de ellos y que les permitía salvar sus almas de ir al infierno. Ésta era considerada también la mejor manera de que los indios aprendieran de la civilización y cultura española y así se hicieran menos bárbaros.

En suma, los indios de México, y de toda América, eran una categoría de seres infieles e inferiores que debían ser evangelizados y dominados por los españoles y que debían trabajar para ellos y darles riquezas.

### **Las relaciones interétnicas coloniales**

Como categoría étnica "indio" era inseparable de "español" pues servía para establecer relaciones interétnicas de dominación y explotación entre ellos y para cimentar el dominio de los segundos sobre los primeros. El régimen colonial que establecieron los españoles en la Nueva España, es decir en el territorio que hoy es México, se construyó a partir de esta diferencia.

Para empezar, los españoles establecieron leyes claramente diferentes para ambos grupos. De esta manera la sociedad novohispana quedó dividida en una "república de españoles" y una "república de indios". Las leyes de los indígenas los discriminaban, pues les daban menos privilegios y derechos que los españoles, pero a la vez los protegían, pues reconocían la existencia de sus señoríos locales, su propiedad colectiva sobre la tierra y su autonomía política.

Esta protección era considerada necesaria para garantizar la supervivencia de los indígenas y para facilitar su gobierno, su conversión al catolicismo y la explotación de su trabajo. Como las epidemias de enfermedades venidas de Europa asolaron a los nativos de México y redujeron su población en al menos tres cuartas partes a lo largo del siglo XVI, los españoles tuvieron mucho cuidado de proteger a las comunidades indígenas para evitar la desaparición de los indios, pues sabían que su trabajo era la principal fuente de riqueza para ellos.

Aunque estas medidas sirvieron al interés de los españoles y subordinaron a los indios en un régimen desigual, también contribuyeron a la supervivencia de las comunidades y pueblos indígenas y de su identidad étnica. Así, por ejemplo, las leyes para indios les permitían defender sus tierras y su autonomía, y consecuentemente su identidad étnica, dentro del marco legal del régimen colonial. Esto a su vez fortalecía el dominio español sobre las sociedades indígenas.

Por otro lado, hay que señalar que los españoles no tenían la intención de terminar con las identidades indígenas. En la propia España existían diversos pueblos, o reinos, que hablaban lenguas diferentes (español, catalán, euskera, gallego, mozárabe e incluso durante cien años portugués) y que tenían

identidades étnicas particulares. El gobierno español respetaba estas diferencias pero exigía una adhesión absoluta e incondicional al catolicismo. Esta fue también la política que adoptó en América donde aceptó que los diferentes pueblos indígenas hablaran sus idiomas, y que mantuvieran sus identidades, pero les exigió que se hicieran católicos y que vivieran de acuerdo con la moral y "policía", es decir la forma de vida y el gobierno europeos.

### **Los nuevos grupos en el periodo colonial**

Sin duda la transformación más profunda provocada por la conquista española en el mapa étnico de México fue la llegada a estas tierras de diversos grupos humanos provenientes del Viejo Mundo, así como el surgimiento de nuevas comunidades como producto de la mezcla biológica y cultural entre los indígenas y los inmigrantes.

### **Los españoles y los criollos**

Los propios españoles y sus descendientes fueron el grupo más poderoso e influyente a todo lo largo del periodo colonial. Desde antes de llegar a estas tierras, este grupo se asumió como superior a todos los demás y por ende como llamado a dominarlos y gobernarlos. En el peor de los casos este sentimiento de superioridad se traducían en maltratos, abusos y sobreexplotación de las personas que pertenecían a los grupos "inferiores". En el mejor, se traducían en una actitud paternalista hacia estos grupos que eran vistos como niños a los que había que cuidar, guiar y educar.

El régimen colonial estaba constituido para mantener la supremacía de los españoles y sus descendientes, pues tenían privilegios legales y sociales y eran los únicos que podían ejercer cargos en el gobierno y en la Iglesia. Sin embargo, la barrera entre este grupo y los demás de la sociedad novohispana no era absoluta, pues factores como el linaje, las costumbres y formas de comportamiento eran importantes en su demarcación. Por ello acontecía que mestizos que eran reconocidos como hijos legítimos por sus padres y que se vestían y hablaban como españoles podían incorporarse a ese grupo.

Por otro lado, esta comunidad dominante estaba claramente dividida en dos sectores: los peninsulares, es decir aquellos nacidos en España, y los criollos, que habían nacido en la Nueva España. Como la Corona excluyó a los criollos de los cargos políticos más elevados, existía un sentimiento de confrontación entre ambas agrupaciones. A partir de esta confrontación, los criollos construyeron una identidad étnica nueva que los diferenciaba tanto de los españoles, cuyos privilegios resentían, como de los demás grupos de la sociedad, a los que consideraban inferiores. Esta identidad étnica criolla sería la base de la identidad nacional mexicana, como veremos en el capítulo siguiente.

### **Los africanos**

Otro grupo de gran importancia que llegó a la Nueva España fue el de los esclavos de origen africano. Estos hombres y mujeres eran provenientes de muy diversos grupos humanos en África, hablaban lenguas distintas y tenían culturas e identidades muy diversas; pero fueron unificados, al igual que los indios, bajo una categoría étnica impuesta por los españoles: la de negros esclavos, es decir seres que podían ser vendidos y comprados y obligados a trabajar para sus dueños.

A México vinieron alrededor de cien mil esclavos y llegaron principalmente en los siglos XVI y XVII, cuando la muerte de muchos indígenas por causa de las epidemias provocó la necesidad de importar mano de obra desde África. Sin embargo, a partir de entonces, cuando la población indígena comenzó a recuperarse, la llegada de esclavos se redujo radicalmente. De igual manera, muchos africanos se mezclaron rápidamente con otros grupos humanos y por este medio sus descendientes escaparon a la categoría étnica de negros esclavos. Esto significó que en México el contingente de los negros esclavos se diluyó en la categoría más amplia de las castas.

Mas esto no significa que la presencia africana en México haya sido poco importante. Los africanos trajeron a estas tierras ideas, costumbres, tradiciones y tecnologías que fueron adoptadas por otros grupos

de la Nueva España. Por otro lado, al trabajar como capataces y como arrieros, los africanos sirvieron como intermediarios entre los españoles y los indios y así contribuyeron al intercambio cultural en la Nueva España.

### **Las "castas": mestizos, mulatos y otros**

Desde un principio, los distintos grupos humanos que llegaron a lo que hoy es México se mezclaron biológicamente con los que ya vivían aquí. Esto se debió, en primer lugar, a que los inmigrantes españoles y africanos eran mayoritariamente hombres, por lo que buscaron a las mujeres indígenas. Los hijos de estas uniones, que no siempre fueron matrimonios formales, tuvieron destinos muy distintos. En muchos casos, los vástagos de españoles con indígenas fueron reconocidos como legítimos por sus padres y se unieron al creciente contingente de criollos novohispanos. Tal es el caso, por ejemplo, de Martín Cortés, hijo del conquistador Hernán Cortés y su intérprete Malintzín o Malinche. En otros casos, los hijos de español e india se asimilaban a la comunidad de sus madres y crecieron como indígenas. Sin embargo, algunos hijos de españoles e indias, así como algunos de los hijos de españoles y negras, o negros e indias, no fueron incorporados a los grupos español o indio y terminaron por constituir un tercer grupo, o más bien una colección de grupos, de origen mezclado conocidos como "castas".

Las castas conformaron un grupo aparte en la estructura colonial, pues no eran ni españoles, ni indios, ni negros esclavos, y no tenían un papel claramente definido en las relaciones interétnicas. Así por ejemplo, tenían que pagar tributo como los indios, pero no tenían los mismos derechos legales que ellos. Por esta razón, las castas gravitaron hacia las grandes ciudades, las minas, las haciendas y el comercio; pues en estos ámbitos podían vivir al margen de los grupos constituidos.

Debe destacarse que lo que definía estas castas, como lo que define a los mestizos en el México actual, no era el hecho biológico de ser hijos de padres de distintos grupos humanos, sino su identidad cultural y étnica diferente.

### **Cambios sociales y adaptaciones culturales en las sociedades indígenas**

El impacto del régimen colonial español sobre las sociedades indígenas fue muy diferente en las distintas regiones del país y también fueron muy distintas las formas en que estas sociedades reaccionaron ante él. Estas diferencias dependieron de varios factores claves, como la mayor o menor presencia de españoles y castas en cada región y su cercanía o lejanía con los indígenas, las formas de explotación económica a las que fueron sometidos los indígenas, y las formas en que éstos colaboraron con el régimen colonial o se opusieron a él.

En el México central, por ejemplo, se establecieron desde el siglo XVI un gran número de españoles y castas que interactuaron de manera constante y cotidiana con los indígenas que vivían en la región, por medio del trabajo forzado, del comercio y del gobierno y la religión. Así se estableció una relación de mutua dependencia entre ambos grupos: los españoles requerían del trabajo indio para sostener sus ciudades y sus haciendas, y los indios necesitaban trabajar para los españoles para ganar dinero y comprar sus alimentos y productos. Como resultado, los españoles se familiarizaron con las culturas indígenas, y viceversa; y hubo muchas transferencias de ideas, costumbres, productos y tecnologías de unos a otros. Por eso, las culturas indígenas de esta región se transformaron de manera muy profunda, adoptando muchos elementos españoles.

Todo esto significó que en el centro de México, la distinción entre indígenas y españoles se hizo menos tajante que en las otras regiones del país. Por ello, la identidad étnica de los indígenas se centró en sus comunidades y en la defensa de sus tierras. Así, las pequeñas comunidades muchas veces veían a los otros pueblos indígenas que competían con ellas por la tierra y el agua como sus enemigos o rivales, y a las autoridades españolas como sus aliados. Esto produjo una atomización de la identidad étnica indígena que quedó reducida a un nivel puramente comunitario.

Por otro lado, en el centro de México, crecieron rápidamente las castas, mestizos, negros y mulatos, que habitaron en las grandes ciudades, donde tomaron elementos culturales de los españoles y los indígenas. En las otras regiones de Mesoamérica, como Yucatán, Oaxaca y Chiapas, la situación fue muy diferente. Para empezar, menos españoles y castas se establecieron en estas regiones y por ello hubo un menor contacto intercultural con los indígenas de la región. Por otro lado, tampoco surgió una relación de mutua necesidad entre los indígenas y los españoles, pues los primeros siguieron produciendo sus propios alimentos para sobrevivir de manera autónoma. Por ello, fue necesario obligarlos a trabajar para los españoles e incluso a comprar sus productos contra su voluntad. En este sentido, el régimen de explotación colonial fue mucho más violento que en el centro de México.

Paradójicamente, la violencia misma de la forma de explotación y la continuidad del trabajo forzado fortalecieron la identidad étnica de las sociedades indígenas. En primer lugar, el trabajo forzado se organizaba alrededor de las propias comunidades indígenas, de modo que fortalecía su cohesión interna y el poder de sus gobernantes. Por otro lado, la explotación española era tan arbitraria y descarada que los indígenas la rechazaron de manera tajante y clara. Esto ayudó a que reforzaran una identidad común, en cuanto indígenas víctimas de esta explotación, y que se diferenciaron tajantemente de sus explotadores. Este sentido de identidad étnica indígena, y el menor contacto con los españoles, significó que los pobladores de estas regiones no adoptaran tantos elementos culturales españoles como los del centro de México, con la excepción de la religión católica. Se manifestó también una constante resistencia al dominio colonial que en algunos casos llegó a tomar la forma de grandes rebeliones.

### **El norte, una región de fusión étnica**

Las relaciones interétnicas en el norte de México fueron muy distintas a las que se establecieron en la zona mesoamericana. Como hemos visto en esta zona, la población indígena nativa era mucho menor y tenía una forma de vida y una organización social muy diferentes, por lo que no estaba acostumbrada a las formas de dominación y de trabajo a las que estaban habituados los indígenas mesoamericanos. Por ello los indígenas de esta zona presentaron una resistencia mucho más violenta a la colonización española. Como resultado de las cruentas guerras con los españoles y los colonizadores mexicanos, desde la llamada "guerra chichimeca" del siglo xvi hasta las campañas contra los apaches y los yaquis en el siglo xix, muchos de los indígenas nativos fueron exterminados. Otros más fueron sometidos por misioneros católicos que los forzaron a abandonar su vida tradicional de cazadores y recolectores y a convertirse en agricultores. En muchos casos, esta transformación también resultó en el exterminio de los indígenas, pero en otros, como el de los yaquis y los tarahumaras, les permitió sobrevivir y mantener su identidad étnica. Debido a estas características, los colonizadores españoles no pudieron explotar el trabajo de los indígenas de esta región y tuvieron que llevar consigo a indígenas mesoamericanos y esclavos negros. La falta de una fuerza de trabajo explotable, así como el hecho de que el norte era una región vastísima y desértica, implicó que el avance español en esa región fuera muy lento, y que la colonización de las zonas más remotas no terminara sino hasta finales del siglo xix. De este vasto territorio, los españoles colonizaron principalmente las zonas donde encontraron minerales preciosos, como Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato y las ciudades mineras se convirtieron en enclaves coloniales, rodeados por extensas zonas no colonizadas.

La vida en las regiones mineras era muy diferente de la vida en el sur de México. En primer lugar, eran pobladas por una gran variedad de grupos diferentes españoles y criollos, mestizos, negros y mulatos; y también por muchos indígenas venidos de Mesoamérica. La convivencia entre estos grupos era muy estrecha, pues todos se dedicaban a las mismas actividades, la minería y la producción de insumos para ella, como alimentos y carbón. Igualmente todos ellos se encontraban lejos de sus sociedades originales, por lo que sus identidades étnicas eran menos fuertes. El resultado fue que en estos enclaves mineros se generalizó rápidamente la lengua española y se creó una cultura que combinaba elementos de los diferentes grupos, así como nuevas identidades étnicas. Sólo algunas comunidades de indígenas

mesoamericanas que ayudaron a colonizar el norte, como los tlaxcaltecas en Coahuila, mantuvieron un fuerte sentido de su identidad étnica anterior.

### **Las regiones de resistencia**

Es muy importante señalar que no todas las sociedades indígenas fueron sometidas rápidamente por los españoles. En Mesoamérica hubo grupos que defendieron su independencia durante varios siglos. Estos grupos vivían en zonas de difícil acceso para los españoles, como los huicholes y coras de la sierra del Gran Nayar, entre lo que hoy son los estados de Nayarit, Jalisco y Zacatecas, los mixes de la sierra Mixe, en Oaxaca, o los mayas de las regiones selváticas de Chiapas, Yucatán y Tabasco.

Estas regiones eran remotas y poco importantes y la rebeldía de estos grupos indígenas no amenazó nunca el dominio español sobre el resto de los pobladores de estas tierras. Sin embargo, su importancia es mayor desde un punto de vista cultural y étnico, pues los indígenas de estas zonas tuvieron mayor libertad para crear nuevas culturas y nuevas identidades, tomando elementos de su milenaria tradición y combinándolos con las culturas europea y africana. Estos procesos de etnogénesis, construidos en la resistencia contra el dominio colonial, fueron muy exitosos y las identidades étnicas que generaron han sobrevivido hasta nuestros días, pues las culturas huichola, cora, maya y mixe son de las más reconocibles entre las culturas indígenas de la actualidad.

### **La etnogénesis colonial**

Este breve panorama de las diferentes reacciones de las sociedades indígenas a la dominación española muestra que no fueron víctimas pasivas frente a esa dominación. Ya fuera que se aliaron con los conquistadores y luego colaboraran activamente con su régimen y adoptaran de manera voluntaria muchos aspectos de la cultura europea, como hicieron los nahuas del centro de México, o que se resistieran activamente a su dominación por medio de las armas, como hicieron los mixes, los mayas y los huicholes, o que adoptaran una posición intermedia entre estas dos opciones, resistiendo al régimen en algunos aspectos y colaborando con él en otros, como hicieron muchos otros grupos, para sobrevivir bajo el régimen colonial los indígenas tuvieron que cambiar su cultura, redefinir su identidad étnica y repensar todo su mundo.

Esta adaptación fue un proceso de etnogénesis, es decir, de creación de nuevas identidades étnicas que no puede reducirse ni a una simple continuidad con el pasado prehispánico ni a un rompimiento irreversible con él.

Nuestra historia nacionalista ha visto la etnogénesis indígena colonial como una derrota y como la pérdida lamentable de la auténtica cultura indígena, que era la prehispánica. Según esta visión, todos los indios fueron derrotados por la conquista española y luego los españoles destruyeron la gran tradición cultural mesoamericana, pues derrocaron a los gobernantes, quemaron los templos y los libros e impusieron su nuevo poder y su nueva religión. Por otro lado, las epidemias diezmaron a las sociedades indígenas y las debilitaron cultural y políticamente de una manera irreversible. Por ello, la cultura y la identidad de los pueblos indígenas bajo la colonia española y después no fueron sino un pálido y disminuido reflejo de los esplendores que habían alcanzado en tiempos prehispánicos.

Esta posición tiene algo de verdad pues la colonización española destruyó los grandes estados mesoamericanos y parte de la cultura de las élites que los gobernaban; además de que las epidemias tuvieron un impacto muy grave sobre las sociedades indígenas. Sin embargo, hay que tener presente que las culturas indígenas eran más ricas y

más amplias que la culturas de las élites y que muchas sociedades indígenas lograron preservar elementos sociales, económicos y culturales que les permitieron mantener y redefinir su identidad étnica. Por ello, nuestra visión de la etnogénesis colonial puede ser muy distinta si comprendemos los cambios que experimentaron los grupos indígenas durante el periodo colonial no como una pérdida en relación con el periodo anterior, sino como un proceso creativo y original con el que respondieron a la época y las condiciones muy diferentes en que les tocó vivir. En efecto, aun bajo las difíciles condiciones coloniales de explotación, persecución religiosa y colapso demográfico, las sociedades indígenas lograron reinventarse, tomando elementos de su propia tradición y elementos de origen europeo y africano para construir sus nuevas identidades étnicas y culturales. En suma, fueron capaces de aprender, de cambiar y de adaptarse, cualidades que nosotros apreciamos en nuestra propia cultura y que debemos apreciar en las culturas indígenas, una vez que abandonemos el prejuicio de que ellos no deben cambiar como nosotros y en cambio deben permanecer fieles a su autenticidad o morir.

Por otro lado, hay que señalar que los indígenas no fueron el único grupo humano que experimentó procesos de etnogénesis en el periodo colonial. También los criollos y las castas tuvieron que definir nuevas identidades étnicas, que igualmente combinaron elementos indígenas con elementos europeos y africanos.

### **El sistema colonial, pluralidad y jerarquía**

Como resultado de los procesos de etnogénesis de indígenas, castas y criollos, la pluralidad étnica y cultural de lo que hoy es México aumentó bajo el régimen colonial. Los gobernantes españoles no intentaron suprimir las diferencias entre los grupos étnicos sino que las utilizaron para cimentar su poder. En efecto, la Corona pactaba individualmente con cada uno de los grupos que gobernaba y a cada uno le daba un trato diferenciado. Al mismo tiempo, servía como mediadora entre ellos, apoyando por ejemplo a los indios contra los criollos que les querían quitar sus tierras. De esta manera impedía que ninguno de los grupos que gobernaba ganara demasiado poder. Se puede decir que la Corona utilizaba una política de "divide y vencerás" y que por ello le convenía mantener las diferencias étnicas entre sus súbditos.

Por otro lado, según las concepciones políticas europeas de la época, toda sociedad humana debía estar dividida en grupos diferentes y ordenados jerárquicamente. El lugar de cada grupo en esta jerarquía era definido por factores como la pureza de sangre, la antigüedad de su cristianismo, sus costumbres, su forma de vestir y su color de piel. Según esta visión jerárquica los españoles nacidos en España debían ocupar siempre el lugar más alto, y los indios y los negros el más bajo, pues sus características culturales y humanas los condenaban a ello.

Este régimen jerárquico era rígido y claramente definido, de modo que en teoría todas las personas debían conocer su lugar en él y aceptar las obligaciones y los privilegios que les correspondían. En la práctica, la jerarquía de grupos étnicos en México era un poco más flexible, pues los individuos podían pasar de un grupo a otro y las comunidades podían obtener concesiones y defender sus privilegios por medio del sistema legal e incluso por medio de rebeliones. Esta relativa flexibilidad, sin embargo, confirmaba la autoridad de la Corona y la validez del sistema jerárquico en su conjunto.

Desde nuestra perspectiva moderna, el sistema colonial y el mapa étnico que construyó nos parecen profundamente injustos pues van en contra de nuestro sentido de la igualdad. Por lo anterior, la historia oficial mexicana ha condenado siempre la opresión y la discriminación en la colonia, particularmente contra los indios. Sin embargo, hay que matizar esta condena con dos señalamientos. El primero es que el régimen colonial daba a los indios herramientas legales y políticas para defender a sus comunidades y sus identidades étnicas y que esto contribuyó a la supervivencia y redefinición de las identidades indígenas. El segundo es que muchos de los elementos desiguales del sistema colonial de relaciones interétnicas, como la supuesta superioridad de los grupos blancos o de cultura occidental, han sobrevivido hasta el presente y siguen siendo claves en el mapa étnico del México actual.

**Actividad de aprendizaje: Contesta las siguientes preguntas y entrega la ficha impresa el día del examen.**

<b>1. ¿Para qué les sirvió a los españoles inventar la categoría étnica de “indio”</b>	<b>2. Explica algunas características de las relaciones interétnicas coloniales.</b>
<b>3. Explica algunas aportaciones de los africanos al proceso de mestizaje colonial.</b>	<b>4. Comenta algunos cambios y adaptaciones culturales en las sociedades indígenas durante este periodo.</b>
<b>5. ¿Cómo se dio la colonización al norte de mesoamérica?</b>	<b>6 ¿Por qué y cómo se presentan movimientos de resistencia cultural en el periodo colonial?</b>
<b>7. Explica el fenómeno de etnogénesis colonial.</b>	<b>8. Coloca una imagen relacionada con los temas tratados.</b>

# **Mestizos e indios en el México contemporáneo**

## **Mestizos contra indios: el México que conocemos**

“En México hay 90 por ciento de mestizos y 10 por ciento de indígenas”. Esta afirmación, repetida hasta el cansancio en los medios de comunicación y en las conversaciones particulares, en las estadísticas gubernamentales y en los libros especializados, se ha convertido en una verdad aceptada sin mayor cuestionamiento por casi todos los mexicanos.

La división entre una "mayoría" mestiza y una "minoría" indígena define los mapas geográfico, social, político, económico y étnico con los que concebimos la realidad de México y de la población que habita en él.

## **El mapa de los pueblos indígenas de México**

Según el mapa geográfico, la población indígena se concentra tradicionalmente en regiones particulares de nuestro país, principalmente en las zonas centro y sur, que son generalmente, las más montañosas, las más remotas, las más empobrecidas, las más rurales, y las que menos acceso tienen a los servicios gubernamentales. Según esta visión, las regiones indígenas no son remotas y aisladas por casualidad, sino porque se trata de lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamó "regiones de refugio", zonas donde la población indígena se refugió para escapar de la dominación ejercida por los grupos blancos o mestizos del México colonia! o independiente. Por ello, el aislamiento geográfico de los indios es interpretado como resultado de su aislamiento histórico, de su negativa a incorporarse a la sociedad dominante.

El mapa social nos muestra, por un lado, a 90 millones de personas que hablan español, que definen su identidad en primer lugar como ciudadanos mexicanos, que tienen una cultura occidental y moderna, y por el otro a 10 millones que hablan alguna de más de 60 diferentes lenguas indígenas, que definen su identidad en primer lugar como miembros de su comunidad local y de su grupo étnico, y que tienen una cultura indígena y tradicional, es decir contraria a la moderna. Esta diferencia lingüística, cultural y social suele ser explicada como -resultado de la resistencia indígena, de la capacidad que han tenido los indígenas para defender sus tradiciones y sus formas de vida y para oponerse a las diferentes fuerzas externas que han buscado su sometimiento, eliminación o integración al resto de la sociedad mexicana. Algunos pensadores, como Guillermo Bonfil, han celebrado esta capacidad de resistencia de las sociedades indígenas como

la defensa de la verdadera esencia de la nación. Sin embargo, muchos otros autores, como Manuel Gamio y el propio Aguirre Beltrán, han considerado que la división entre mestizos e indígenas es dañina para México y han propugnado la unificación social y cultural de todos los mexicanos dentro del grupo mestizo, es decir han propuesto que los indios deben abandonar su cultura indígena.

En el mapa económico encontramos que los 10 millones de indígenas son en general más pobres, están menos educados, son menos sanos y están peor alimentados que los mestizos. De hecho en el pensamiento de muchos sociólogos, y de muchos funcionarios del gobierno, la palabra "indio" se ha hecho virtualmente sinónimo de "pobre" y de "marginado". La marginación social y económica de los indígenas es explicada de diversas maneras. Los que defienden la integración de los indios al México mestizo, consideran que por vivir aislados en el campo y por tener una cultura tradicional los indígenas son reacios a las innovaciones y los avances que aceptan los mexicanos mestizos y por ello no han gozado de los beneficios del progreso del país. Otros autores, en cambio, atribuyen la marginación indígena a la incapacidad del Estado y la sociedad mexicanas de llevar a sus "hermanos" indígenas los adelantos y ventajas de los que gozan los mestizos, ya sea por indiferencia, o por racismo contra ellos.

En suma, de acuerdo con estos mapas que dividen el México mestizo del México indio, nuestra nación está dividida en dos grandes grupos, esencialmente diferentes, con valores y expectativas distintos y con formas de vida igualmente contrastantes. Los mexicanos podemos ser mestizos o ser indígenas y esta disyuntiva define nuestra identidad como personas y como miembros de nuestra sociedad.

### **La historia detrás del mapa**

Este mapa de las divisiones étnicas y sociales de México se sustenta, a su vez, en una historia del pasado nacional que nos cuenta cómo es que hemos llegado a la situación actual, una historia que hemos escuchado en las escuelas y leído en los libros de texto y que se repite incesantemente en los medios de comunicación y en los debates sobre la realidad étnica de nuestro país.

Según esta historia, México fue un país indígena a todo lo largo de su historia prehispánica hasta la conquista española. En ese periodo, los indígenas se rigieron a sí mismos y desarrollaron una civilización avanzada y original. Los aztecas fueron la culminación de esta larga historia independiente de México y la cumbre de las realizaciones culturales de la civilización indígena. Las grandes civilizaciones prehispánicas son el origen de la nación mexicana y a la fecha deben enorgullecemos a todos.

Con la llegada de los españoles y la conquista de los aztecas en 1521, se inició un periodo radicalmente diferente en la historia de México. Los indígenas fueron derrotados y sometidos a la dominación española y se convirtieron en un grupo marginado, explotado y relegado. La explotación económica, la imposición del catolicismo y las epidemias que asolaron a la población indígena destruyeron la civilización prehispánica, de manera que las culturas indígenas coloniales se convirtieron en meros vestigios degradados de las glorias de sus antepasados.

Al mismo tiempo, llegaron a nuestro territorio mujeres y hombres, así como animales, plantas y productos, de origen europeo y africano que modificaron irreversiblemente todos los aspectos de la realidad nacional.

Como resultado de la mezcla entre las mujeres indígenas y los hombres españoles surgió un nuevo grupo racial, los mestizos, que se convertirían en el centro de la nueva sociedad mexicana.

Sin embargo, el régimen colonial se caracterizó por marcar diferencias insalvables entre los diferentes grupos étnicos, favoreciendo a los españoles, y discriminando a los criollos, es decir los hijos de españoles nacidos en México', a los indios y a los mestizos.

Esta historia patria continúa contando que la independencia de 1810 y la consolidación de México como nación independiente a lo largo del siglo xix significaron la recuperación de la soberanía nacional perdida por la conquista. Igualmente los nuevos gobiernos independientes instauraron la igualdad, terminando de manera definitiva con las leyes y prácticas que discriminaban a los distintos grupos étnicos.

Con la Independencia, los mestizos emergieron como el nuevo grupo dominante de la nación y se convirtieron en la encarnación de la identidad mexicana. Por su origen dual, los mestizos encarnaban todas las virtudes de México: por su raíz indígena eran orgullosos herederos de la milenaria tradición cultural indígena prehispánica, mientras que su raíz española los hacía partícipes de la cultura occidental y por ende de la modernidad en la que México debía participar. Por ello los mestizos tuvieron la capacidad de integrar a los demás grupos humanos del país en un proceso que ha sido conocido como "mestizaje" en el que tanto los indígenas como los criollos, así como los inmigrantes extranjeros, debían renunciar a sus identidades particulares para asumir la identidad mestiza propia de todos los mexicanos. Al mestizarse, los indígenas no traicionaron su tradición cultural, pues los mestizos eran descendientes de la milenaria cultura prehispánica, sino que en realidad adoptaron una cultura moderna y progresista, y dejaron de lado la cultura degradada por la colonización española que practicaban en ese momento. Igualmente, al incorporarse a la nación mestiza, los grupos de origen europeo tampoco traicionaron su cultura, pues los mestizos eran las virtudes de México: por su raíz indígena eran orgullosos herederos de la milenaria tradición cultural indígena prehispánica, mientras que su raíz española los hacía partícipes de la cultura occidental y por ende de la modernidad en la que México debía participar.

Por ello los mestizos tuvieron la capacidad de integrar a los demás grupos humanos del país en un proceso que ha sido conocido como "mestizaje" en el que tanto los indígenas como los criollos, así como los inmigrantes extranjeros, debían renunciar a sus identidades particulares para asumir la identidad mestiza propia de todos los mexicanos. Al mestizarse, los indígenas no traicionaron su tradición cultural, pues los mestizos eran descendientes de la milenaria cultura prehispánica, sino que en realidad adoptaron una cultura moderna y progresista, y dejaron de lado la cultura degradada por la colonización española que practicaban en ese momento. Igualmente, al incorporarse a la nación mestiza, los grupos de origen europeo tampoco traicionaron su cultura, pues los mestizos eran también occidentales, sino que enriquecieron su identidad con las profundas raíces indígenas de la nación.

La historia oficial nos cuenta que la sociedad mexicana experimentó un exitoso proceso de mestizaje en los siglos xix y xx en el que la mayoría de los indígenas y grupos europeos fueron convencidos de abandonar su caduca identidad y su atrasada cultura para adoptar la moderna identidad mestiza. Así fue como México, a diferencia de las demás naciones americanas, ni exterminó, ni discriminó, ni segregó a sus grupos indígenas, sino que los integró de manera voluntaria y pacífica a la cultura nacional.

Como veremos a lo largo de este libro, esta historia patria, u oficial, no es enteramente falsa, pues describe muchos de los procesos y realidades que han vivido los diferentes grupos humanos en nuestro país, sean indígenas, mestizos o criollos; pero tampoco es enteramente verdadera, pues la historia de las relaciones interétnicas en nuestro país ha sido mucho más compleja y contradictoria que lo que ella propone.

## **El "problema indígena"**

La conclusión lógica de esta historia es que los mexicanos que aún se consideran indígenas en el presente no son más que una minoría recalcitrante que se ha negado a incorporarse al México mestizo. Por ello, la continuada existencia de los indígenas es vista como resultado de una falla de los mexicanos, ya sea del racismo de los mestizos y de la manera en que han marginado a los indios, o de la incapacidad de los propios indios para modernizarse y progresar. Por ello, la existencia de 10 millones de mexicanos que todavía son distintos de todos los demás es concebida como el "problema indígena", pues es vista como un reto y un desafío que la nación debe resolver.

Respecto a cómo lograr esto existen, desde luego, posiciones muy encontradas e incluso incompatibles. Algunos piensan que tanto el Estado como la sociedad mexicana deben hacer todo lo posible por integrar a los indígenas que todavía hay en México a la mayoría mestiza, pues ésta es la única manera de que ellos progresen y de que la nación pueda también superar las divisiones que la debilitan y le impiden avanzar.

Otros, en contraste, defienden ía particularidad cultural de los indígenas, pues la consideran la supervivencia de la milenaria y admirable civilización prehispánica. Así que, lejos de hacer desaparecer a las culturas indígenas, los mexicanos debemos reconocer su valor y ayudarlas a sobrevivir y prosperar. Para que esto se logre. México debe ser definido como una nación multicultural y pluriétnica en la que los indígenas ocupen un lugar equivalente al que tienen los mestizos.

Éstos han sido, a grandes rasgos, los términos en que se ha discutido el "problema indígena" en las últimas décadas. La distinción entre mestizos e indígenas ha definido las políticas del gobierno hacia los indígenas e incluso el conocimiento que tenemos sobre ambos grupos, pues mientras la sociología, la economía y la historia se han dedicado a estudiar a los mestizos, la antropología, la arqueología y la etnohistoria han estudiado a los indígenas. Hasta los años setenta, las posiciones que proponían la integración definitiva de los indios al grupo mestizo eran generalmente aceptadas, tanto en el gobierno como en la sociedad mestiza, e incluso entre la mayoría de los antropólogos dedicados a estudiar a las sociedades indígenas.

Sin embargo, en los últimos 30 años, esta situación ha cambiado radicalmente porque los grupos y organizaciones indígenas han comenzado a hacer oír sus voces y han emprendido una vigorosa

defensa de su identidad y sus culturas. Estas voces indígenas, en su mayoría, no desean la integración a los mestizos, sino el reconocimiento y respeto a sus diferencias culturales.

En los últimos 10 años, a partir de la insurrección zapatista de 1994, el debate sobre las relaciones entre indígenas y mestizos en México se ha hecho más urgente y más acalorado y se han realizado negociaciones y reformas legales para intentar resolverlo. Desafortunadamente, estos intentos de solución no han prosperado, en buena parte porque no se han alterado realmente los términos del propio debate y casi todos los mexicanos seguimos considerando como verdaderos los mapas étnicos y culturales que dividen tajantemente a los indios de los mestizos.

No obstante, para pensar de una nueva forma y poder así modificar las relaciones entre los diferentes grupos humanos que conviven en nuestro país es indispensable cuestionar los términos de esta división étnica y encontrar nuevos mapas para pensar la pluralidad cultural de nuestro país.

El propósito de este libro es precisamente hacer una crítica sistemática de los mapas que hemos discutido hasta ahora, tanto desde una perspectiva histórica como de una contemporánea. En lo que resta de este primer capítulo plantearé algunas de las principales críticas que se le pueden hacer a estos mapas desde el presente y en los siguientes capítulos presentaré una historia diferente de las relaciones interétnicas en nuestro país y del surgimiento de la distinción entre mestizos e indios. Para concluir volveré al presente y presentaré un mapa alternativo de la realidad cultural y étnica de nuestro país.

### **El falso dilema de la autenticidad indígena contra la modernidad mestiza**

La primera objeción que se puede hacer a la distinción que establecemos comúnmente entre indios y mestizos es la manera en que vuelve absolutas e inmutables las características culturales de cada uno de estos grupos.

De acuerdo con esta concepción los indios y su cultura pertenecen al pasado. Sus glorias mayores datan del periodo prehispánico, cuando se construyeron las pirámides y se realizaron las obras de arte de las que los mexicanos de hoy nos sentimos tan orgullosos, y en cambio la cultura que practican ahora es, en el mejor de los casos, una pálida supervivencia arduamente defendida de esa antigua gloria.

Por ello, al acercarse a las culturas indígenas actuales, la mayoría de los estudiosos y los observadores buscan los elementos que más se parecen a los que conocemos de la cultura prehispánica y los distinguen de los que se parecen a la cultura occidental. Los primeros se consideran "genuinamente indios" y los segundos se ven como impuestos por la colonización europea y por lo tanto como menos auténticos y menos valiosos.

Esta visión coloca a las culturas indígenas fuera de la historia, pues ve los cambios que inevitablemente han experimentado en los últimos quinientos años desde la llegada de los europeos como negativos y como una pérdida de su autenticidad. Así, niega a las culturas indígenas la posibilidad de cambiar sin perder su identidad y por ello las priva de un futuro propio. En suma, concibe a los grupos indígenas como sobrevivencias del pasado que deben ser

valoradas y cuidadas casi como piezas de museo, y no como seres históricos que han sido capaces de transformar su cultura y su sociedad.

Por otro lado, esta concepción presenta una imagen igualmente simplificada de los mestizos pues reduce la riqueza y pluralidad de sus culturas a una sola característica, la modernidad. Según la ideología del mestizaje, los mestizos deben estar orgullosos de su pasado indígena, pero en el presente deben hacer suya la cultura de la modernidad para así poder progresar.

De acuerdo con esta visión, entonces, los indígenas son los custodios de una tradición que pertenece al pasado y que no tiene futuro, y los mestizos son los custodios de una modernidad que pertenece al futuro y que debe dejar atrás el pasado, glorificándolo en museos y libros, pero no viviendo de acuerdo con él. Escindidos en este falso dilema entre tradición y modernidad, pareciera que los mexicanos en general no podemos encontrar una manera de buscar nuestro futuro sin negar nuestro pasado, ni de decidir cómo queremos combinar la tradición y la modernidad.

### **¿Existen los mestizos?**

Los problemas de la división entre mestizos e indios se hacen más evidentes cuando examinamos cada una de estas categorías con detenimiento y descubrimos que más allá de estas imágenes simplistas no reflejan la complejidad de los grupos humanos a los que pretenden describir.

En primer lugar, hay que señalar que los "mestizos" que supuestamente conforman la mayoría de los mexicanos, están en realidad divididos en muchos grupos diferentes e incluso opuestos entre sí. Estos grupos se diferencian en primer lugar por su origen étnico, pues los hay descendientes de indígenas y descendientes de europeos, descendientes de africanos e inmigrantes venidos a nuestro país de lugares tan diversos como China, Japón, Líbano y Turquía. Igualmente los mestizos difieren entre sí por sus creencias religiosas, pues los hay católicos, protestantes, judíos, musulmanes y ateos. Lo mismo se puede decir de su cultura, pues hay quienes habitan en el campo y tienen una forma de vida tradicional, de hecho similar a la de muchos indígenas, y hay quienes viven en grandes ciudades y tienen una cultura cosmopolita. También, hay diferencias de cultura a nivel regional, pues no es lo mismo un mestizo de Monterrey que uno de Chiapas o que uno que vive en los Estados Unidos. Finalmente, los mestizos mexicanos están profundamente divididos entre ellos por su nivel de vida y su clase social, pues la mayoría viven en condiciones de pobreza y privación mientras que una élite privilegiada goza de ilimitadas riquezas y abundancia.

Además, como veremos al final de este libro, los mestizos mexicanos están divididos por un profundo racismo, en el que los grupos más blancos, más ricos y con una cultura más occidental discriminan y desprecian a los grupos de piel más oscura, menor riqueza y una cultura más tradicional. Este racismo social se manifiesta en los medios de comunicación masiva y en la vida cotidiana y es un reflejo perverso de la profunda desigualdad que divide al México mestizo.

Desde finales del siglo xix hasta finales del siglo xx las profundas divisiones entre los mestizos fueron disimuladas por la ideología nacionalista del mestizaje, que planteaba una definición única y coherente de su identidad, que es la que hemos discutido antes. Esta definición nunca

reflejó la realidad cultural de todos los grupos mestizos pero gozó de una aceptación más o menos general pues fue promovida incesantemente por el gobierno y por los intelectuales cercanos a él, como Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*. Sin embargo, en las últimas décadas esta visión unitaria de la identidad mestiza ha entrado en crisis, pues ha sido claramente rebasada por la pluralidad de la sociedad mexicana, y muchos de los diferentes grupos sociales que viven en nuestro país, y más allá de sus fronteras, no se identifican ya con la imagen tradicional de los mestizos.

Para concluir de momento con esta discusión, se puede proponer que en la actualidad el principal elemento que unifica a los muy diversos grupos de mestizos es la diferencia que sienten con los indígenas. De esta manera, los mestizos de México aplican a los indios el mismo racismo que practican entre ellos mismos, pues así como las élites mestizas desprecian a las masas mestizas porque se consideran más modernas, más blancas y superiores a ellas, los mestizos en su conjunto se consideran más modernos, más blancos y superiores que los indios.

### **Los indígenas más allá de la etiqueta de indios**

Al igual que los mestizos, los indios tampoco constituyen un grupo único y homogéneo. Las sociedades indígenas que viven en México han sido siempre muchas y muy distintas entre sí. En el momento de la llegada de los europeos a estas tierras se hablaban varios cientos de lenguas diferentes y había sociedades que vivían en grandes ciudades y tenían gobiernos constituidos; y otras que vivían como bandas de cazadores-recolectores que cambiaban continuamente de lugar de residencia. Además los habitantes de estos territorios, como veremos más abajo, se consideraban distintos unos de otros y defendían su independencia y autonomía frente a los demás.

La etiqueta de "indios" fue impuesta a todos estos grupos por los españoles, que los veían como parecidos entre sí por su origen geográfico americano y por el hecho de que no eran ni católicos ni europeos, lo que justificaba su dominación y su explotación. Por ello, la categoría étnica de indio ha tenido casi siempre un contenido negativo, pues ha servido para segregar y marginar.

Sin aplicar esa categoría, se podría decir que las sociedades indígenas de México son unificadas por su raigambre en la cultura prehispánica. Por ello, Guillermo Bonfil ha llamado a las culturas indígenas el "México profundo", pues según él son herederas de la civilización prehispánica y reflejan la auténtica identidad cultural de nuestro país.

Sin embargo esta afirmación también se puede cuestionar por varias razones. En primer lugar, hay que señalar que al definir a las culturas indígenas por su pasado, se está confirmando la visión simplificadora que criticamos más arriba. En segundo lugar, muchos aspectos importantes de las culturas indígenas actuales no son de origen prehispánico, sino de origen europeo, o han sido producto de la creación cultural de los hombres y mujeres indígenas posteriores a la conquista. Por ello, al privilegiar la raigambre prehispánica se presenta una visión parcial y sesgada de su riqueza cultural. Esto no quiere decir, sin embargo, que los indígenas de hoy no sean auténticos, porque sus culturas han cambiado desde hace 500 años. Significa que su forma de ser indígenas hoy no es igual a lo que era en tiempos prehispánicos y la

legitimidad de la identidad indígena de hoy no radica en su continuidad con ese pasado prehispánico.

En efecto, la realidad económica, social y cultural que viven las culturas indígenas el día de hoy ya no puede explicarse por una referencia a la cultura prehispánica. Hasta hace unas décadas la mayoría de los indígenas mexicanos vivían todavía una forma de vida tradicional muy parecida a la de sus antepasados, hablaban sus lenguas nativas, se dedicaban a la agricultura y se organizaban en comunidades muy fuertes que definían su identidad y su cultura. Sin embargo, como veremos al final de este libro, muchos de los indígenas de hoy viven en las ciudades de todo el país, emigran a los Estados Unidos, hablan español e inglés además de sus lenguas tradicionales, trabajan en todo tipo de actividades modernas, participan de la vida política y democrática nacional y exigen una redefinición de su condición social y étnica. En suma, la vida de los indígenas de hoy es tan moderna como la de los mestizos.

Cabe destacar que esta modernización no ha hecho que los indígenas abandonen su identidad y que se conviertan en mestizos, sino que, en muchos casos, los ha hecho reforzar su particularidad, dar nuevo ímpetu a su cultura e incluso dar a la categoría de "indio" un nuevo valor, ya no como un término impuesto desde afuera para discriminarlos, sino como un término asumido por ellos para definir y defender su identidad y sus derechos. En suma, pese a que la concepción nacionalista mexicana les negaba a los indios la posibilidad de cambiar y modernizarse como tales, las mujeres y los hombres de las sociedades indígenas han demostrado hoy, como han venido demostrando a lo largo de los últimos 500 años, que sus culturas e identidades sí pueden cambiar en el presente para continuar en el futuro.

## **El mapa sin realidad**

Estos ejemplos muestran que las realidades culturales, sociales y económicas de los mexicanos, ya sean llamados mestizos o indígenas, son demasiado complejas, variadas y ricas como para poder ceñirse a los mapas que utilizamos para concebirlas y comprenderlas. Los mapas que usamos no reflejan la realidad, no nos sirven ya.

Por esta razón, es urgente elaborar nuevos mapas para comprender y definir nuestra realidad cultural y étnica. Para lograrlo, debemos comprender, en primer lugar, el origen histórico y las bases sociales y culturales de la división entre mestizos e indios y conocer también, la historia paralela y mucho más rica de los grupos étnicos de nuestro país y de sus múltiples redefiniciones y transformaciones. Sólo después de conocer estas historias podremos criticar profundamente las categorías de indio y de mestizo y dibujar un mapa que refleje de manera más cabal y más justa la riqueza humana y cultural de México.

Esta empresa no es sólo una necesidad intelectual, sino un imperativo político y ético. En efecto, un requisito indispensable para definir relaciones más justas y más equitativas entre los diferentes grupos sociales que integran la sociedad mexicana, tanto entre los propios mestizos, como entre los indios, y desde luego entre indios y mestizos, es construir nuevos mapas culturales y étnicos de nuestro país. En otras palabras, la única manera de comenzar a resolver lo que malamente se ha llamado el "problema indígena" es cuestionar y redefinir el mapa que lo ha definido hasta ahora y discutir, al mismo tiempo, el "problema mestizo".

**Actividad de aprendizaje: contesta las preguntas siguientes y entrégalas impresas el día del examen.**

1. Explica el mapa cultural de los pueblos indígenas de México.

2. En qué consiste el llamado “problema indígena”

3. Explica el falso dilema de la “autenticidad indígena” contra la “modernidad mestiza”.

4. Explica la importancia de elaborar nuevos mapas étnicos en nuestro país.

## **Bibliografía**

1. Navarrete, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México; UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
2. Lomnitz, Claudio. “*Antropología de la nacionalidad mexicana.*” En: *Antropología Breve de México*, Coord. Lourdes Arizpe. México; Academia de la Investigación Científica y CRIM, 1993.
3. Arizpe, Lourdes. “*Una Sociedad en movimiento.*” En: *Antropología Breve de México*, Coord. Lourdes Arizpe. México; Academia de la Investigación Científica y CRIM, 1993.
4. Consulta Revistas y Diccionarios especializados en Antropología.

## **Unidad III. Investigación etnográfica en el México pluricultural.**

1. Patrimonio cultural
2. Mestizaje culinario: entre la tradición y la modernidad
3. Cultura del cuerpo: el cuerpo modificado, la salud pública, enfermedades mundiales
4. Familia y género: crisis familiar, diversidad sexual, masculinidades
5. Etnogénesis: tribus urbanas ¿neoiñdígenas? ¿neomestizos? o ¿ciudadanos del mundo?

## **Actividades de aprendizaje**

1. Investiga en el siguiente texto las características de los patrimonios culturales. Contesta las preguntas que vienen al final de la lectura.

# **NUESTRO PATRIMONIO CULTURAL: UN LABERINTO DE SIGNIFICADOS**

**Guillermo Bonfil Batalla**

## **Instrucciones para entrar al laberinto**

La discusión acerca del patrimonio cultural cobra cada día mayor amplitud y alcanza un auditorio más vasto. Hay un número creciente de reuniones nacionales e internacionales donde los temas relativos al patrimonio cultural son los centrales; especialistas de diversas disciplinas intervienen en un debate que hace apenas unos lustros parecía ajeno a su actividad profesional; se legisla para la protección del patrimonio cultural y se instrumentan campañas de propaganda para despertar la conciencia sobre ese problema y alentar actitudes de revaloración, aprecio y custodia de los bienes que integran nuestro patrimonio. Sin embargo, todavía no hay consenso sobre dos cuestiones fundamentales: en qué consiste el patrimonio cultural de un pueblo, es decir, cuáles bienes tangibles o intangibles constituyen ese patrimonio; y en qué radica su importancia, no sólo para el especialista o el conoedor sino, ante todo, para el común de la gente.

Conviene entonces plantear algunas cuestiones que pueden enmarcar la noción del patrimonio cultural en un contexto amplio, para intentar por esa vía comprender con mayor claridad su contenido y su significado. En principio, es necesario referirse a un concepto clave: la cultura. Esta palabra se emplea frecuentemente en el lenguaje común para designar a un conjunto más o menos limitado de conocimientos, habilidades y formas de sensibilidad que les permiten a ciertos individuos apreciar, entender y/o producir una clase particular de bienes, que se agrupan principalmente en las llamadas bellas artes y en algunas otras actividades intelectuales. El acceso a esa producción cultural limitada exige un tipo particular de

educación y requiere un conjunto de condiciones; individuales, familiares y sociales que sólo se dan para un grupo minoritario en una sociedad como la mexicana. A partir de este hecho se establecería una distinción entre personas "cultas" y personas "incultas"; o peor aún: entre pueblos "cultos" e "incultos".

La cultura, según esta manera de entenderla, se convierte en patrimonio de unos pocos; el común de los mortales debe "elevarse" a los niveles donde está la cultura y, en correspondencia, se hacen esfuerzos para "llevar la cultura al pueblo". Así entendida, la cultura no es un patrimonio común ni tiene que ver con la vida cotidiana, con el quehacer que ocupa día tras día a la mayoría de la población. Por lo general, a esas manifestaciones particulares de la cultura se les llama ahora "alta cultura" con lo cual, al menos, se reconoce implícitamente la existencia de otras culturas, aunque estas resultarían, por lógica, "bajas culturas". También se emplea el término "cultura erudita", que resulta menos inapropiado porque indica que se trata de un ámbito especializado de la cultura, sin que por eso sea necesariamente superior a otros. Por último, algunos autores denominan a ese campo "cultura legítima", enfatizando el reconocimiento que dan los círculos especializados y las instituciones académicas y oficiales a las obras que lo integran; el resto sería, en consecuencia, "cultura ilegítima".

Frente a esa concepción elitista de la cultura, existe otra noción, elaborada principalmente por la antropología, según la cual la cultura es el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y de organización sociales, y bienes materiales, que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal, de una generación a las siguientes. Esta es sólo una de las posibles definiciones antropológicas de cultura, porque en este terreno tampoco hay un acuerdo unánime; pero es suficiente para servir de base a la discusión del tema.

Según la perspectiva antropológica de cultura (y en esto sí hay consenso), todos los pueblos, todas las sociedades y todos los grupos humanos tienen cultura. Y todos los individuos, que necesariamente pertenecen a algún sistema social organizado, tienen también cultura, porque la sociedad se las trasmite y porque exige a todos el manejo de los elementos culturales indispensables para participar en la vida social (es decir, los valores, los símbolos, las habilidades y todos los demás rasgos que forman la cultura del grupo). A partir de esta concepción de cultura, deja de tener sentido hablar de pueblos o individuos "cultos" e "incultos" todos tenemos cultura, nuestra propia y particular cultura. Es con esta concepción antropológica como hablaremos aquí de cultura y, en consecuencia, de patrimonio cultural.

La cultura es dinámica. Se transforma constantemente: cambian hábitos, ideas, las maneras de hacer las cosas y las cosas mismas, para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y para transformar a la realidad misma. Las causas de esta dinámica cultural son diversas y tienen un peso relativo diferente en cada situación concreta de cambio. En algunos casos pesan más los factores internos, la creatividad de la sociedad y el juego de circunstancias propias que obligan a que se modifiquen algunos aspectos de su cultura. En otros casos las causas determinantes de los cambios son externas: se alteran de alguna manera las relaciones que mantenía una sociedad con otras y esto exige ajustes en su cultura. Generalmente intervienen tanto factores internos como externos, entrelazados en una compleja dialéctica. Pero el hecho cierto es que las culturas están en permanente transformación.

Estos cambios tienen una consecuencia importante para el tema que aquí nos ocupa: toda sociedad va acumulando un acervo de elementos culturales (bienes materiales, ideas, experiencias, etc.) que ha hecho suyos a lo largo de su historia (porque los creó o porque los adoptó), algunos de los cuales mantienen plena vigencia como recursos para practicar o reproducir su vida social, en tanto que otros han perdido su vigencia original y han pasado a formar parte de su historia, o se han perdido u olvidado para siempre. Por qué unos elementos culturales conservan su sentido y su función originales, por qué otros se mantienen en la memoria colectiva como presencia actuante del pasado, y por qué algunos más dejan de formar parte

del horizonte cultural de un pueblo, estas son preguntas que no admiten una respuesta única ni genérica: cada situación requiere una explicación particular porque tiene su propia historia.

Cuando hablamos del patrimonio cultural de un pueblo, nos estamos refiriendo precisamente a ese acervo de elementos culturales, tangibles unos, intangibles los otros, que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (de cualquier tipo, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse. Ningún acto humano (recordando siempre que el hombre es un ser en sociedad) puede imaginarse ni realizarse más que a partir de un acervo cultural previo; aun los actos biológicos naturales de la especie se efectúan en forma diferente (y se les otorgan significados diferentes) porque ocurren siempre en un contexto cultural específico que les asigna un sentido y una forma particulares. En la definición y en las características de ese contexto, el conjunto de elementos que integran el patrimonio cultural desempeña un papel de primera importancia.

Resumiendo lo dicho hasta aquí: todos los pueblos tienen cultura, es decir, poseen y manejan un acervo de maneras de entender y hacer las cosas (la vida) según un esquema que les otorga un sentido y un significado particulares, que son compartidos por los actores sociales. La producción de la cultura es un proceso incesante, que obedece a factores internos y/o externos y que se traduce en la creación o la apropiación de bienes culturales de diversa naturaleza (materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos, emotivos) que se añaden a los preexistentes o los sustituyen, según las circunstancias concretas de cada caso. Así se constituye el patrimonio cultural de cada pueblo, integrado por los objetos culturales que mantiene vigentes, bien sea con su sentido y significado originales, o bien como parte de su memoria histórica.

Según este planteamiento, el patrimonio cultural no estaría restringido a los rastros materiales del pasado (los monumentos arquitectónicos, las obras de arte, los objetos comúnmente reconocidos como "de museo"), sino que abarcaría también costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidos explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección.

El valor patrimonial de cualquier elemento cultural, tangible o intangible, se establece por su relevancia en términos de la escala de valores de la cultura a la que pertenece; es en ese marco donde se filtran y jerarquizan los bienes del patrimonio heredado y se les otorga o no la calidad de bienes preservables, en función de la importancia que se les asigna en la memoria colectiva y en la integración y continuidad de la cultura presente. Los valores intrínsecos, pretendidamente absolutos y universales, siempre son valores culturales, esto es, corresponden a la escala valorativa de una cultura particular; juzgados desde otra óptica cultural, tales valores pueden no ser reconocidos o, en todo caso, pueden ser jerarquizados de manera diferente.

La cultura occidental ha pretendido instaurarse como cultura universal y, para ello, ha desarrollado esquemas interpretativos y escalas de valor para aplicarlos al patrimonio de culturas no-occidentales, con la intención ideológica de conformar y legitimar un patrimonio cultural "universal". Pero, analizado en detalle (lo que cae fuera de los propósitos de este ensayo), el supuesto patrimonio universal no es otra cosa que la selección de ciertos bienes de diversas culturas en función de criterios esencialmente occidentales. La cultura occidental dominante en México ha incorporado estos mecanismos de selección y los ha aplicado en sus esfuerzos por constituirse en cultura nacional, única, homogénea y generalizada, como veremos más adelante.

## Las múltiples puertas del laberinto

México (valga insistir sobre una realidad obvia y, tal vez por ello, frecuentemente ignorada) no es una sociedad culturalmente unificada. Por el contrario: en ese aspecto es un país caracterizado por las *diferencias*, además de las *desigualdades*. Las causas de las diferencias (y también de las desigualdades) debemos buscarlas en nuestra historia.

La sociedad mexicana actual tiene su origen histórico en la coexistencia, durante milenios, de pueblos diferentes que habitaron lo que *hoy* es el territorio nacional. Esos pueblos, la mayoría de los cuales participaba de una civilización común, la civilización mesoamericana, fueron sometidos a la dominación colonial por un grupo invasor que llegó a estas tierras hace casi cinco siglos y que era portador de una cultura afiliada a la civilización europea, occidental y cristiana. Se formó entonces, a partir de la invasión / conquista, una sociedad de tipo colonia en la que el sector dominante (los colonizadores), de origen europeo, se impuso por la fuerza a los diversos pueblos aborígenes, desde entonces llamados "indios" por confusión e ignorancia de los invasores.

En la sociedad colonial las diferencias culturales entre los colonizadores y los colonizados desempeñaban un papel central: ese contraste permitía crear una ideología que pretendía justificar la explotación colonial y la hacía aparecer como una empresa redentora, civilizadora, que haría de los pueblos indios verdaderas sociedades humanas con derecho a entrar en la historia (la única historia que se consideraba válida: la de Occidente). Para hacer ese malabarismo ideológico bastaba afirmar la inferioridad de los indios (los colonizados) en todos los órdenes posibles de comparación: se les consideró racialmente inferiores; sus religiones no eran tales, sino herejías o supersticiones inspiradas por el demonio; sus idiomas eran "dialectos" (algo intermedio entre el lenguaje humano y las formas de comunicación entre los animales); sus costumbres eran bárbaras e incivilizadas, etc. En cambio, por supuesto, todos los rasgos correspondientes del grupo colonizador se consideraban superiores, los únicos verdaderos y admisibles para el conjunto de la especie humana. La explotación colonial se disfrazaba y se intentaba justificar como un generoso empeño por salvar a los colonizados y conducirlos por el único camino cierto: el de Occidente.

Pero las cosas no eran tan sencillas. Ni los pueblos indios estaban dispuestos a renunciar sin más a una forma de vida (una cultura) que se había forjado y adaptado localmente durante siglos y siglos, ni el propio orden de la sociedad colonial podía llevar a sus últimas consecuencias el empeño de salvar al colonizado, porque si lo hubiera hecho habría dejado de existir la razón aducida para imponer y mantener el dominio colonial. Así pues, los tres siglos del régimen colonial no eliminaron las diferencias culturales en la nueva sociedad novohispana, aunque sí alteraron muchos contenidos, tanto en las culturas indígenas como en la variante criolla de la cultura occidental que practicaban los colonizadores. De hecho, el panorama cultural se volvió aún más abigarrado gracias al aporte de otros grupos de procedencia extranjera, principalmente los africanos que por decenas de miles fueron importados como esclavos.

El acceso a la independencia no cambió sustancialmente la situación. Los grupos que ocuparon el poder tras la salida de los españoles peninsulares participaban también de la cultura criolla occidental y heredaron los rasgos principales de la mentalidad colonizadora de sus antecesores. Liberales y conservadores, centralistas y federalistas, con muy pocas y honrosas excepciones, vieron siempre en la presencia de la población india el lastre más pesado para el "progreso" y la "civilización" del país, porque nunca rompieron con el euro centrismo y el occidentalismo que era el componente central de la cultura que heredaron. Las soluciones que se intentaron para el "problema indio" iban desde el exterminio de la población aborígen, hasta la idea de la educación redentora, pasando por los intentos de importar inmigrantes blancos para "mejorar la raza". Pero el siglo XX llegó a un país en el que la mayoría absoluta de la población seguía siendo india, esto es, participaba de culturas de origen mesoamericano diferentes de la cultura occidental dominante.

Más de siete décadas después del triunfo de la Revolución Mexicana, cuando ya es inminente el arribo del siglo XXI, México sigue siendo un país étnica y culturalmente plural. Según las cifras censales, la proporción de la población identificada como indígena ha descendido, aunque en números absolutos ha aumentado entre 1920 y 1980. Pero la visión quedaría incompleta si no nos preguntamos qué tipo de cultura es la que practican otros sectores de la población nacional que ya no se consideran indios, como los campesinos tradicionales y amplios sectores populares que viven en pequeñas ciudades o aun en la capital de la República. No vamos a entrar aquí en la discusión de si se trata de culturas básicamente mesoamericanas (indias) o básicamente occidentales; pero es inevitable reconocer que son culturas que no corresponden, en muchos aspectos significativos, a la cultura occidental dominante en el México actual.

Una visión a vuelo de pájaro del panorama cultural del México de hoy nos revelaría por lo menos los siguientes factores de diferencia: a) la presencia de docenas de grupos indígenas con sus propias culturas; b) la existencia de culturas regionales que se distinguen y se particularizan en muchos aspectos (la cultura norteña, la jarocho, la yucateca, por mencionar sólo algunas de las más características); c) el contraste general entre la cultura rural y la urbana; d) los niveles culturales diferentes que corresponden a las diversas clases sociales y estratos socioeconómicos y que están presentes a escala nacional, regional y local.

Hay una particularidad que debe añadirse para una aproximación más precisa a la diversidad cultural de México: en general, el universo social más importante que sirve de base para sustentar una cultura definida es la comunidad local, lo cual hace que en una misma región sea posible advertir diferencias culturales entre una comunidad y otras, pese a que hablen la misma lengua o pertenezcan a la misma etnia. Esto es notable sobre todo en regiones indias o que tienen una historia de ocupación india hasta fecha reciente y puede explicarse en gran medida como resultado de la política colonial que destruyó las formas de organización sociopolítica superiores al nivel de la comunidad y provocó un aislamiento comunal que favoreció el desarrollo de formas culturales particulares, distintivas de esas microsociedades locales. Más adelante retomaré este hecho para relacionarlo con la problemática del patrimonio cultural.

Todo lo anterior permite plantear algunas preguntas importantes que tienen que ver con nuestro patrimonio cultural. La primera se desprende del hecho de que México es un país pluricultural; en tal situación ¿cuál es y cuál puede ser la relación de los miembros de un grupo cultural diferenciado con los bienes que forman el patrimonio cultural de otros grupos? ¿qué tengo que ver yo, urbanita defeño, con la conservación o la destrucción de lo que queda de la iglesia de Chan Santa Cruz (hoy Carrillo Puerto, Q.R.) que fue el principal sitio sagrado de los mayas rebeldes durante la llamada guerra de castas, que concluyó hasta bien entrado el siglo xx? ¿Porqué me debe importar si las tejedoras tzotziles y tzeltales de Chiapas olvidan el significado cósmico de los huipíles que tejen?, ¿qué tiene que ver conmigo que en algún remoto paraje de la Huasteca se deje de bailar una danza tradicional, si en cualquier parte del país está por morir un artesano sin dejar seguidores, si por ampliar una calle se va a destruir un ejemplo clásico de arquitectura local o si un secretario municipal vende el archivo local a una fábrica de cartón? Si acaso, puedo justificar mi interés por mi entorno inmediato: que se mantenga vivo el bosque de Chapultépec, que no sigan destruyendo los barrios con la construcción de ejes viales, que se impulse la investigación científica (de la que vivo) y se estimule a los creadores del arte que consumo; con todo esto mi relación es inmediata, directa, de alguna manera es lo mío, lo que siento que me pertenece y por eso me preocupa que se conserve. Ante lo demás, lo que podría ser en el mejor de los casos una referencia pintoresca, algo para conservar en el vago recuerdo de algún viaje, pero que sólo siento mío en el difuso campo de "lo mexicano" que aparece casi siempre como realidad transitoria frente a "lo no mexicano", ¿cuál es mi relación? ¿Cuál debe ser nuestra relación?

Y lo mismo, por supuesto, debe plantearse para cualquier mexicano, porque todos formamos parte de alguno de los grupos que componen la sociedad mexicana y tienen una cultura distintiva. ¿Por qué un campesino del Valle del Mezquital debe preocuparle que se destruya una casa estilo *art nouveau* de la colonia San Rafael? ¿o por qué una obrera de una maquiladora en Tijuana debe sentir como pérdida de algo suyo la quema de la Cineteca Nacional?

Y sin embargo, decimos que la Cineteca, el archivo local, la danza huasteca y el edificio *art nouveau*, pertenecían todos al patrimonio cultural de los mexicanos. Vale la pena entonces profundizar un poco en la reflexión sobre este punto, para tratar de entender los significados reales del patrimonio cultural.

**ACTIVIDAD DE APRENDIZAJE. Elabora un cuadro comparativo donde señales las características más importantes de la noción de cultura según las dos posiciones analizadas.**

Cultura elitista según el grupo dominante.	Cultura desde el punto de vista antropológico.
<p><b>Da una definición de patrimonio cultural.</b></p>	

# **El patrimonio como representación colectiva.**

## **La intangibilidad de los bienes culturales**

**Javier Marcos Arévalo**

Universidad de Extremadura, Badajoz

[http://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_19Javier\\_Marcos\\_Arevalo.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G26_19Javier_Marcos_Arevalo.html)

### **Introducción**

El espíritu y el texto completo de la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales* (Unesco 2005), van encaminados a la salvaguarda de la diversidad cultural frente a la homogeneización que orienta la mundialización. El texto condensa, básicamente, las siguientes ideas: 1ª. La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. 2ª. La protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales presuponen el reconocimiento de la igual dignidad de todas las culturas. 3ª. Considera el patrimonio cultural inmaterial como elemento fundamental de la identidad. 4ª. Y la diversidad cultural como uno de los motores del desarrollo sostenible de las comunidades, los pueblos y los grupos sociales. Y 5ª. Con el documento se pretende contribuir a promover el respeto y el diálogo entre las culturas, así como a fomentar la interculturalidad.

Desde una concepción dinámica, alejada de la retórica de la nostalgia por el pretérito, hay que entender el patrimonio como recurso, pero también como proceso vivo, y no como algo inmovilista... Los bienes culturales, tangibles o intangibles, no son residuos de un tiempo pasado que hay que conservar en un supuesto modelo ideal. Por ejemplo las manifestaciones vivas, representaciones significativas de la tradición, continuamente están reproduciéndose en un proceso inacabado de transmisión.

Hay que convenir que el patrimonio, como resultado de una construcción social, refiere un conjunto de bienes culturales que reciben una valoración positiva por parte de la sociedad, cuya identidad expresan, en el sentido que es un elemento mediante el que se establece la diferencia con los otros grupos sociales y culturales; pero representa, asimismo, un factor de resistencia contra los embates de la uniformización. El patrimonio, una especie de simbología social para el mantenimiento y la transmisión de la memoria colectiva, está constituido por los bienes representativos de cada sociedad. Y se puede afirmar que los fenómenos patrimoniales revisten una triple dimensión: física, social y mental; es decir, material y simbólica.

El patrimonio intangible está en todos los aspectos de los bienes culturales. Y es la base de la identidad, la creatividad y la diversidad cultural. Es un patrimonio vivo, continuamente recreándose, que cobra vida a través de los seres humanos y de sus prácticas y formas de expresión. Mediante las manifestaciones patrimoniales significativas la gente recuerda y reconoce su pertenencia a un grupo social y a una comunidad; si bien la identidad cultural no es sólo una, sino múltiple, y siempre relacional y contextual; es decir, dinámica y procesual.

### **2 La tradición**

La cultura, las formas de vida materiales, sociales e ideacionales de las sociedades, los pueblos y los grupos sociales, es a la vez universal y particular, múltiple y diversa en la experiencia humana. Para mí la tradición equivale al concepto de cultura como la conciben los antropólogos: un sistema integrado

dialécticamente por subsistemas interrelacionados: lo *material* (infraestructura: las relaciones que se establecen entre los hombres y el medio), lo *conductual-social* (la estructura: las relaciones que construyen y mantienen los hombres y las mujeres entre sí) y lo *mental-simbólico* (la superestructura: las relaciones que se dan entre los hombres y el más allá, lo sobrenatural).

Actualmente asistimos a una profunda revisión o reificación del concepto de tradición desde una renovada perspectiva. La tradición es una construcción social que cambia temporalmente, de una generación a otra; y espacialmente, de un lugar a otro. Es decir, la tradición varía dentro de cada cultura, en el tiempo y según los grupos sociales; y entre las diferentes culturas.

La idea común que se tiene sobre la tradición es la que etimológicamente hace venir el término del latín *tradere*, del que derivaría tradición, o sea lo que viene transmitido del pasado; por extensión, el conjunto de conocimientos que cada generación entrega a la siguiente. Pero este significado originario está sufriendo diversas transformaciones. Si la tradición es la herencia del tiempo social en la memoria colectiva, el legado del pasado, lo es también debido a su renovación en el presente; porque la tradición, la transmisión de la cultura entre las generaciones, se construye a partir de la contemporaneidad. La tradición cobra pleno sentido cuando los contemporáneos la reviven y de este modo se la apropian. La tradición, de hecho, actualiza y renueva el pasado desde el presente. La tradición, para mantenerse vigente, y no quedarse en un conjunto de anacrónicas antiguallas o costumbres fósiles y obsoletos testimonios, se modifica al compás de la sociedad, pues representa la continuidad histórica y la memoria colectiva. Integra el pasado, seleccionado, y el presente, en el futuro, en vez de sustituirlo. De manera que la noción de tradición evoca la idea de un cierto modo de transmisión, de nexo entre generaciones. De aquí, justamente, su versátil capacidad de cambio y de adaptación cultural. La tradición, para ser funcional, está en constante renovación, y se crea, recrea, inventa y destruye cada día (Hobsbawm 2002). Porque la tradición contiene en sí misma los gérmenes de la estabilidad, la continuidad, y el cambio, la discontinuidad. Y el cambio, en términos de adaptación sociocultural, es consustancial a toda sociedad; continuamente se crean formas nuevas de expresión cultural.

Lo tradicional refiere, en general, -aunque no en exclusiva- a las clases y sectores sociales rurales (especialmente a los grupos agrícolas y campesinos) y a los obreros en el medio urbano; si bien la tradición existe en todas partes. Todos los grupos sociales, urbanos o rurales, tienen tradición. En la ciudad también se dan manifestaciones tradicionales provenientes del mundo rural a través de la emigración. Es decir, existe una cultura tradicional, más allá de la ruralía, en el medio urbano. De manera que los obreros industriales, los arquitectos, los empresarios, los juristas, los profesionales de la enseñanza, los comerciantes, la burguesía, la aristocracia, etc., poseen peculiares formas de expresión económicas, sociales y creenciales, en suma, tradiciones diferenciadas a través de sus propias experiencias existenciales. Valgan como ejemplo las ceremonias y los rituales universitarios que se escenifican, según usos y tradiciones particulares, cuando se obtienen los grados de licenciatura, doctorado, o cuando se formaliza el ascenso al estatus de funcionario. Rangos que se acompañan de elementos intangibles, como el tratamiento especial que se dispensa a quienes los obtienen; pero también materiales como los que simbolizan determinados colores de la indumentaria ceremonial, togas, birretes, anillos, etc.; lo que del mismo modo puede trasladarse a la actividad de políticos, juristas y a otros profesionales y actividades sociolaborales.

Frente a la esencialista, restrictiva y tradicional noción de tradición, convencionalmente figurada como estática, inalterable y pretérita, algunos antropólogos han sugerido la necesidad de proceder a la resemantización de sus significados en el contexto más comprensivo que supone la teoría del cambio cultural. De manera que la tradición sería ahora algo así como el resultado de un proceso evolutivo

inacabado con dos polos dialécticamente vinculados: la continuidad recreada y el cambio. La idea de tradición remite al pasado pero también a un presente vivo. Lo que del pasado queda en el presente eso es la tradición. La tradición sería, entonces, la permanencia del pasado vivo, la memoria colectiva, en el presente. Supone un proceso y un resultado, pues simultáneamente es un proceso de producción, transmisión y reproducción. De tal manera la tradición, vehículo de memoria, se adapta y recrea; porque la tradición por su característica de fluidez y permeabilidad vincula a la gente con su historia, es decir con la memoria colectiva. Las personas vienen y se van, pero la cultura perdura en la medida que una generación la transmite a la siguiente (Kirshenblatt-Gimblett 2004).

La tradición no se hereda genéticamente; se transmite socialmente y deriva de un proceso de selección cultural. La parte de la cultura seleccionada en el tiempo con una función de uso en el presente sería la tradición. El pasado, decantado, es continuamente reincorporado al presente. Desde tal punto de vista la tradición implica una cierta selección de la realidad social. Y aunque la tradición es un hecho de permanencia de una parte del pasado, no todo el pasado que sobrevive en el presente es o se convierte mecánicamente en tradición. Invertiendo los planteamientos convencionales Gerard Lenclud (1987: 110-113) considera que no es el pasado el que produce el presente, sino a la inversa, el presente quien configura el pasado. La tradición, de tal modo, más que madre es hija del presente.

La tradición, para seguir siéndolo, implica unas tasas de transformación, en términos de adaptación sociocultural, para su reproducción y mantenimiento. La tradición y el cambio no son categorías antinómicas, remiten a un sistema dialéctico de oposiciones binarias complementarias. El soporte del cambio suele ser la tradición y, parte de ella, se encuentra incorporada a los resultados del proceso de cambio, la continuidad. Ahora bien, tradición e innovación son categorías que están unidas mecánicamente. Continuar sin renovar es sólo repetir, mientras que innovar, sin el soporte del pasado, de la experiencia vivencial, puede equivaler a hacer castillos de naipes o a construirlos en la arena. Sería como quedarse sin asideros, pues la tradición pauta la conducta. Cualquier cambio se produce sobre un fondo de continuidad y cualquier permanencia incorpora variaciones. Consecuentemente la tradición no consiste en la reproducción, o el calco prístino, del supuesto patrón original, porque la réplica del pasado no se realiza con toda fidelidad. La tradición en conjunto, o en cualquiera de sus ámbitos referenciales, como por ejemplo la literatura de tradición oral, el cancionero o la música popular específicamente, se recrea permanentemente perviviendo no tanto en un imaginario o especulado primer modelo, que no existe, como en versiones y variantes. La innovación, el cambio, opera actualizando el texto, la tradición. Es decir, es un proceso inacabado de creación-recreación, producción-reproducción, continuidad-discontinuidad; un sistema en constante renovación. Asumida la tradición desde tal punto de vista hay que poner en cuestión la idea que, sesgadamente, temporaliza, tradicionaliza y arqueologiza, cuando no fetichiza, la tradición. De manera que la tradición no es inalterable, sino dinámica y adaptativa. Desde una mirada utilitarista la tradición, el conjunto de respuestas culturales que sirven para resolver los problemas existenciales (materiales, sociales e ideacionales), se usa activamente, pues cumple funciones sociales y tiene significados.

En la tradición, el nexo de continuidad entre el pasado y el presente, existe un aspecto permanente y otro susceptible al cambio. La tradición, además, resulta de un proceso de decantación cultural y de hibridación que deriva del pasado transformado y de su incorporación en el presente. Cada comunidad, colectivo, grupo humano, social..., por otra parte, construye y recrea su tradición en función de diferentes experiencias existenciales. Es decir, cada grupo específico, con una experiencia histórica colectiva, posee una cultura o tradición propia (Marcos 2008).

Existe una idea restrictiva y errónea sobre la cultura tradicional. Refiere a la falsedad del esquema dualista de la sociedad: sociedad tradicional/sociedad moderna, como quiso presentarla Robert Redfield, modificado posteriormente por el también antropólogo estadounidense George M. Foster. Hoy está generalmente aceptado que no se dan dos sociedades diferentes e independientes, una tradicional (¿supuestamente popular?) y otra moderna (¿cultura?). Un reflejo más próximo a la realidad muestra una imagen dialéctica de las culturas, en relación de oposición/complementariedad. Es decir, parece que lo tradicional y lo moderno forman parte de un mismo sistema y se dan en una única sociedad global. En todo caso de lo que se trata es de dos experiencias distintas. Ahora bien, como observara Néstor García Canclini (1989) cada día es mayor el grado de hibridación entre lo tradicional y lo moderno, cuyo resultado es lo que convenimos en llamar culturas de masas.

### **El patrimonio como memoria social: la representación del pasado y la imagen de la identidad**

La memoria social no es la memoria individual de las personas; es la memoria que está ligada a la pertenencia a grupos sociales y por ello se comparte, está contextualizada y dialécticamente vincula el presente y el pasado. La parte de los recuerdos que se comparten con otros eso es la memoria social. La experiencia pasada se revive en imágenes y formas de vida (Halbwachs 2004). Ahora bien, si se conservan los recuerdos también se experimenta en ellos un proceso de cambio social en y desde la experiencia contemporánea. Porque el proceso de transmisión de la tradición, mediante la memoria colectiva, conduce a un proceso de reinterpretación y a nuevos significados en los contextos adecuados. La memoria social como sistema de significados y representaciones de la experiencia colectiva siempre se debate entre la relación que existe entre el pasado y el presente; si bien la representación del pasado es esencialmente polisémica y está en correspondencia con los poderes establecidos, la invención de las tradiciones y la construcción que de él hacen los diferentes grupos sociales. La memoria colectiva permite traer el pasado al presente; pero el presente, periódicamente, se construye sobre un pasado seleccionado.

Son las ideas colectivas, sus materializaciones concretas, y las experiencias compartidas con otros lo que convierten a la memoria en social. La memoria colectiva deriva de la experiencia compartida; pues la memoria es el lugar donde habitan los recuerdos. Y aunque el presente es heredero de lo principal del pasado, la memoria social se construye y usa desde el presente. La memoria necesita para expresarse de referencias en términos de espacios y tiempos. En los lugares es donde se fija la memoria, la que los carga de significados tratando de evitar la acción del olvido. No hay memoria sin lugares, pero también sin imágenes, ni lugares sin memoria. La memoria colectiva preserva la herencia social y sirve de recordatorio para mantenerla viva. Implica, además, un sistema de representaciones en constante dialéctica entre el pasado, el presente y el futuro. Como ha escrito (Peralta 2007: 5 y 16): "La función principal de la memoria es la de promover un lazo de filiación entre los miembros de un grupo con base en su pasado colectivo...La memoria permite crear una imagen del pasado que corresponde a los marcos de significación del presente". A través de las formas de expresión relevantes, bienes tangibles e intangibles, nos dice quienes somos, identifica al grupo, insertando nuestros yos individuales en uno colectivo, con un anclaje en el pasado y un referente en el presente.

Existe estrecha relación entre lo que entendemos por memoria social y patrimonio; habida cuenta que la memoria social sirve para reelaborar la continuidad entre el pasado y el presente, y es, como el patrimonio, resultado de una construcción social y factor mediante el que se configura la identidad de los grupos sociales, confiriéndoles sentido a su pasado y significación a su presente. Porque la cultura y el patrimonio son la base de la memoria colectiva y componentes esenciales en la conformación de la memoria social; si bien, como la memoria el patrimonio es dinámico y activo, por lo que está sometido a cambios. La memoria social, como la tradición, es cambiante y selectiva; se inventa y construye desde el presente, pero es la

memoria compartida la que nos vincula al pasado, no la realidad. La realidad cambia, se transforma y modifica con el paso del tiempo. De tal manera la memoria sirve para recordar el pasado, reformulado, en el presente.

Como indicó el profesor Llorenç Prats (2005: 26): "El patrimonio es un recurso permanente al pasado para interpretar el presente y construir el futuro". El patrimonio hay que abordarlo como fuente de memoria y de autorreconocimiento, pero también como formas de vida vividas. El patrimonio es por sí mismo un registro de la memoria social, de un pasado y presentes compartidos y vividos. En su vertiente inmaterial, parte esencial de la memoria colectiva, posee un gran valor simbólico. Gran parte de la memoria social se conserva no sólo en los recuerdos compartidos, sino también en las manifestaciones patrimoniales intangibles y materiales: conocimientos, saberes, rituales, prácticas sociales, formas de expresión estética, construcciones, etc. De tal manera hay que considerar el patrimonio como capital simbólico, puesto que los valores que comprenden los bienes culturales son parte fundamental de la memoria cultural de la humanidad. De aquí su capacidad de representar la memoria social y una determinada imagen de la identidad. Cuando se activa el patrimonio se contribuye a la recuperación de la memoria colectiva.

La memoria social es una fuente de conocimiento en relación con las tradiciones propias. Reconocer significa identificar a partir del conocimiento o de la experiencia previa. "La memoria no es sólo retrospectiva, sino también prospectiva. Proporciona una perspectiva para interpretar nuestras experiencias en el presente y para prever lo que hay más adelante" (Fentress 2003: 46 y 74).

La transmisión de la memoria se verifica mediante la cultura. La cultura y el patrimonio como parte de ella cambian en el tiempo y el espacio. Determinados usos del pasado se desechan cuando dejan de ser funcionalmente útiles o se consideran simbólicamente irrelevantes para la comunidad, mientras que otros, en cambio, permanecen transformados y adaptados a las nuevas situaciones. La memoria social implica construcción y representación del pasado, pero también proyección en el presente en cuanto factor generador de identidad grupal. Lo que recordamos como individuos, el pasado seleccionado y a veces distorsionado también, siempre está condicionado por el hecho de que pertenecemos a un colectivo que tiene existencia en un contexto cultural concreto. La memoria del pasado colectivo, reflejada en diferentes formas en los referentes patrimoniales, está estrechamente unida al sentimiento de identidad. De hecho es la memoria y la experiencia compartida la que determina la identidad, una ligazón con un pasado común que, como han puesto de manifiesto Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2002) con su teoría de la invención de las tradiciones, se reactualiza constantemente y se construye o inventa desde el presente. Ahora bien en el presente, en todos los presentes, existe una memoria viva del pasado, o representación de él, permanentemente recreado desde la contemporaneidad.

Una idea fundamental en el trabajo de Maurice Halbwachs es que el recuerdo y la memoria no se conciben al margen de sus correspondientes *marcos sociales* o *marcos de la memoria*, el espacio y el tiempo, que funcionan como puntos de referencia en relación con los grupos de los que formamos parte. Un planteamiento equivalente sobre esta cuestión, los contextos relacionales, desarrolló varias décadas después el antropólogo James Fentress.

El patrimonio supone una representación de la memoria social del grupo, lo que se expresa estableciendo vínculos y afectos con la tradición. Quienes bombardearon los Budas de Afganistán, los talibanes, se equivocaron en los fines perseguidos. No sólo por la destrucción que perpetraron de unos bienes patrimoniales, sino porque creyeron que con la desaparición de las formas materiales desaparecería su recuerdo y lo que representaban para los budistas y la humanidad. El soporte de la memoria social no está únicamente en lo material, pues de igual modo los grupos humanos cargan los lugares de significados. De

tal manera el espacio culturizado, cargado de significados sociales, es una poderosa fuente de memoria social. Las imágenes espaciales, y no sólo los iconos o testimonios materiales, desempeñan un importante papel en la memoria colectiva. El recuerdo y la evocación de las imágenes desaparecidas, pero especialmente el espacio que ocupaban, están cargados de sentidos. Es decir, los marcos espaciales están connotados de valores intangibles y de significación simbólica. Reconocer es recordar y recordar siempre condensa ciertas cargas de emotividad. Los bienes culturales como memoria pero también como patrimonio vivo; las ideas y sus significados comúnmente permanecen y se transmiten existan o no los testimonios materiales que las representan. Ahora bien, a diferencia de la memoria histórica "la memoria colectiva sólo retiene del pasado lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene". La memoria colectiva, que pone el énfasis más en la categoría espacio que en el factor temporal, es un continuum sin separaciones claramente trazadas. De tal manera el presente no se opone al pasado ni al proceso que representan las costumbres sociales y la transformación que progresiva y secuencialmente experimentan todas las sociedades y los grupos sociales (Halbwachs 2004: 81). El patrimonio cultural de un grupo social es la memoria de su cultura seleccionada, la memoria grupal que se transmiten las generaciones, situada invariablemente en la frontera de la sociedad de los vivos y la de los muertos. Es decir, la memoria interconecta y hace compatibles el presente y el pasado.

Se ha considerado que la escritura es condición fundamental para la existencia de la memoria; es más, hay quienes piensan "que sin escritura no hay memoria". Es una idea equivocada pues, como acabo de referir, existen otras formas de memoria que no se transmiten mediante el texto escrito. La memoria social también se transmite mediante las imágenes, el uso de la imaginación y oralmente. En las construcciones, los monumentos, museos, las tradiciones, los rituales, las prácticas y los usos sociales, en los sistemas de creencias y valores, en la tradición oral, etc., se encuentran importantes fuentes de la memoria y expresiones del patrimonio colectivo. La oralidad es una forma universal de transmisión de los conocimientos y de la memoria colectiva; si bien los procesos de transmisión, lógicamente, generan cambios y variaciones, pues las culturas están vivas y son creativas. Refiriéndose a la transcripción del patrimonio oral, Jack Goody (2004) ha escrito que cuando conservamos el patrimonio se trata en último término de una o varias versiones entre otras múltiples. En función de ello aconseja que ninguna deba asumirse como "auténtica", ya que todas son representativas del género en una cierta época y de un cierto lugar. Es suma, la transmisión oral es un útil medio para conservar parte de la memoria colectiva.

**ACTIVIDAD DE APRENDIZAJE. Contesta el siguiente cuestionario y entrégalo impreso el día del examen.**

1 Explica por qué el patrimonio es considerado recurso y proceso vivo.
2 ¿Qué es un patrimonio intangible y por qué es importante estudiarlos?
3 Explica la relación entre modernidad y tradición en el tema de los patrimonios.
4 ¿Cuál es la importancia de la memoria social en la conformación de los patrimonios?
5 Investiga algunos patrimonios tangibles e intangibles de México que hayan sido considerados como patrimonio de la humanidad.

# *La perspectiva de género*

*Marta Lamas*

## *¿Por qué es importante la perspectiva de género?<sup>3</sup>*

¿Por qué la diferencia sexual implica desigualdad social? ¿Qué posibilidades hay de modificar los papeles sexuales? ¿Saber si éstos son determinados biológicamente o contruidos socialmente permitirá una transformación? Estas interrogantes se responden utilizando la perspectiva de género. Un desarrollo más equitativo y democrático del conjunto de la sociedad requiere la eliminación de los tratos discriminatorios contra cualquier grupo. En el caso específico de las mujeres, la mitad de la población, se ha vuelto una necesidad impostergable tomar en cuenta las condicionantes culturales, económicas y sociopolíticas que favorecen la discriminación femenina. Estas condicionantes no son causadas por la biología, sino por las ideas y prejuicios sociales, que están entrelazadas en el género.

Por más que la igualdad entre mujeres y hombres esté consagrada en el artículo 4º de nuestra Constitución, es necesario reconocer que una sociedad desigual tiende a repetir la desigualdad en todas sus instituciones. El trato igualitario dado a personas socialmente desiguales no genera por sí solo igualdad. Además, no basta con declarar la igualdad de trato, cuando en la realidad no existe igualdad de oportunidades. Esto significa que el diferente papel que las mujeres y los hombres tienen dentro de la familia y la sociedad y las consecuencias de esta asignación de papeles en el ciclo de vida, dificultan enormemente cualquier propósito de igualdad. Para alcanzar un desarrollo equilibrado y productivo del país urge establecer condiciones de igualdad de trato entre mujeres y hombres, y desarrollar políticas de igualdad de oportunidades. Esto requiere comprender las razones y los orígenes de la discriminación femenina. Cualquier propuesta anticriminatoria, entendida como el conjunto de programas y soluciones 217 normativas, jurídicas y comunicativas destinadas a subsanar las desigualdades existentes entre mujeres y hombres, y a prevenir su aparición en el futuro, debe comenzar explicando el marco desde el cual se piensa el "problema" de las mujeres. Esto supone desarrollar una visión sobre los varios aspectos de la relación hombre/mujer con una perspectiva de género (que distingue correctamente el origen cultural de la mayoría de dichos aspectos) y plantear alternativas sociales para su resolución. Una premisa de la acción antidiscriminatoria es reconocer que la cultura introduce el sexismo, o sea la discriminación en función del sexo, mediante el género.

Al tomar como punto de referencia la autonomía de mujeres y de hombres, con sus funciones reproductivas evidentemente distintas, cada cultura establece un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que atribuyen características específicas a mujeres y a hombres. Esta construcción simbólica, que en las ciencias sociales se denomina género, reglamenta y condiciona la conducta objetiva-subjetiva de las personas. Mediante el proceso de constitución del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que se supone es "propio" de cada sexo. Las desigualdades entre los sexos no se pueden rectificar si no se tienen en cuenta los presupuestos sociales que han impedido la igualdad, especialmente los efectos generados por la división ámbito privado-femenino y ámbito público- masculino. La prolongada situación de marginación de las mujeres, la valoración inferior de los trabajos femeninos, su responsabilidad del trabajo doméstico, su constante abandono del mercado de trabajo en años esenciales del ciclo de vida, su insuficiente formación profesional, la introyección de un modelo único de femineidad y el hecho de que, en muchos casos, ellas mismas no reconozcan su estatuto de víctimas de la discriminación, todo esto requiere una perspectiva de

---

<sup>3</sup> | Hablemos de sexualidad, lecturas, CONAPO, Mexfam, 3a edición, 1996.

análisis que explique la existencia de la injusticia, su persistencia y la complicidad de las propias víctimas en su perpetuación.

### ***Género en español, diferencias de idioma, analogías y confusiones conceptuales***

Una dificultad inicial para utilizar esta categoría es que el término anglosajón *gender* no se corresponde totalmente con nuestro género en castellano: en inglés tiene una acepción que apunta directamente a los sexos mientras que en castellano se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías que son objeto de comercio y a la tela. Decir en inglés "vamos a estudiar el género" lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo en castellano resulta críptico para los no iniciados; ¿se trata de estudiar qué género, un estilo literario, un género musical, o una tela?

En español la definición clásica, de diccionario, es la siguiente: "Género es la clase, especie o tipo a la que pertenecen las personas o las cosas". El Diccionario de uso del español, de María Moliner, consigna cinco acepciones y apenas la última es la relativa al género gramatical, o sea, a la definición gramatical por la cual los sustantivos, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o -sólo los artículos y pronombres- neutros. Según María Moliner, tal división responde a la naturaleza de las cosas sólo cuando esas palabras se aplican a animales, pero a los demás se les asigna género masculino o femenino de manera arbitraria. Esta arbitrariedad en la asignación de género a las cosas se hace evidente muy fácilmente, por ejemplo, cuando el género atribuido cambia al pasar a otra lengua. En alemán, el sol es femenino, "la sol", y la luna es masculino, "el luna". Además, en alemán el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Al hablar de niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino "los niños", se utiliza un neutro que los abarca sin priorizar lo femenino o lo masculino, algo así como "les niños". Para los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir "la silla" o "el espejo"; ¿de dónde acá la silla es femenina y el espejo masculino? Como la anatomía ha sido una de las bases más importantes para la clasificación de las personas, a los machos y a las hembras de la especie se les designa como los géneros masculino y femenino.

En castellano la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino sólo se comprende en función del género gramatical, y sólo las personas que ya están en antecedentes del debate teórico en las ciencias sociales comprenden la categoría género como la simbolización o construcción cultural que alude a la relación entre los sexos. A los hombres y las mujeres en castellano también se los nombra el género masculino y el género femenino. Esto introduce una confusión cuando se habla de género en el sentido de construcción cultural o simbolización. Ya que las mujeres son el género femenino", es fácil caer en el error de pensar que hablar de género o de perspectiva de género es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino. De hecho, es lo que ocurre actualmente: muchas personas al hablar de la variable de género, el factor género, se refieren nada menos que a las mujeres. Además, muchas personas sustituyen mujeres por género, o dejan de referirse a los dos sexos y utilizan la expresión "los dos géneros", porque creen que el empleo de género le da más seriedad académica a una obra.

La utilización del término género aparece también como forma de situarse en el debate teórico, de estar "a la moda", de ser moderno. Para otras, género suena más neutral y objetivo que mujeres, y menos incómodo que sexo. Al hablar de cuestiones de género para referirse erróneamente a cuestiones de mujeres da la impresión de que se quiere imprimir seriedad al tema, quitarle la estridencia del reclamo feminista, y por eso se usa -erróneamente- un término científico de las ciencias sociales. Este uso equivocado, que es el más común, ha reducido el género a un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres. Es importante señalar que el "género afecta tanto a hombres como a mujeres, que la definición de feminidad se hace en contraste con la de masculinidad, por lo que género se refiere a aquellas áreas -tanto estructurales como ideológicas- que comprenden relaciones entre los sexos. Lo importante del concepto de género es que al emplearlo se designan las relaciones sociales entre los sexos.

La información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. No se trata de dos cuestiones que se puedan separar. Dada la confusión que se establece por la acepción tradicional del término género, una regla útil es tratar de hablar de los hombres y las mujeres como sexos y dejar el término género para referirse al conjunto de ideas, descripciones y valoraciones sociales sobre lo masculino y lo femenino. Los dos conceptos son necesarios: no se puede ni debe sustituir sexo por género. Son cuestiones distintas. El sexo se refiere a lo biológico, el género a lo construido socialmente, a lo simbólico. Aunque en español es correcto decir "el género femenino" para referirse a las mujeres, es mejor tratar de evitar esa utilización del término género, y decir simplemente "las mujeres" o "el sexo femenino". De esa forma se evitan las confusiones entre el género como clasificación tradicional y el género como construcción simbólica de la diferencia sexual. Cuando alguien defina una cuestión como un "problema de género", vale la pena tratar de averiguar si se está refiriendo a las "mujeres" o al conjunto de prácticas y representaciones sobre la feminidad. Aunque al principio parezca complicado utilizar la categoría género, con un poco de práctica pronto se aprende. Al principio hay que pensar si se trata de algo construido socialmente o de algo biológico. Por ejemplo, si se dice "la menstruación es una cuestión de género", hay que pensar, ¿es algo construido o algo biológico? Obviamente es algo biológico; entonces es una cuestión relativa al sexo, y no al género. En cambio, decir "las mujeres con menstruación no pueden bañarse", nos hace pensar que esa idea no tiene que ver con cuestiones biológicas, sino con una valoración cultural, por lo tanto es de género.

### ***¿Cómo surge la categoría género?***

La disciplina que primero utilizó la categoría género para establecer una diferencia con el sexo fue la psicología, en su vertiente médica. John Money la utilizó en 1955 y posteriormente Robert Stoller la desarrolló en su estudio de los trastornos de la identidad sexual (1968), donde examinó la falla en la asignación de sexo, ya que las características externas de los genitales se prestaba a confusión, como el caso de niñas cuyos genitales externos se han masculinizado por un síndrome adrenogenital; o sea, niñas que, aunque tiene un sexo genético (XX), anatómico (vagina y clítoris) y hormonal femenino, tienen un clítoris que se puede confundir con pene. En los casos estudiados, a estas niñas se les asignó un papel masculino; este error de rotular a una niña como un niño resultó imposible de corregir después de los tres primeros años de edad. La personita en cuestión retenía su identidad inicial de género pese a los esfuerzos por corregirla. También hubo casos de niños genéticamente varones que, al tener un defecto anatómico grave o haber sufrido la mutilación del pene, fueron rotulados provisoriamente como niñas, de manera que se les asignó esa identidad desde el inicio, y eso facilitó el posterior tratamiento hormonal y quirúrgico que los convertiría en mujeres. Esos casos hicieron suponer a Stoller que lo que determina la identidad y el comportamiento masculino o femenino no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a los hombres o las mujeres. Y concluyó que la asignación y adquisición de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y biológica. Desde esta perspectiva psicológica, género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

#### **a) La asignación (rotulación, atribución) de género**

Ésta se realiza en el momento en que nace el bebé, a partir de la apariencia externa de sus genitales. Hay veces que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica, y si no se detecta esta contradicción, o no se prevé su resolución o tratamiento, se generan graves trastornos.

#### **b) La identidad de género**

Se establece más o menos a la misma edad en que el infante adquiere el lenguaje (entre los 2 y los 3 años) y es anterior a su conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos. Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones: sentimientos o actitudes de "niño" o de "niña", comportamientos, juegos, etc. Después de establecida la identidad de género, cuando un niño se sabe y asume como perteneciente al grupo de lo masculino y una niña al de lo femenino, ésta se convierte en un tamiz por el que pasan todas sus experiencias. Es usual ver a niños rechazar algún juguete porque les parece que corresponde al sexo contrario, o aceptar sin cuestionar ciertas tareas porque son las que le tocan al propio sexo. Ya asumida la

identidad de género, es imposible cambiarla externamente, por presiones del medio. Sólo las propias personas, por su voluntad y deseo, llegan a realizar cambios de género.

### **c) El papel de género**

El papel (rol) de género se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta al nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan: ergo, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino como lo público. La dicotomía masculino-femenino, con sus variantes culturales (del tipo del yang y el yin), establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades humanas de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.

Lo que el concepto de género ayuda a comprender es que muchas de las cuestiones que pensamos que son atributos "naturales" de los hombres o de las mujeres, en realidad son características construidas socialmente, que no están determinadas por la biología. El trato diferencial que reciben niños y niñas sólo por pertenecer a un sexo, va favoreciendo una serie de características y conductas diferenciadas. Un ejemplo de esto es una espléndida investigación que se realizó en los Estados Unidos. El cunero de un hospital cercano a una universidad participó en un experimento de psicología social. Se trataba de que grupos de estudiantes, profesionistas y gente común (electricistas, secretarias, choferes, etc.) pasaran un rato observando a los bebés recién nacidos y apuntarían sus observaciones.

Durante más de seis meses todo tipo de personas, de distintas formaciones, niveles socioeconómicos y pertenencias culturales estuvieron observando a los bebés del cunero. Las enfermeras tenían la consigna de que, cuando llegara un grupo observador, les pusiera cobijitas rosas a los varones y azules a las niñas. Los resultados de la observación fueron los esperados. Los observadores se dejaron influir por el color de las cobijas y escribieron en sus reportes: "es una niña muy dulce", cuando en realidad era un varón y "es un machito muy dinámico", cuando se trataba de una niña. El género de los bebés (las cobijitas rosas o azules) fue lo que condicionó la respuesta de las personas. A partir de distinguir entre el sexo biológico y lo construido socialmente se empezó a generalizar el uso de género para nombrar muchas situaciones de discriminación de las mujeres, justificadas por la supuesta anatomía diferente, cuando en realidad tienen origen social. Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende "naturalmente" de la biología, sino que es un hecho social. Por ejemplo: la maternidad sin duda desempeña un papel importante en la asignación de tareas, pero no por parir hijos las mujeres nacen sabiendo planchar o coser. Y mucha de la resistencia de los hombres a planchar o coser, y al trabajo "doméstico" en general tiene que ver con que se conceptualiza como un trabajo "femenino". En casos de necesidad, o por oficio, como el de sastre, los hombres cosen y planchan tan bien como las mujeres.

### ***¿Qué es la perspectiva de género?***

La perspectiva de género implica reconocer que una cosa es la diferencia sexual y otra cosa son las atribuciones, ideas, representaciones y prescripciones sociales que se construyen tomando como referencia esa diferencia sexual. Todas las sociedades estructuran su vida y construyen su cultura en torno a la diferencia sexual. Esta diferencia anatómica se interpreta como una cuestión sustantiva que marcará el destino de las personas. Lo lógico, se piensa, es que si las funciones biológicas son tan dispares, las demás características -morales, psíquicas- también habrán de serlo.

Desde hace varios años, antropólogos, biólogos, psicólogos, etc., se han dedicado a investigar y esclarecer qué es lo innato y qué lo adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas. Valorar el peso de lo biológico en la interrelación de múltiples aspectos: sociales, ecológicos, biológicos, ha llevado a un reconocimiento de que es perfectamente plausible que existan diferencias sexuales de comportamiento asociadas con un programa genético de diferenciación sexual; sin embargo, estas

diferencias son mínimas y no implican superioridad de un sexo sobre otro. Se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre hombres y mujeres, sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento. No hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo. Ambos comparten rasgos y conductas humanas. Si hace miles de años las diferencias biológicas, en especial la que se refiere a la maternidad, pudieron haber sido la causa de la división sexual del trabajo que permitió la dominación de un sexo sobre otro al establecer una repartición de ciertas tareas y funciones sociales, hoy esto ya no tiene vigencia. En la actualidad, aunque la ideología asimila lo biológico a lo inmutable y lo sociocultural a lo transformable, es mucho más fácil modificar los hechos de la naturaleza que los de la cultura. Si bien la diferencia entre el macho y la hembra humanos es evidente, que a las hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por su función reproductora) es una idea, no una realidad. Ambos somos seres humanos, igualmente animales, o igualmente seres de cultura. El problema de asociar a las mujeres con lo "natural" y a los hombres con lo cultural es que cuando una mujer no quiere ser madre ni ocuparse de la casa, o cuando quiere ingresar al mundo público, se la tacha de antinatural porque "se quiere salir de la esfera de lo natural". En cambio, los hombres se definen por rebasar el estado natural: volar por los cielos, sumergirse en los océanos, etc. A nadie le parece raro que el hombre viva en el ámbito público, casi sin asumir responsabilidades cotidianas en el ámbito doméstico. En cambio, la valoración cultural de las mujeres radica en una supuesta "esencia", vinculada a la capacidad reproductiva.

Es impresionante que en el umbral del XXI, cuando los adelantos científicos están desligando cada vez más a las personas de la biología de la reproducción, siga vigente un discurso que intenta circunscribir la participación de las mujeres por esas cuestiones biológicas. Ese discurso tiene mucha fuerza porque reafirma las diferencias de hombres y mujeres como una cuestión evidente y natural. Muchas de las actividades y los papeles sexuales que fueron adjudicados hace miles de años ahora ya no operan. Si comparamos algunas sociedades en donde se establece, por ejemplo, que tejer canastas es una actividad exclusivamente masculina, que sólo los hombres, por su destreza especial, la pueden realizar, y a las mujeres les está totalmente prohibido, con sociedades donde ocurre totalmente lo contrario, donde tejer canastas es un oficio absolutamente femenino, y no hay hombre que quiera hacerlo, lo que salta a la vista es lo absurdo de la prohibición. El tabú se construye a partir de la diferente anatomía de hombres y mujeres, pero se trata de una valoración simbólica, que nada tiene que ver con la capacidad real de tejer canastas. Si comparamos a esas dos sociedades con otras, donde tejer canastas es asunto de habilidad, y lo pueden hacer hombres y mujeres, entonces tal vez podemos vislumbrar un mundo diferente, sin reglas rígidas de género.

### ***La comprensión del género y la educación democrática***

Comprender qué es y cómo opera el género nos permite entender que es precisamente el orden simbólico, y no la "naturaleza", el que ha ido generando las percepciones sociales existentes sobre las mujeres y los hombres. Esta simbolización se erige en orden social -un conjunto de prescripciones con las cuales se norma la vida social y en infinidad de circunstancias estas prescripciones (como la relativa a quién puede tejer canastas) encasillan a las personas y las ponen en contradicción con sus deseos, talentos y potencialidades. Ignorancia, prejuicios y desinformaciones se apoyan en la lógica del género para prohibir ciertos comportamientos o elecciones a mujeres y hombres. En ese sentido, hay que comprender también que el género es, al mismo tiempo, un filtro a través del cual miramos e interpretamos el mundo, y una armadura que constriñe nuestros deseos y fija límites al desarrollo de nuestras vidas.

La perspectiva de género abre un conjunto de posibilidades para los seres humanos, desde una mayor riqueza y variedad de opciones vocacionales y laborales hasta el disfrute de nuevas formas de vida afectiva y distintos arreglos familiares. Aceptar que tener cuerpo de mujer o de hombre no significa automáticamente tener determinadas habilidades, ciertos deseos, ni lleva a realizar "naturalmente" ciertas tareas o a elegir ciertos trabajos o profesiones, abre un panorama vital, afectivo, educativo y laboral mucho más complejo y rico para todas las personas. Aunque éste es un hecho liberador, para algunos grupos de la sociedad representa una amenaza, porque cuestiona sus creencias religiosas. Una creencia con mucho peso es la de la "naturalidad" de la complementariedad de mujeres y hombres, mediante la cual

se explica la separación de los dos ámbitos, el privado y el público. Esta creencia se basa en la extrapolación de la complementariedad reproductiva a las demás áreas de la vida y justifica así, basándose en la diferencia sexual, las diferencias políticas, sociales y económicas entre los dos sexos. Para estos grupos la diferencia sexual es el fundamento de las diferencias sociales: al tener anatomías distintas con funciones reproductivas complementarias, mujeres y hombres también deben tener papeles y lugares sociales distintos y complementarios. Es evidente que en las extremadamente difíciles condiciones del paleolítico y del neolítico, la diferente anatomía de mujeres y hombres tuvo un peso sustantivo en la división sexual del trabajo. Sin embargo, aunque la diferencia sexual fue una base para la asignación de labores, la división del mundo en dos esferas, la privada y la pública, es un proceso que se ha ido construyendo históricamente en el que pesan más los aspectos culturales que los biológicos.

Es ilustrativa la forma diferencial en que se interpreta y valora la biología de las mujeres y la de los hombres. La capacidad reproductiva femenina, con sus obvios procesos de embarazo, parto y amamantamiento, es simbolizada como una cuestión más cercana a la naturaleza que el proceso reproductivo masculino. Esto ha llevado a que se considere a las mujeres más próximas a la naturaleza (o sea, más animales y menos personas) que los hombres. Pero mientras el proceso reproductivo que ocurre en los cuerpos de las mujeres se interpreta como destino ineludible, otras limitaciones biológicas que también tienen los cuerpos masculinos no se valoran de la misma manera; al contrario, representan un desafío a superar, por ejemplo, carecer de alas para volar alienta a los hombres a inventar aviones. Esta valoración diferencial de las limitaciones que impone la biología -cuando se trata de mujeres, pero no cuando se trata de hombres- ha sido utilizada para justificar la discriminación basada en el sexo: el sexismo. La condena a la sexualidad sin fines reproductivos, que se articula con el rechazo al control natal y al uso de anticonceptivos, es formulada dentro de un planteamiento general que denuncia el alejamiento de las mujeres de su destino "natural": ser madres. Concebir a las mujeres antes que nada como úteros, es igual, siguiendo la analogía anterior, a concebir a los hombres como mamíferos bípedos, destinados para siempre a trasladarse usando sus extremidades inferiores. Ese tipo de concepción "naturalista", que se centra principalmente en las mujeres, pasa por alto el desarrollo científico y tecnológico que los seres humanos hemos alcanzado: si los hombres han superado la limitación de sus piernas y se trasladan en máquinas por cielo, mar y tierra, ¿no podrán las mujeres "superar" la limitación de la maternidad? Claro que sí, sólo que, como señala Sullerot, "es más fácil librar a la mujer de la necesidad 'natural' de amamantar, que conseguir que el marido se encargue de dar el biberón". Por ello hay que reconocer que las limitaciones difíciles de transformar son las culturales más que las biológicas. Una perspectiva de género, que reconoce la construcción simbólica en todas las culturas, conduce a desechar las ideas esencialistas sobre las mujeres y los hombres. No existe una "esencia" de mujer, o una de hombre; si existiera, todas las mujeres, sólo por el hecho de ser mujeres, compartirían una misma estructura vital (esencia). La existencia de mujeres "masculinas", hombres "femeninos", personas bisexuales o andróginas y personas con una combinación de varios elementos mezclados fundamenta claramente que no hay "esencias".

Para ciertos sectores sociales esta nueva perspectiva de género supone un peligro para la familia, pues plantea que la mayoría de las diferencias entre mujeres y hombres son construidas socialmente y, por ende, son modificables. Si se parte de que la "complementariedad natural" de mujeres y hombres sólo se da en el proceso de reproducción, y que no todas las personas desean reproducirse, de alguna manera se está cuestionando la creencia religiosa de que los seres humanos somos solamente instrumentos de Dios, y que hay que aceptar la prescripción de tener todos los hijos que Dios mande. El dogma religioso se opone a que las personas tomen decisiones sobre su vida, ya que sólo Dios es quien da o quita la vida. Por eso algunas religiones prohíben cualquier intervención humana en los procesos de vida, desde aceptar las transfusiones de sangre porque son "antinaturales" hasta el uso de anticonceptivos o la interrupción de un embarazo.

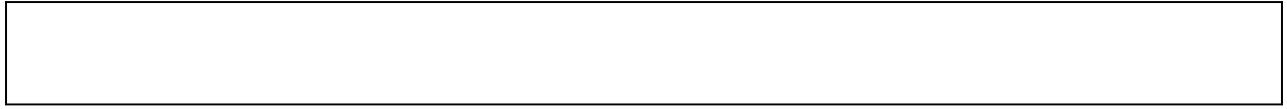
Los procesos culturales de género mediante los cuales las personas nos convertimos en mujeres y hombres también conllevan altas dosis de sufrimiento y opresión. La dificultad de reconocer la diferencia sin establecer un criterio de superioridad o inferioridad es una característica humana. Toleramos poco la

ambigüedad, no comprendemos la equidad y nuestro afán clasificatorio está regido por un ánimo jerarquizador: traducimos la diferencia en desigualdad. Es importante subrayar que la dificultad de alcanzar la igualdad con el reconocimiento de las diferencias, un desafío relativo a todas las desigualdades (racial, étnica, religiosa, política), sigue sin ser analizada en el ámbito sexual. Dentro del esquema cultural tradicional que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, tanto la diferencia de las mujeres respecto de los hombres como la de las personas homosexuales respecto a las heterosexuales, se traducen en prácticas sociales de opresión y discriminación: en sexismo y en homofobia (rechazo irracional a la homosexualidad).

A quien incorpora la categoría género en su perspectiva de análisis se le facilita pensar los hechos sociales tomando en cuenta el peso que tiene lo simbólico en la materialidad de las vidas humanas. Si la aspiración de justicia se manifiesta como la búsqueda de equidad, comprender qué es el género y cómo opera tiene implicaciones profundamente democráticas, pues a partir de dicha comprensión se podrán construir reglas de convivencia más equitativas donde la diferencia sexual sea reconocida y no sea utilizada para establecer desigualdad. Sólo así podrán empezar, mujeres y hombres, a establecer opciones de vida más flexibles, no arraigadas en rígidos -y anticuados papeles sociales y a compartir equitativamente responsabilidades políticas y domésticas. Esta equidad otorgará al concepto de ciudadanía su sentido verdadero: el de la participación de las personas, con independencia de su sexo y de su deseo sexual, como ciudadanas y ciudadanos con iguales derechos y obligaciones.

**ACTIVIDAD DE APRENDIZAJE. Contesta las siguientes preguntas y entrega la ficha el día del examen.**

1. ¿Por qué es importante la perspectiva de género?	2. Condiciones económicas que favorecen la discriminación.	3. Condiciones sociopolíticas que favorecen la discriminación.
4. Explica la relación entre perspectiva de género y democracia.	5. Aspectos culturales que favorecen la discriminación.	6. ¿Cuáles son las instancias que se articulan en la categoría de género?
7. Elabora una propuesta para erradicar el sexismo.		



# EL PASADO PREHISPÁNICO EN LA ALIMENTACIÓN Y EL PENSAMIENTO DE HOY

MAYÁN CERVANTES

De cómo se han conservado —y cómo se reflejan en la alimentación— algunas maneras de pensar y de ver el mundo que se remontan a nuestro pasado prehispánico, no sólo en las comunidades rurales tradicionales sino también en la población mexicana urbana.

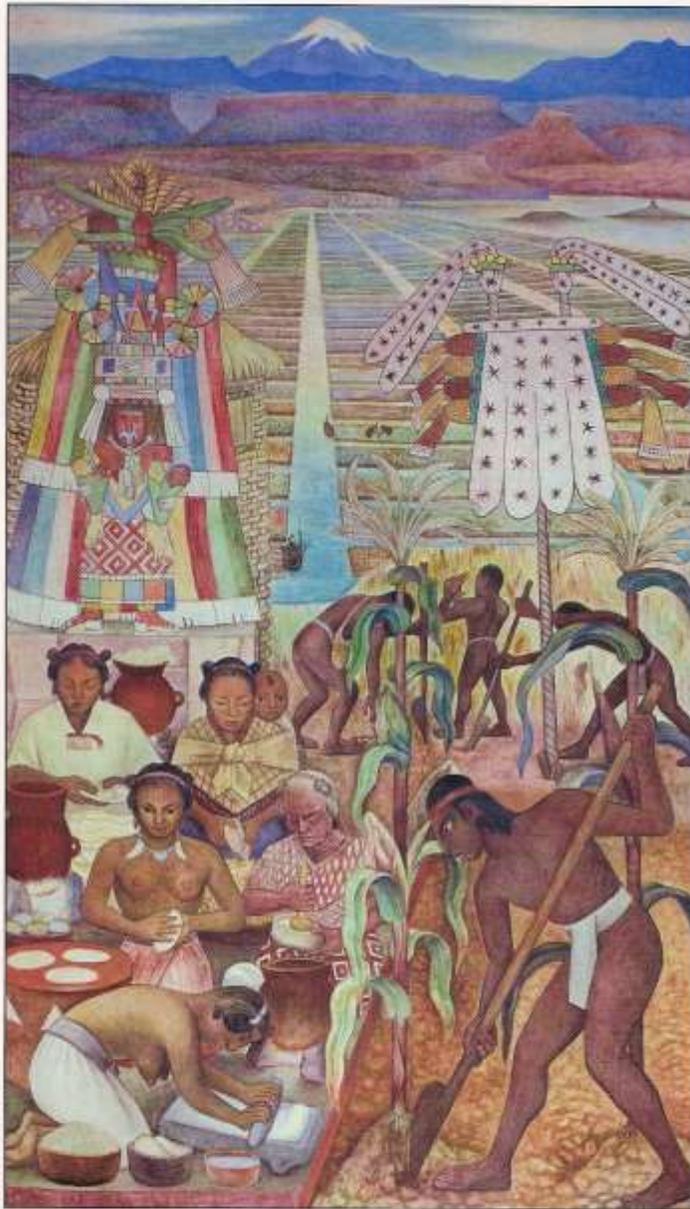


FOTO: GEBI SCHULMANN

Recreación de la vida cotidiana indígena y la importancia del maíz como su principal sustento. Arriba a la izquierda se ve a Chicomecóatl, diosa del maíz y la fertilidad, y a su lado grandes extensiones de chinampas. Mural de Diego Rivera, 1945, en Palacio Nacional, ciudad de México.



Labrador cultivando maíz con ayuda de su uictli. *Códice Florentino*, lib. IV, f. 72r.  
REPRODUCCIÓN: MANFRED ANTONIO PACHECO / RAÍCES

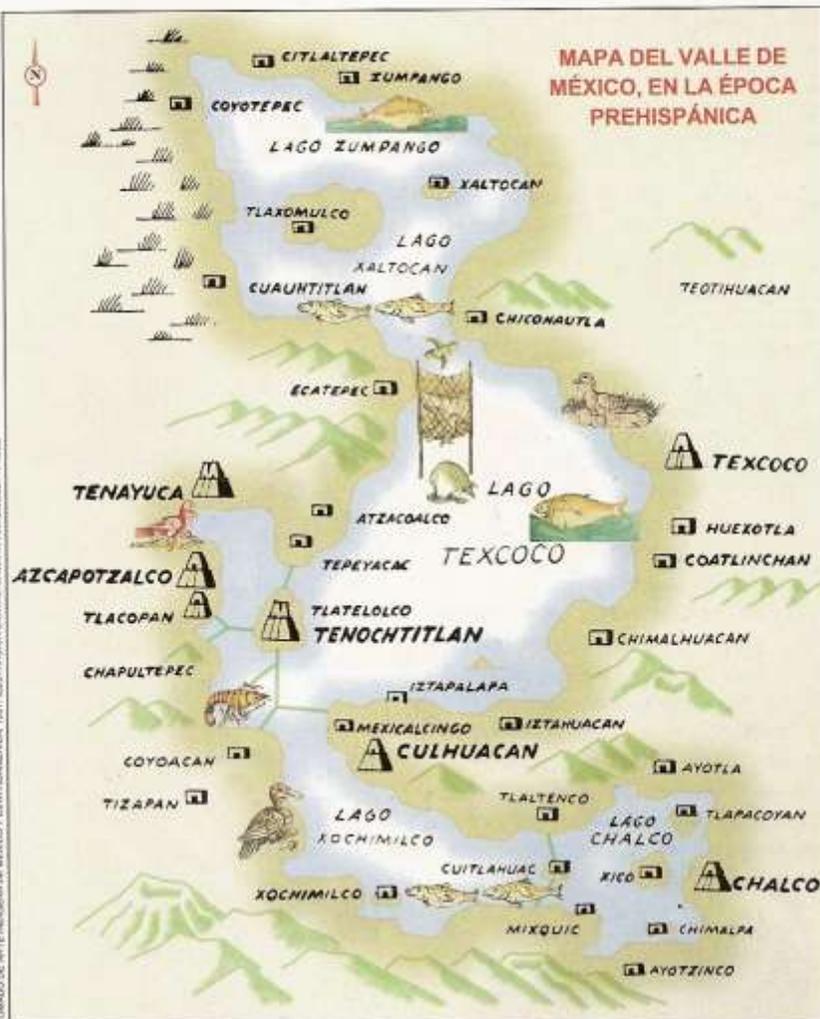
La alimentación de cualquier grupo humano no sólo se refiere a los nutrientes que se requieren para el desarrollo físico del ser, también tiene que ver con los factores ecológicos, con su historia económica, política e ideológica, con el ambiente sociocultural al cual pertenece y con su cosmovisión.

Desde la perspectiva antropológica, la alimentación es una construcción social y colectiva que guarda profundos significados: se reconoce a la gente por lo que come o por lo que no come. La alimentación se refleja en toda la sociedad, en las tradiciones, en la religión; se encuentran los tabúes y los símbolos, se reconoce el ritual, las preferencias, la inequidad social y la memoria colectiva. Ante todo, la alimentación es producto de lo cotidiano, espacio en el que se crea y se articula la sociedad y se expresan los valores del ser común; esta capacidad de simbolizar es la que nos afirma como humanos. Sin embargo, el pensamiento científico ha dejado de lado el estudio de lo cotidiano y por lo tanto de la comida, por considerarse que éstos se oponen a la "alta" cultura, a lo académico.

Por otra parte, según recientes investigaciones en neurobiología los recuerdos que más perduran son los relacionados con las emociones, los sentimientos maternos, el placer y la satisfacción, los cuales no sólo quedan inscritos en nuestro cerebro sino en todo nuestro organismo. En el sistema límbico hay una gran concentración de los receptores de las emociones, entendidas éstas como un proceso básico, molecular y biológico que se extiende por todo el cuerpo y afecta con el tiempo nuestras actitudes frente a la vida.

Cuerpo y mente son uno, el cuerpo es inseparable de la mente; las emociones son el nexo entre materia y mente, el cuerpo es la materia de las emociones, dice Candance Pert (2003). La alimentación está conectada directamente con el cuerpo y con la emoción. Los gustos, los olores, los sabores, las texturas de lo que comemos desde nuestra infancia, ya sea proporcionados con ternura y amor o sin estos sentimientos, de cualquier manera, quedan inscritos en lo más profundo del cuerpo y la mente.

Con base en lo anterior y como antropólogos, nos hemos acercado al fenómeno alimentario de algunas comunidades lacustres del Centro de México para conocer cómo es su comida en la actualidad, sus interrelaciones,



En la época prehispánica, la Cuenca de México fue una zona rica en productos alimenticios. Ilustración de Miguel Covarrubias.

su diversidad, sus particularidades, y cómo es que en ella se han conservado los elementos concretos y simbólicos que reconocemos como prehispánicos. Pretendemos que estas observaciones sean válidas también para comprender el fenómeno alimentario en los centros urbanos del país, en los que las diferencias en relación con los pueblos tradicionales tal vez sólo sean cuantitativas.

#### AYER

El conocimiento de lo que fue la alimentación en la época prehispánica es escaso. El padre Bernardino de Sahagún fue el único que tuvo la sensibilidad de inquirir sobre la dieta indi-

gena; los demás cronistas mencionan sólo tangencialmente alguno que otro material relacionado. Sin embargo, los informantes de fray Bernardino eran hombres y no comprendían el proceso alimentario, ya que la cocina y todo lo relacionado con ella era del ámbito exclusivo de las mujeres. En tiempos prehispánicos y hoy en día en las comunidades que conservan sus tradiciones, los hombres participan en la cocina, aunque esto no se debe a problemas de género. En los textos que se encuentran en archivos, incluso los escritos en lengua indígena, no se trata el tema de la comida.

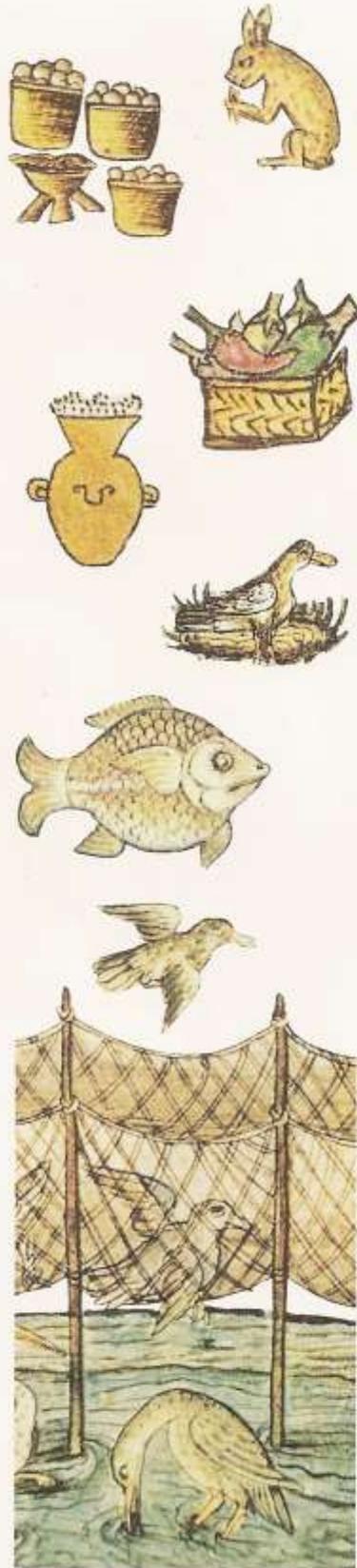
Lo que sí se sabe por documentos del siglo XVI, por ejemplo el *Código Mendocino*, es que los principales tri-

butos que recibía Tenochtitlan de los diversos pueblos sometidos eran maíz, frijol, chí, huauhtli, chile, miel de agave o de abeja, achiote, cacao, todos productos alimenticios importantes.

En los textos de Sahagún se habla de lo que comían los señores principales de Tenochtitlan: pipián hecho de semillas de calabaza, caldos de chile, chilmolli, pescados grises, blancos y rojos, ranas, ajolotes, sapos, hormigas, gusanos de maguey, langostas y camarones de lago, tamales de diferentes tipos, nequatolli (bebida de maíz con miel de maguey), totopoxтли o tortillas secas, pinolli, semillas de chí.

En el pueblo de Culhuacán se han encontrado testimonios arqueológicos del consumo de animales del lago desde épocas muy tempranas: patos, tortugas de agua dulce, peces, ranas, renacuajos, acociles, charales, huevas de mosco, algas, gusanos, insectos, larvas, pescado blanco, ajolotes.

En sitios como San Gregorio Atlapulco y Xochimilco, así como en pueblos de Milpa Alta, Mixquic y Tláhuac, todavía se comen platillos como moles, pato en pasilla, conejo en pipián,



metlapil de pescado, ranas en chile verde, hongos, huauzontle en pasilla, tortas de amaranto, tamales de frijol, dulce de camote, tepache, salsa de xocoxtle, metlapiques, nopalmoles, pescado, charales, chichicuilotte en salsa verde, gallina en mole, flores.

En estas comunidades, rasgos culturales antiguos como la lengua, el vestido, la casa, los enseres, se han perdido; sin embargo, se ha conservado por siglos la tradición culinaria en la que se reproduce lo que debió ser antiguamente la riqueza y el aprovechamiento de los recursos para la vida.

La diversidad en los subsistemas ecológicos del territorio mexicano se ha mantenido en algunas regiones por la presencia de población indígena y campesina, ya sea por el aislamiento geográfico o por una voluntad colectiva que consciente o inconscientemente se niega a diluirse en el urbanismo y la modernidad. Son pueblos que se han aferrado en mantener las formas de alimentación comunitaria con todo lo que éstas incluyen: educación tradicional en la mesa, transmisión de valores y significados, respeto a las formas so-



ciales de convivencia y hospitalidad, participación, solidaridad, preservación de formas de obtención, preparación y consumo tradicionales, aunque la modernización, con todo lo que ello acarrea, también sea parte de su realidad, lo cual es más evidente en las zonas más urbanizadas.

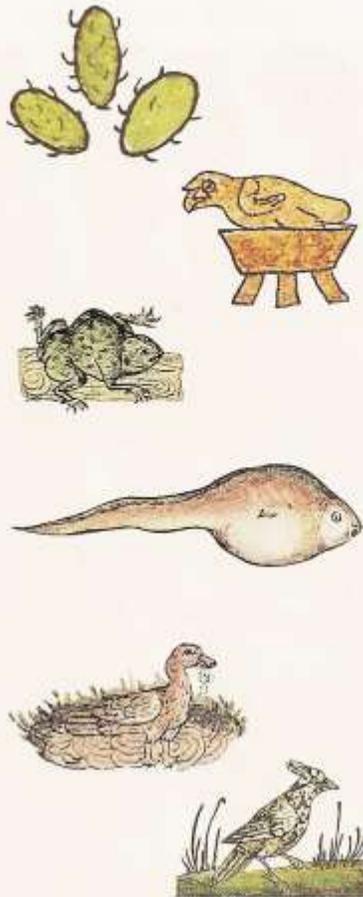
¿Cómo es que se han conservado estos rasgos en las comunidades tradicionales, a pesar de su vecindad con la ciudad de México? Diversos factores se conjugan en ello. Uno es la alta productividad de los cultivos chinamperos, lo cual ha facilitado la elaboración de comidas diversas y ricas en nutrientes. En la actualidad se aprovecha la fertilidad de los suelos chinamperos para sembrar verduras no originarias de México y flores, las cuales no se consumen internamente sino que se venden en los mercados. De una u otra manera, se asegura la continuidad de estas formas de vida.

Otro factor importantísimo en la preservación de los valores comunitarios lo constituye la gran cantidad de festejos, entre ellos los organizados por los mayordomos de los san-

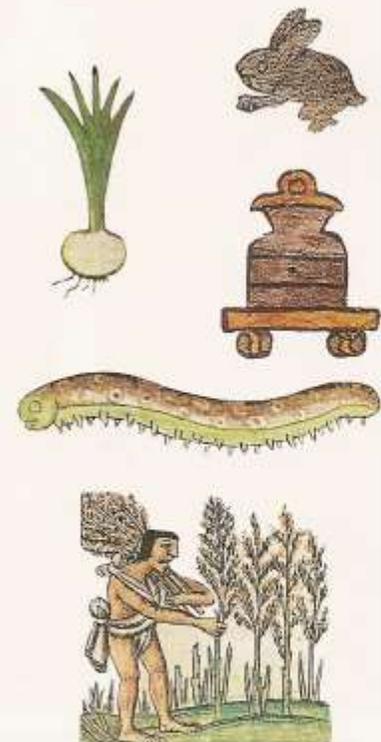
tos patronos. La obligación de los mayordomos es ofrecer las fiestas al santo y por tanto las comidas, que son el elemento principal. La comida se integra a la actividad social no sólo en las ceremonias a los santos sino también en los rituales de paso de los miembros de las familias: funerales, aniversarios, graduaciones, etc., en los que no sólo se invita a parientes y vecinos, sino de hecho cualquiera puede participar. Esta generosa costumbre favorece a las personas de escasos recursos de los distintos barrios, que así nunca pasan hambre; el espíritu de solidaridad implica compartir la comida con todos y frecuentemente.

#### SAN GREGORIO ATLAPULCO

"La comida es para todos y se da de corazón, no de lástima", dice doña Elvia, habitante de San Gregorio Atlapulco, en Xochimilco. En esta población los menús cambian dependiendo del tipo de fiesta, del gusto y de los recursos de los mayordomos. Para las velaciones nocturnas en la iglesia, el día anterior a la fiesta de los santos



IMÁGENES DE LOS CÓDIGOS FLORENTINO, MENDOCCINO Y MATRÍCULA DE TRIBUTOS. RETROGRAFÍAS: MARCO ANTONIO PACHECO / RAICES



patrones, sólo se llevan líquidos como agua de jamaica, refrescos, pulque o chileatole (bebida de maíz, dulce o salada, hecha con masa de nixtamal, a la cual se le añaden elotes, calabaza, flor de calabaza, epazote, sal y chile). Al siguiente día se sirve comida en las casas, ya tarde, después de la misa de la iglesia (como en tiempos prehispánicos, se come dos veces al día). Generalmente se trata de guajolote en mole, mixiotes de pollo, carne de res guisada o carnitas de puerco (servir carne en las comidas es una manera de mostrar la capacidad económica del mayordomo), arroz rojo con verduras, nopales en vinagreta (escabeche), tamales verdes con habas, con rajas o dulces. Las tortillas siempre acompañan a los platillos. Como bebidas se ofrece pulque, cerveza, refrescos, aguas de sabores, y para algunos hombres licor fuerte. Algunos productos como arroz, pollo, carnes de res y de puerco, no pertenecen a la tradición prehispánica, pero se han incorporado a la comida cotidiana y ceremonial desde hace varios siglos, al principio como indicadores del estatus social de los anfitriones.

En la preparación de la comida de la fiesta participan las mujeres –tanto las de la familia como las invitadas–, ya sea con trabajo o llevando algún producto. Los hombres se ocupan de matar a los animales, acarrear la leña, encender el fuego o repartir las bebidas. En el caso de que se ofrezca barbacoa, ellos preparan el horno –fuera de la casa– y se responsabilizan del buen cocimiento de la carne. Casi no hay semana en la que no se festeje algo, ya sea en las familias o en la iglesia. Hasta cuando hay muertito hay fiesta. La única restricción en este caso es que durante los nueve días de luto, en la comida que se sirve a los asistentes al rosario y en la de la familia no puede consumirse carne de ningún tipo: “Sería como comerse al muerto”, dicen.

En los festejos del 1º y 2 de noviembre, las familias instalan dos tipos de altares. Uno es para los muertos chiquitos, el día 1º, que contiene fruta, leche, pan, sopa, flores, es decir, lo que le gusta a los niños. En la madrugada del día 2 se arregla la mis-



FOTOS: MAYÁN CERVANTES

La iglesia de San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, en los festejos a San Gregorio, 3 de agosto de 2005. La comida que se consume cambia según la fiesta, el gusto y los recursos de los mayordomos.



FOTO: MAYÁN CERVANTES

Una comida cotidiana: frijoles con epazote. Aunque los habitantes de San Gregorio Atlapulco se integran cada vez más a la economía del país, se continúa comiendo la dieta básica prehispánica.



FOTOS: MAYÁN CERVANTES

El Niño(a) de Xochimilco va a misa a San Bernardino. Los mayordomos deben ofrecer las fiestas a los santos y por tanto las comidas, que son el elemento principal.

ma mesa del altar con otro tipo de ofrenda: tequila, cerveza, cigarros, mole, arroz, tortillas, fruta, pan hecho especialmente para la ocasión, ponche y tamales. Al instalar el altar de los mayores se va dedicando cada platillo a los diferentes muertos –parientes, compadres, amigos–, se les llama por su nombre y se les dice que se les extraña. Lo interesante es que las personas están convencidas de que sus deudos realmente vienen a compartir con ellos la comida de la ofrenda. El día 2, los muertos se van a las tres de la tarde, después de haber visitado y sobre todo comido los manjares preparados para la ocasión. Una vez que se van, se intercambian las ofren-

das entre vecinos y familiares y se come de todo. En todos los casos, la comida es un ritual y, como tal, se realiza siempre de la misma manera.

En 1991, Lucía Bascuñan estudió otro pueblo ribereño, San Miguel Tlaixpan, Texcoco, en el que:

Las fiestas cumplen un papel importante en la supervivencia campesina, las relaciones comunitarias dan seguridad, dentro de la cohesión comunitaria hay la benevolencia de amigos, compadres y parientes. Cuando se mata un animal se convida y esto asegura que durante un año la familia estará invitada a comer carne en las fiestas, cosa que no podría por sí misma; es un co-



En San Gregorio Atlapulco, en los festejos del 1º y 2 de noviembre se instalan dos tipos de altares: uno para los muertos chiquitos el día 1º, con fruta, leche, pan, sopa, flores (a), y en la madrugada del día 2 se arregla la misma mesa del altar con otro tipo de ofrenda para los muertos mayores, con tequila, cerveza, cigarros, mole, arroz, tortillas, fruta, pan, ponche y tamales (b, c).

FOTOS: MAYÁN CERVANTES



chinito. Significa la seguridad de poder contar con la ayuda de su familia si la necesita, cuenta más que la riqueza... su escala de valores es distinta.

#### LOS CAMBIOS

"Yo he llorado para que vuelva a ser mi Xochimilco", dicen los viejos del lugar. "Hace 40 años íbamos a la chinampa a comer; mi papá pescaba en el canal con red de ayate y salían ranas, pescados, acocil, charales. El agua era limpia hace 40 años, bebíamos del canal, ya no es así..." Antes, en Xochimilco se comían ranas negras y verdes: "A la rana se le pide, pero lo tienes que pagar porque la rana tiene en

su cuerpo los signos de la pasión de Cristo: la cruz, la escalera, los clavos, el martillo". El ajolote es medicinal, es bueno para la tos; además de los valores alimenticios, siempre se adjudica a los alimentos valores simbólicos.

Casi todos los productos animales de los canales han desaparecido y los peces no se consumen porque se piensa que están contaminados por las aguas negras que ha traído consigo la urbanización de estas zonas lacustres, y que también ha provocado la contaminación de las aguas y que, al invadir los terrenos que antes eran comunitarios, ha propiciado la aparición de plagas.

En la alimentación cotidiana de esta región se han incorporado productos

modernos, enseres eléctricos, alimentos industrializados, lo cual se debe a la migración de miembros de la comunidad a las ciudades o al extranjero, a la influencia de los centros urbanos próximos y en mucho a la publicidad. Sin embargo, aunque en las casas de San Gregorio la televisión o el radio están encendidos constantemente, se utilizan teléfonos fijos y celulares, y los jóvenes manejan computadoras y estudian en universidades, integrándose cada vez más a la economía del país, se continúa comiendo la dieta básica prehispánica: maíz en diferentes formas, frijol, chile, calabaza, y las mujeres siguen cocinando moles, pipianes, salsas, caldos, atoles, tamales.

#### EN LAS CIUDADES

En la alimentación que prevalece en los ámbitos urbanos de nuestro país encontramos situaciones semejantes a las de las comunidades antes mencionadas; además de la comida industrializada, diariamente se comen uno o más productos de la dieta básica tradicional o algún platillo preparado según una receta antigua, se respetan las normas de comportamiento y participación familiar. Al igual que en el campo, los factores concretos, materiales, se han visto influidos en cierto grado por la modernidad y las influencias externas, pero los aspectos simbólicos, los recuerdos y las emociones relacionados con nuestra primera dieta, que están asociados con nuestra manera de pensar y de ver el mundo, se han transformado poco, lo cual nos identifica y, al mismo tiempo, nos hace seres diferentes. Aludiendo a Aldoux Huxley, "pensamos como comemos".

Mayán Cervantes. Profesora e investigadora de posgrado en la ENAH. Se especializa en antropología alimentaria.

#### PARA LEER MÁS...

Montz, Sidney. *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Editorial Reina Roja/Conaculta/CEIAS, México, 2005.

Bourges, Héctor. *Nutrición y vida, Tercer Milenio*. Conaculta, México, 2004.

Stephan-Otto, Erwin. *Y siempre seguí sembrando*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 2002.

**ACTIVIDAD DE APRENDIZAJE: Contesta las siguientes preguntas, elabora el cuadro comparativo y entrégalo impreso el día del examen.**

- 1 Explicar por qué la alimentación es una construcción social y colectiva.
- 2 Qué aportan las investigaciones en neurobiología para entender el fenómeno alimentario.
- 3 En el Códice Mendocino se mencionan los principales tributos que recibía Tenochtitlan de los diversos pueblos sometidos. Estos productos eran

---

4 (            ) Quién fue el misionero que investigó con mayor profundidad en el periodo colonial el tema de los alimentos:

- A) Mendieta
- B) Sahagún
- C) Motolinía
- D) De las Casas.

5 (            ) Son alimentos de origen mesoamericano que se conservan en la actualidad:

- A) calabaza, chía y jitomate
- B) gallina, tomate y ajo
- C) cerdo, manzana y rábano
- D) maíz, chivo y pepino.

6 Cuáles eran los animales que se consumían en el México antiguo

---

7 Cuáles son los valores comunitarios que se conservan en algunos pueblos cercanos a la zona urbana del distrito federal

---

8 Explica por qué se siguen utilizando alimentos ritualizados en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco.

9 Elaborar un cuadro comparativo donde señales los cambios y continuidades en la alimentación de los mexicanos.

Antes Continuidades	Después Continuidades

**Por último te solicitamos investigues los temas que se mencionan a continuación. Acude con tu profesor para asesorías y consulta de libros que no encuentres en la biblioteca.**

1 Investiga en el libro de Cupatitzio Piña Mendoza *Cuerpos posibles....cuerpos modificados. Tatuajes y perforaciones en jóvenes urbanos* fenómenos culturales asociados al cuerpo humano: tatuajes, perforaciones, transformación de la corporeidad: obesidad, anorexia, enfermedades corporales, implantes y cirugías.

2 Investiga en el libro de José Del Val Blanco *México, identidad y Nación* el tema de la identidad nacional, las minorías nacionales y el Estado en México, los derechos indígenas y sobre la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural. Entrega el día del examen un breve reporte sobre estos temas.

### **Bibliografía**

1. Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. México; Alianza, 1991.
2. Cervantes, Mayan. “*El pasado Prehispánico en la alimentación y el pensamiento de hoy.*” En: Revista Arqueología Mexicana No. 78 marzo-abril 2006.
3. Del Val Blanco, José M. *México, identidad y nación*. México; UNAM, 2008.
4. Ochoa, Lorenzo. *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*. México; UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.
5. Piña Mendoza, Cupatitzio. *Cuerpos posibles....cuerpos modificados. Tatuajes y perforaciones en jóvenes urbanos*. México; Instituto Mexicano de la Juventud, 2004.
6. Vargas, Luis Alberto y Leticia Casillas. “*El encuentro de dos cocinas: México en el siglo XVI*” En: *Conquista, Transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*. Lorenzo Ochoa editor. México; UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995.



Elaboró: Prof. Oscar A. Solórzano Mancera  
Profra. Blanca Estela Martínez Landa  
México, D.F. Agosto, 2015

Correos electrónicos de los profesores para asesorías: [moscaro@hotmail.com](mailto:moscaro@hotmail.com) y [blancaestela.martinez@cch.unam.mx](mailto:blancaestela.martinez@cch.unam.mx)

Asesorías dentro de la escuela: lunes de 5 a 7 p.m. miércoles de 4:30 a 5:00 p.m. En el salón de Antropología Edificio S-04 y S-05, únicamente en periodos semestrales.