

Antilha

REVISTA MEXICANA DE HISTORIA, ARTE Y LITERATURA



Año 1

Nº1

Enero-Abril 2012

Editores

América Malbrán Porto

Enrique Méndez Torres

El contenido de los artículos y opiniones expresadas en Antilha son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Diseño editorial

América Malbrán Porto

Antilha es una publicación cuatrimestral editada y publicada por el Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos S. C.

Asistencia e investigación

Arleen Olvera Berber

Certificado de reserva de derecho al **uso exclusivo del título**, Dirección General de Derechos de Autor, Secretaría de Educación Pública, número (en trámite). Certificados de licitud de título y de contenido, Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, Secretaría de Gobernación, números (en trámite), ISSN (en trámite).

Portada: Detalle, Fuente de Anfitrite. Norte del Cour Carreé del Palacio de Louvre.

Françoise Thèodore Devaulx, 1866

Comité Editorial

Dr. Enrique Tovar Esquivel

Dra. María Elena Ruiz Gallut

Dra. Ana Igareta

Dra. Lourdes Budar Jiménez

Mtra. América Malbrán Porto

Mtro. Alfredo Feria Cuevas

Lic. Alejandra Gómez Colorado

Lic. Enrique Méndez Torres

INAH, México.

IIE-UNAM, México.

UNLP, Argentina.

Universidad Veracruzana, México

FFyL-UNAM, México.

INAH-México.

INAH, México.

ENAH, México.



CONTENIDO

Editorial	P. 7
La interpretación del patrimonio como forma de apropiación del significado de un territorio Noemí Josefina Gutiérrez y María Graciela Maragliano.	P. 9
Tradición oral y arqueología. Análisis comparativo en el área sur de Guatemala María Belén Méndez Bauer y Byron Francisco Hernández Morales	P. 34
Demarcación ontológica del <i>contexto arqueológico</i>, la piedra de toque disciplinal Raúl González Quezada	P. 49
Iconografía masónica en el cementerio de San Fernando América Malbrán Porto	P. 63
Literatura. Un adelanto exclusivo de “Volver...Volver” Novela Saúl Ibargoyen	P. 76



EDITORIAL

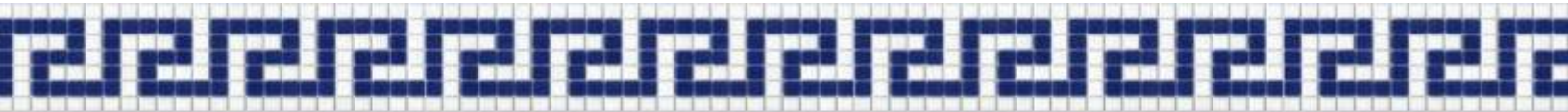
En su primer viaje de exploración, el Almirante Cristóbal Colón, llamó *Antilha* a San Salvador, una de las Bahamas, primeras tierras avistadas en lo que más tarde sería América.

El término es una traducción del portugués anti-isla, que algunos afirman se refería a las islas que fueran antípodas de Portugal. De este nombre derivó el de Antillas con el que se conocerán a las islas que forman el archipiélago más grande del mar Caribe. Las Antillas se convirtieron en la entrada al Nuevo Mundo, el paso de mercancías y cultura que influiría a todo el Continente.

Hoy *Antilha* nace como una isla, como un espacio de intercambio cultural entre colegas de distintos países con la pretensión de conocer, difundir y discutir diversas temáticas de interés, procurando promover la cultura y riqueza de distintas regiones, respetando opiniones y credos, tratando de fomentar la lectura, aprovechando los medios electrónicos que la tecnología del siglo XXI nos ofrece.

Quedan invitados a mandar sus textos y esperamos que *Antilha* nos lleve a conocer, descubrir y redescubrir espacios que nuestra memoria ha empolvado y, sobre todo, a divulgar nuestra cultura, desde la pequeña isla de enseñanza que pretende ser el CESUA. Bajo esta línea, presentamos en éste primer número artículos de varios países de nuestro continente como: Argentina, Guatemala, Uruguay y México.

Los Editores



LA INTERPRETACIÓN DEL PATRIMONIO COMO FORMA DE APROPIACIÓN DEL SIGNIFICADO DE UN TERRITORIO

Noemí Josefina Gutiérrez¹

María Graciela Maragliano²

El propósito de este trabajo es indagar sobre las formas de apropiación del significado del patrimonio de un territorio, tanto por parte de la comunidad residente como de los visitantes. Entendiendo al término “apropiación” desde sus dos concepciones contrapuestas; una la internalización de los valores simbólicos como parte de la identidad de un grupo social, y la otra, desde los conceptos de usurpación y absorción de los significados del patrimonio de un territorio por parte de los sectores dominantes hegemónicos, cuya intencionalidad es el uso de ese patrimonio, idea contrapuesta a la primera. Estas condicionantes nos llevan a preguntarnos si a partir de la Interpretación del Patrimonio en las prácticas turísticas recreativas, esas situaciones de apropiación pueden modificarse y en qué medida influiría en la generación de nuevos posicionamientos y relaciones de los grupos sociales con el patrimonio del territorio.

Este estudio surge a partir de la experiencia adquirida de la investigación que recientemente hemos finalizado, en la cual analizábamos teórica y empíricamente, si la Interpretación del Patrimonio es una causa instrumental para el turismo y la recreación, cuyos resultados hicieron que viéramos la necesidad de profundizar sobre la temática planteada.

Se estudian y analizan dos áreas: el Alto Valle del Río Negro y Neuquén y el Corredor de los Lagos, acotando éste último a la Provincia de Neuquén, en la Patagonia Argentina (Fig. 1).

Si bien estos destinos turísticos presentan características ambientales y una demanda turística diferenciada, la conformación de las sociedades locales tiene características

¹ Directora Proyecto de Investigación T038 “La interpretación del patrimonio como forma de apropiación del significado de un territorio”. Facultad de Turismo. Universidad Nacional del Comahue. Argentina. noemijosefinagutierrez@gmail.com

² Codirectora Proyecto de Investigación T038 “La interpretación del patrimonio como forma de apropiación del significado de un territorio”. Facultad de Turismo. Universidad Nacional del Comahue. Argentina. maragliano@smandes.com.ar

similares en cuanto a la diversidad cultural y la alta movilidad social desde los grandes centros urbanos de nuestro país y de países vecinos. Esta situación nos llevó a indagar como son los involucramientos y percepciones sobre el contexto social y los significados del patrimonio dentro de las comunidades locales y las formas de comunicación y apropiación a partir de la interpretación.

1. El turismo como una práctica social

Para que se comprenda el marco teórico seleccionado en investigación, es necesario entender el turismo como una práctica social compleja, que se enmarca en los parámetros de un proceso, que “...atiende a las

necesidades de los turistas actuales y de las comunidades receptoras y al mismo tiempo protege y fomenta las oportunidades para el futuro. Se concibe como una vía hacia la gestión de todos los recursos de forma que puedan satisfacerse las necesidades sociales, económicas y estéticas, respetando al mismo tiempo la integridad cultural local, los procesos ecológicos esenciales, la diversidad biológica y los sistemas que sostienen la vida” (O. M. T. 1999).

Se aborda al turismo, desde dos lecturas de los fenómenos sociales, por un lado las concepciones objetivistas, para quienes la realidad social es externa a los sujetos que la com-



Fig. 1: Localización de la Áreas de estudio en el mapa de la República Argentina
Digitalización Noemí Gutiérrez



ponen e independiente de la percepción que éstos puedan tener de ella. Por otro lado, las subjetivistas, que puntualizan el carácter interpretante y reflexivo de los sujetos como el elemento fundante de la interacción sobre la que emergerán las realidades colectivas. El abordaje seleccionado es desde ambas miradas para dar cuenta de las formas de apropiación de los significados del territorio, los involucramientos de las comunidades locales y de los visitantes a partir de la comunicación significativa del patrimonio. Se recurre a la primera de estas posturas para entender las condiciones comunicacionales del patrimonio, en tanto que para abordar la dimensión cultural y significativa del territorio, se estudian las formas simbólicas del mismo en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados dentro y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben estas formas simbólicas, aspectos que configuran la identidad de una comunidad. Como señala Geerts (1994), al momento de estudiar la cultura, ésta debe ser entendida desde la comprensión de las acciones, expresiones, comunicaciones y relaciones que establecen los individuos como sujetos, con los significados históricamente transmitidos. En relación al esquema conceptual, planteado por Pierre Bourdieu, surge la pregunta ¿Cómo reacciona el *hábitus* cuando creencias y prácticas incorporadas que daban



identidad al mismo comienzan a confrontarse ante la comunicación significativa del territorio a partir de las experiencias interpretativas? Existe una relación visitante-patrimonio que prioriza la explicación desde una comunicación significativa, que se fundamenta en la vivencia del visitante, la cual se puede vincular desde la hermenéutica, con la comprensión, que tendría una estructura reflexiva, sería como un movimiento de ida (hacia el otro/patrimonio) y de vuelta (hacia el visitante). Toda comprensión es retorno, dice Gadamer: "Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, ese es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino el retorno a sí mismo desde el ser del otro" (1992).

En la tradición hermenéutica, la comprensión de lo extraño suele ser considerada como un proceso dialéctico que, comenzando por un momento de extrañamiento, se resolvería finalmente en una recuperada refamiliarización.



La mediación interpretativa entre lo familiar y lo extraño estaría puesta al servicio de la familiaridad y no sería otra cosa que un instrumento de apropiación del significado del territorio.

La comprensión del significado del territorio, mediante la interpretación como disciplina del turismo y la recreación, debería contribuir a que la comunidad local y el visitante asuman nuevas formas de ver y valorar su identidad, evitando la “folclorización” de la cultura o la utilización del patrimonio con fines económicos.

Desde esta forma de comprensión, la interpretación del patrimonio, debería ser un medio de comunicación donde lenguaje, comprensión y experiencia mantengan una estrecha relación, generando un vínculo entre intérprete-visitante-patrimonio que revele los significados del sitio sin manipular los contenidos respetando la diversidad, y de esta forma ampliar la relación entre visitantes, comunidad local y territorio.

2. La Interpretación del Patrimonio en la actividad turística–recreativa

En los albores de éste nuevo siglo, el turismo constituye una de las prácticas sociales y económicas en expansión más significativa a escala mundial, manifestándose en el progresivo aumento de personas que se desplazan con fines turísticos de un lugar a otro, siendo cada vez mayor la búsqueda de nuevas modalidades turísticas y destinos,

valorizando especialmente aquellos sitios de carácter patrimonial.

En éste contexto, la Interpretación del Patrimonio, se constituye en una estrategia de comunicación de los significados del territorio de una región, a partir del involucramiento de la comunidad. Esta comunicación va dirigida tanto para los pobladores locales como para los turistas, con el fin que asuman nuevas formas de sentir el patrimonio, sus significados e identidades.

En los últimos años diversos autores tanto de Europa como de América del Norte, comenzaron a profundizar teórica y empíricamente los alcances de la Interpretación del Patrimonio, no sólo desde el turismo y la recreación, sino también buscando aportes de otras disciplinas como la Hermenéutica, la Sociología y la Antropología Social, para dar cuenta de la necesidad de mejorar la planificación interpretativa a través del fortalecimiento de los involucramientos de las comunidades locales.

En la Argentina la Interpretación se aplica principalmente en diferentes ámbitos de gestión relacionados al patrimonio, el turismo y la educación ambiental, con un fuerte enfoque hacia la conservación.

A partir de la experiencia de éste equipo en la elaboración y ejecución de proyectos de investigación y extensión universitaria vinculados a la Interpretación del Patrimonio como disciplina del turismo, en los cuales se estudiaron teórica y empíricamente las condiciones y re-



relaciones que se establecen entre visitante y comunidades locales con el patrimonio desde diferentes campos y disciplinas; se concluyó que la interpretación del patrimonio debe ser una estrategia de comunicación significativa, que lleve a la valoración y resignificación de la identidad y el patrimonio, tanto de las comunidades locales como del público visitante. Estas ideas nos llevan a creer que la Interpretación como práctica turística recreativa, debe comunicar el valor simbólico del patrimonio, el cual está arraigado y forma parte de un territorio, al territorio como el espacio social y significativo de una sociedad, a partir del cual construye su identidad. Autores como Prats (2004) señalan que, el patrimonio es fundamentalmente histórico, aunque incesantemente incrementado por las creaciones del presente, lo que le confiere un carácter procesual y dinámico, que se re-articula constantemente en función de contextos socio- históricos específicos, en los cuales y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas a la sociedad. El Patrimonio, entendido como aquellos bienes culturales y naturales que constituyen formas de expresión y modos de vida propios de un pueblo, se ha revelado como un medio eficaz para la reafirmación de identidades culturales, definir singularidades y realzar la memoria histórica.

La demanda de nuevos y originales sitios

patrimoniales crece significativamente, donde la oferta del mercado turístico y la circulación cultural, ha sobrepuesto el “valor económico” del patrimonio sobre el “valor simbólico”, constituyéndose progresivamente en procesos globales de mercantilización y homogeneización cultural. Procesos que, como señala Guerrero Valdebenito (2005:7), han tenido una serie de implicancias para las dinámicas sociales de apropiación y significación del patrimonio entre las comunidades locales y los visitantes.

“El turismo es una práctica que se concreta en un espacio físico y social” (Vera, 1997:18) e influye en todos los sectores de la vida cotidiana, en las creencias, en las concepciones de la identidad y en el espacio territorial. Es en el espacio físico-social donde se concretan las manifestaciones simbólicas, donde el patrimonio en el sentido amplio de naturaleza y cultura, se constituye en símbolo representativo de las culturas, elemento distintivo y característico de las mismas.

La producción del valor y apropiación del patrimonio como manifestaciones compartidas y vividas de una cultura, se vinculan directamente a las especificidades del contexto socio-territorial del cual estos son símbolos característicos. Se debe entender el territorio no sólo como un espacio sobre el cual transcurre la vida, sino un artífice de esa realidad, un territorio históricamente construido en el cual ocurren y se han desarrollado determinados procesos sociales y culturales que intervienen

en la experiencia de vida de sus habitantes. Entonces, distintas escalas territoriales del patrimonio (mundial, nacional y local) responden a diferentes procesos sociales de valoración y jerarquización, a múltiples actores y a diversas expectativas y posibilidades de apropiación social.

La Asociación para la Interpretación del Patrimonio define a esta disciplina en el año 2000, como *“El arte de revelar in situ el significado del legado natural y cultural, al público que visita esos lugares en su tiempo libre”*³.

Esta definición enmarca aspectos fundamentales al momento de pensar las estrategias de comunicación, ya que toda intención de proporcionar interpretación lleva implícita una meta muy clara, comunicar a quienes lo visitan o a los integrantes de la comunidad, el significado del patrimonio de una sociedad, vinculando el contexto socio-territorial, símbolos característicos de sus habitantes y las significaciones de esos territorios, que constituyen la imagen simbólica a través de los cuales se refleja e identifica la sociedad. En este proceso de comunicación que plantea la interpretación del patrimonio, es fundamental la relación que se establece entre

el público-sociedad local y su patrimonio. Se pretende que luego de la experiencia interpretativa, el visitante adquiera una visión distinta y singular del lugar, dirigiéndose a la sensibilidad y capacidad de asombro y análisis de las personas e incrementando el disfrute, orientándolos hacia el respeto a la diversidad cultural y natural.

Es por ello, que todo programa interpretativo que vincula pueblos desde contextos sociales y en ámbitos territoriales significativos, debe perseguir tres objetivos fundamentales, los cuales fueron planteados por John Veverka (2002) y que actúan en tres niveles diferentes.

En primer lugar los objetivos de conocimiento, aquello que se quiere dar a conocer al público del patrimonio. En un segundo nivel, más profundo, los objetivos emocionales, es decir, qué



³ Esta definición es elaborada por Jorge Morales Miranda y Francisco Guerra Rosado en el año 1996. Es adoptada por como definición de Interpretación del Patrimonio en el campo del turismo y la recreación en el Congreso Mundial de la Asociación del Patrimonio realizado en el año 2000.



sentimientos deberían surgir en las personas a partir de esos nuevos conocimientos, para luego llegar a los objetivos actitudinales o de comportamiento, qué nueva actitud o reacción se pretende del visitante a partir de los sentimientos creados por el nuevo conocimiento, actitudes que puedan permanecer en el tiempo, más allá del momento de la visita.

La Interpretación del patrimonio se sostiene en los principios planteados por F. Tilden (2006), los cuales definen la manera de comunicar los significados de una forma amena y comprensible para los distintos tipos de público.

Dichos principios son:

1. La interpretación debe relacionar los objetos de divulgación o rasgos interpretativos con algo que se encuentre en la experiencia y personalidad de las personas a las que va dirigida.
2. La información, como tal, no es interpretación; ésta última es una forma de comunicación que aunque basada en los contenidos, debe tratar además con significados, interrelaciones, implicaciones e interrogantes sobre ciertas cuestiones.
3. La interpretación es un arte que combina muchos artes para explicar los temas presentados, en el que se hace uso de todos los sentidos para construir conceptos y conseguir reacciones

en el individuo.

4. Es provocación, debe despertar curiosidad, resaltando lo que en apariencia es insignificante.
5. Debe ser una presentación del todo y no de las partes aisladamente; los temas deben estar interrelacionados dentro de un marco conceptual común.
6. La interpretación debe estar dirigida a un público determinado.

Tilden plantea que *"Cualquier interpretación que de alguna forma no relacione lo que se interpreta con algo que se halle en la personalidad o en la experiencia del visitante, será estéril"* (Op.Cit).

Esta relación visitante-patrimonio que prioriza la interpretación, fundada en la propia experiencia del visitante, puede vincularse con el acto de comprensión que plantea Gadamer, la cual tendría una estructura reflexiva, sería como un movimiento de ida (hacia el otro/patrimonio) y de vuelta (hacia el visitante). Toda comprensión es retorno, dice Gadamer, *"Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, ese es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino el retorno a sí mismo desde el ser del otro"* (1992).

La comprensión de los valores simbólicos del territorio a nivel local, ponen de manifiesto que la lucha por la identidad territorial no es un asunto del pasado. Los distintos grupos sociales se vinculan a su patrimonio gracias a procesos simbólicos y afectivos.



La comprensión de los valores simbólicos del territorio a nivel local, ponen de manifiesto que la lucha por la identidad territorial no es un asunto del pasado. Los distintos grupos sociales se vinculan a su patrimonio gracias a procesos simbólicos y afectivos que permiten la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia.

La relación patrimonio-identidad y memoria colectiva, sin embargo, sólo puede ser problematizada si lo concebimos como una construcción social en contextos y procesos socio históricos específicos en los cuales y por medio de los cuales, se producen y reciben, poniendo en evidencia su papel como instrumento de identificación colectiva de un grupo frente a otro, pero también su rol como instrumento de diferenciación social. El patrimonio no es sólo un legado que viene del pasado, un elemento vinculado a la herencia de una sociedad, donde adquiere un carácter estático, donde la sociedad actual es mera receptora y transmisora del mismo. La construcción social se centra en el mantenimiento de los lazos de continuidad con el pasado, y como señala Arantes (1984:15), la idea de construcción describe una relación por la que el pasado se transmite a generaciones sucesivas como herencia, pero que al mismo tiempo persiste en el tiempo por acciones e interpretaciones que parten del presente.

3. Los objetivos de la Investigación

El indagar si, a partir de la interpretación, la comunidad y el visitante, se apropian de los significados del patrimonio de un territorio, es el objetivo que nos planteamos a partir de nuestras experiencias en el campo y en el trabajo cotidiano con nuestros estudiantes y egresados de turismo en las comunidades de las áreas de estudio.

Desde fines del siglo XX y en esta primera década del siglo XXI, hemos observado y estudiado distintos factores que se relacionan con las prácticas turísticas – recreativas y sus efectos tanto en el turista como en las comunidades locales.

Nos propusimos, a partir de este objetivo mayor, ahondar en:

1. Un análisis desde la ética social, de las intervenciones en el territorio de las prácticas turísticas recreativas, debido a que hemos observado pérdida de los significados del patrimonio a partir de la forma en que se comunica el mismo.
2. Investigar la evidencia teórica de la interpretación y su relación con la apropiación social de los significados del patrimonio del territorio, ya que en el mundo y principalmente en nuestro país hay diferentes maneras de abordar este tema que ha llevado a confusiones sobre la disciplina y su práctica.
3. Estudiar las relaciones que establecen las comunidades locales con el patrimo-



nio y su significado, a partir de su conformación socio-histórica.

4. Analizar la percepción de los valores simbólicos del patrimonio como parte de la identidad de los actores sociales.
5. Identificar las diversas formas de comunicación del patrimonio en las áreas de estudio.
6. Reconocer las necesidades y oportunidades para la comunicación del significado del patrimonio, a través de la interpretación, en las prácticas turísticas recreativas.
7. Diseñar y promover con las comunidades locales, programas de interpretación del patrimonio para uso turístico recreativo.

4. La metodología ha utilizar

En el marco conceptual de la interpretación del patrimonio y del desarrollo turístico-recreativo sostenible, la presente investigación se enmarca en los principios de la investigación-acción-participativa, cuyo proceso permitirá identificar las necesidades y problemáticas existentes, reconocer los recursos humanos y patrimoniales y formular soluciones con la participación activa de los distintos actores sociales involucrados en cada una de las etapas de la investigación.

La investigación-acción-participativa, parte de la idea de que la mejora o transformación de la realidad no se puede concebir como

un tratamiento al que se somete a los grupos o las personas para experimentar con ellas.

“Entiende, por el contrario, que la mejora debe ser en sí misma una práctica, por lo que debe implicar en el proceso a las personas afectadas e interesadas” (Contreras, 1994).

La experiencia de la investigación-acción-participativa no sólo debe proporcionar nuevas posibilidades a los sujetos participantes de recrear su práctica, sino que deben hacerlo más consientes del proceso de transformación que se está pretendiendo y, por consiguiente en la medida de lo posible implicándolos en la preocupación por el mismo y en la propia investigación.

Esta idea, entre otras, es la que explica por qué no puede entenderse la investigación-acción-participativa como una mera metodología. Una práctica que pretende ser transformadora desde la implicación de las personas afectadas e interesadas tiene que ser necesariamente sensible al contexto, a las interpretaciones y reacciones de las personas, así como debe estar preocupada por las consecuencias sociales de dicha práctica. Esto supone tanto interrogar a la realidad, tratar de entenderla y cuestionarla en sus presupuestos, como interrogarnos a nosotros mismo, cuestionando los fundamentos de nuestra perspectiva.

Debido a que la intervención del turismo y la recreación en el patrimonio se presenta como una problemática compleja, se trabajaran las relaciones dialécticas exploratorio participati-



vas que llevarán como resultante, definir propuestas de programas de interpretación del patrimonio en las prácticas turísticas recreativas, que fomenten el fortalecimiento de la propia identidad de los actores sociales involucrados, tanto comunidad local como visitante, en las área de estudio.

sociales involucrados, tanto comunidad local como visitante, en las área de estudio.

La metodología contempla un enfoque interdisciplinario y la interrelación dinámica de las variables propias de las relaciones dialécticas mencionadas, desde el inicio de la investigación hasta la consecución de los objetivos.

En un primer momento, la investigación se sustentará en una base teórica sólida, con momentos de búsqueda y trabajo interdisciplinario, para la construcción de un marco teórico, nuevas síntesis conceptuales y reinterpretaciones, que permitirán realizar aportes teóricos a la Interpretación del Patrimonio como forma de apropiación del significado del territorio, a partir de las prácticas turísticas recreativas, que realizan las comunidades locales y el público visitante de las áreas de estudio. A fin de contribuir a que la comunidad local y el visitante asuman nuevas formas de ver y valorar su identidad.

Se indagará en documentación existente sobre la interpretación del patrimonio, como disciplina del turismo y aportes teóricos de otras, como filosofía, antropología y socio-

logía. Entendiendo al turismo como hecho social complejo. El poder indagar y contrastar desde diversas miradas al objeto de estudio, nos permitirá generar marcos teóricos más amplios y reflexiones profundas hacia nuestra propia disciplina, el turismo.

Se aplicará la siguiente metodología para indagar teórica y empíricamente las relaciones que establecen las comunidades locales con el patrimonio y su significado a partir de su conformación socio-histórica, también la percepción de los valores simbólicos del patrimonio como parte de la identidad de los diferentes actores sociales; e identificar las diversas formas de comunicación del patrimonio en las áreas de estudio, para analizar si la participación de las comunidades locales en los procesos de interpretación refuerzan sus sentimientos de identidad y mejoran su calidad de vida:

Muestras cruzadas por género y edad. A los efectos de indagar sobre las percepciones y significados de los valores simbólicos del patrimonio, se confeccionará una “muestra cualitativa” en cada una de las áreas de estudio, tomando “muestras estratificadas” por edad, sexo, lugar de origen, años de residencia en el área, conocimiento previo; eligiendo intencionalmente estos subconjuntos de la población en el que están presentes las características de estudio de la investigación.

Entrevistas en profundidad. A través de los relatos de vida de los diferentes actores



sociales de las comunidades locales se analizarán las relaciones que establecen con el patrimonio y su significado a partir de su conformación socio-histórica, también la percepción de los valores simbólicos del patrimonio como parte de su identidad. Las entrevistas en profundidad se realizarán en los propios escenarios de los residentes.

Entrevistas a informantes clave. Se seleccionarán en cada área de estudio a diferentes informantes clave que por su actividad, estén relacionados al patrimonio, su significado y formas de comunicación, al turismo y la recreación pudiendo ser, entre otros, profesionales del turismo y la recreación; comunicadores sociales; agentes culturales; docentes; miembros de ONGs, etc.

Entrevistas a visitantes: Se seleccionarán en forma aleatoria a distintos visitantes de las áreas de estudio, con el fin de comparar analíticamente la percepción del significado del patrimonio, antes y después de una actividad turística recreativa.

Observación participante. Se realizarán actividades propias del turismo y la recreación, participando con diversos grupos de visitantes (turistas y/o residentes), observando las formas de comunicación del significado del territorio.

Controles cruzados. Se realizarán controles cruzados entre el marco teórico y los datos obtenidos a partir de las entrevistas y las observaciones.

Fuentes bibliográficas. Se estudiarán distintas fuentes bibliográficas sobre la interpretación del patrimonio y la disciplina del turismo, realizando cruces bibliográficos con otras disciplinas como antropología, filosofía, sociología y datos relevados por diferentes organismos, realizando a su vez controles cruzados con los datos obtenidos en el campo.

Como se señaló anteriormente, la investigación se realizará en el contexto de la investigación-acción-participativa. Una investigación con formación y acción. Ésta, en cuanto a proceder metodológico, es la interacción de evidencias que se obtienen de la realidad y los procesos reflexivos sobre los que se intenta dar sentido a esa realidad. Pero cobra sentido en la acción, es decir, es la acción y su transformación lo que justifica este proceso.

“...la investigación – acción – participativa es siempre un proceso continuo, en espiral, de acción – observación - reflexión – concertación - nueva acción sin fin” (Ibíd.).

Para llegar a la acción es necesaria la participación de los grupos involucrados y a la confrontación crítica con los resultados, “es un proceso de investigación en el cual la comunidad toma parte en el análisis de su propia realidad y que apunta a promover una transfor-



mación social en beneficio de los participantes” (vivirenargentina.com).

En este marco se trabajará con los distintos actores sociales de las dos áreas seleccionadas, en un proceso de retroalimentación continuo a fin de reconocer las necesidades y oportunidades para la comunicación del significado del patrimonio, que permita diseñar y promover en un trabajo conjunto, programas de interpretación del patrimonio para uso turístico recreativo.

5. Los primeros avances en la investigación: La Patagonia en el imaginario turístico.

5.1. Análisis de aspectos étnicos mapuche en la Región de los Lagos- Neuquén

En el contexto de este nuevo siglo, la Patagonia se presenta bajo la imagen de uno de los últimos lugares del planeta todavía por descubrir, presentándola con la imagen de una gran región casi virgen, un territorio des-significado, cuyos “atractivos” se caracterizan principalmente en relación a la naturaleza.

Se la promociona turísticamente como:

...una región traslúcida, purísima, donde los visitantes tendrán una experiencia de contacto con un paisaje agreste, salvaje, inolvidable (vivirenargentina.com).

Describiendo, casi exclusivamente, paisajes

como escenarios deshabitados o carentes de significados, siendo las comunidades mapuche asistentes descontextualizados del territorio.

Parte de esa promoción hace hincapié en ese ámbito “salvaje”, donde la existencia de pueblos indígenas le otorga el toque exótico que complementa la imagen.

En las áreas turísticas de la región de los lagos cordilleranos de Río Negro y Neuquén se presenta a las comunidades mapuche desde diversos relatos, por un lado como culturas del pasado que “ya no existen”, y refieren a los mapuche en verbos pretéritos, negando así la existencia actual como pueblo y describiendo escasa y erróneamente su cultura, pudiendo encontrar descripciones como la siguiente:

...en relación a las culturas indígenas en esta región, los que más se destacaron fueron los mapuches. Estos indígenas se alimentaban de maíz, papa, carne de oveja, chiva; y poblaron los bosques y valles de la cordillera andina. Poseían una vasta mitología, con espíritus y dioses... (argentinaturistica.com).

En otros relatos se los incluye como “parte del paisaje”, como “atractivo turístico”, marginando a los pobladores mapuche a un rol de sumisión y “folclorización” cultural, según las necesidades del “mercado turístico”.

A esto se suma la imagen generada para San Martín de los Andes, que se promociona en algunos sitios de Internet o folletería turística,



como a:

una típica aldea de montaña, ubicada al sudoeste de la provincia del Neuquén, enmarcada en un sitio privilegiado y encantador: el Parque Nacional Lanín. Allí el “Valle de los Dioses”, considerado así por los aborígenes que habitaron el lugar, está esperando ser descubierto por usted... un pueblo tradicional de cordillera, tradicional de cordillera, donde sus habitantes han colaborado para lograr un equilibrio entre el desarrollo urbano y el ambiente natural... creando la imagen de este escenario de cuentos de hadas y duendes (neuquentur.gob.ar).

Este perfil idealizado de “aldea de montaña” refuerza la “simulación” o montaje escénico, relegando a las comunidades mapuche a una situación de “invisibilidad” e “inexistencia”. Se utilizan eufemismos tales como “Valle de los Dioses” supuestamente considerado así por los “*aborígenes que habitaron el lugar*”; reforzando una imagen idílica y misteriosa, un relato impreciso de “*aborígenes*” sin identidad, complementándola con la inclusión de identidades ajenas, como los “*cuentos de duende y hadas*”, más cercanos a las fábulas europeas que a la cosmovisión y leyendas mapuche.

Estas invenciones de un pasado conveniente y un presente sin conflictos en la “aldea de montaña”, fortalecen un relato de ficción con el fin de “atraer” a los turistas a una ciu-

dad de “cuentos”.

La negación de la preexistencia del pueblo mapuche y su territorio por parte de los sectores dominantes, es una maniobra a la que recurren esos sectores para evitar el reconocimiento ancestral y sus reclamos, con lo cual se pretende avanzar e incorporar esos sitios en función de la expansión del “negocio” del turismo, generando conflictividad social y territorial.

Un área cargada de significaciones, el espacio físico-social necesario para la construcción de la identidad de todo grupo social, en este caso mapuche.

En las argumentaciones oficiales se desconocen los procesos socio-históricos y sus consecuencias en el presente, donde los discursos están manipulados desde relaciones de fuerzas desiguales, prevaleciendo el de quienes ocupan una posición de poder en la sociedad (Crespo 2009:16) , con lo cual se generan situaciones de rechazo hacia los pobladores mapuche, escuchando aseveraciones como “porque están en un territorio ajeno”, habilitando argumentaciones que los ubica como “intrusos” y desconociendo su preexistencia como pueblo originario.

Se debe entender que el turismo es una práctica que se concreta en un espacio físico y social, un concepto que muchas veces se minimiza, predominando la concepción economicista, que en pos del “desarrollo económico”, recorta las circunstancias del turismo como



práctica que se inserta y superpone en territorios significativos, una condición que se minimiza o desconoce, especialmente cuando se trata de comunidades mapuche por su estigmatización y prejuicio de “indios chilenos”.

Esta argumentación se escucha en los medios de comunicación de la región de los lagos en Neuquén, y se refuerza a partir de los relatos históricos elaborados por la sociedad hegemónica, identificando al mapuche como “invasor chileno”, aquel que dominó y ocupó los territorios de los “verdaderos indios argentinos”, los tehuelches, eludiendo los análisis históricos, las investigaciones antropológicas, los relatos familiares y el marco jurídico existente.

Con este discurso, “el otro”, los mapuche, es asimilado como extranjero y al mismo tiempo se pone en duda como “otro legítimo” dentro del propio ámbito nacional, lo que permite la plena ocupación de espacios territoriales por la identidad dominante (Valverde, García y Bersten 2009:91).

Al momento de analizar y planificar las políticas turísticas, no se puede dejar de lado su componente social y cultural, y no sólo las condiciones económicas que el mismo genera. De este modo se podrá comprender que el turismo influye en todos los sectores de la vida cotidiana, en las creencias, en las concepciones de la identidad y en el espacio territorial. Es en el espacio físico-

social donde se concretan las manifestaciones simbólicas, donde el patrimonio en el sentido amplio de naturaleza y cultura, se constituye en símbolo representativo de las culturas, elemento distintivo y característico de cada una de ellas.

5. 2 Del patrimonio como “recurso” al significado del territorio

En la ciudad cordillerana de San Martín de los Andes, principal centro turístico de la Provincia de Neuquén, se presenta esta situación de apropiación y mercantilización del significado del patrimonio, en este caso mapuche, por parte de los sectores dominantes, quienes “utilizan” el *mapuzungun* (lengua mapuche) como parte del *marketing* turístico, eligiendo nombres de fantasía para los comercios y la hotelería que representarían ese toque “exótico” necesario, sin reparar en su significado y la pertenencia social del mismo, tomando la palabra como un elemento más al “valor promocional”.

Otro de los significados apropiados es la simbología y dibujos de la cultura mapuche, utilizándolos en “recuerdos de viaje” y estampas de remeras, donde se combinan guardas mapuche con la imagen de “aldea de montaña”; pero estos mismos agentes miembros de asociaciones turísticas locales, desconocen e increpan a los mapuche al momento de mostrarse en el “escenario turístico” como sujetos de derecho.



Desde diversos ámbitos institucionales que gestionan y planifican la actividad turística, el patrimonio es visto como un “recurso potencial” para la actividad, donde se percibe al turismo sólo como un generador de riquezas, desentendiéndose de las necesidades o identidades de las comunidades locales, poniendo el énfasis en las ganancias económicas por encima de esas identidades regionales. Así, la relación turismo patrimonio es vista como una relación “positiva” en la medida en que ambos se beneficiarían económicamente (Almirón y Troncoso, 2004:13).

Numerosos académicos y especialistas en turismo, como diversos sectores públicos y privados, consideran al turismo como una “industria”, que “beneficiaría” a los pobladores locales por las ganancias directas que generaría el sector, sin considerar los efectos e impactos en las relaciones sociales y culturales.

Esta concepción economicista del turismo, en la que domina una constante tensión entre oferta y demanda, genera exclusión, resistencias y desplazamientos de ciertos sectores de la comunidad, a quienes se los considera una “imagen negativa” o “desvalorizadora” para la “oferta turística, siendo muchas veces esos sectores “utilizados” como soporte de la actividad y “atractivo turístico”. En San Martín de los Andes, ciertos operadores turísticos preten-

den que los pobladores mapuche sean “anfitriones” de los turistas, recibiendo con atuendos “típicos” actuando en “festividades autóctonas”, pretendiendo una imagen inventada o reciclada de aquella que se muestra en los libros de texto escolares, haciendo de otra cultura el espectáculo de lo “exótico”.

Esta relación desigual se manifiesta en otro de los “atractivos” que de la “oferta turística” del invierno cordillerano, que se realiza en las inmediaciones de la céntrica plaza San Martín; es el *Concurso de Hacheros* en la *Fiesta Nacional del Montañés*. Una “fiesta” creada en los años 80’ por los planificadores turísticos locales, donde se estigmatiza a los sectores populares de la ciudad, quienes con el aliciente de premios en efectivo, hombres y mujeres de las áreas rurales, mayormente mapuche, acostumbrados a utilizar el hacha cotidianamente para cortar troncos y picar leña, participan de éste concurso de hacheros, dirigidos y arengados por los mismos que luego serán sus detractores, reforzando así esa relación asimétrica en un marco de “festejo popular”.

En los portales web oficiales se la promociona como:

“...una fiesta representativa de San Martín de los Andes con actividades e idiosincrasia propia de la comunidad de montaña... En el convencimiento que las fiesta populares acrecientan y afianzan el acervo cultural de los pueblos... compromiso, frente a toda la comunidad de jerarquizar y poner en valor nuevamen-

*te esta fiesta...*⁴.

Claramente se asiste a una manipulación y selección de los significados del patrimonio, activando y comunicando una “idiosincrasia” de montaña que no expresa las condiciones y relaciones que se establecen entre los sujetos y sus posiciones en la estructura social, expresando a su vez una visión economicista del turismo y la cultura, donde se construye una “tradición”, supuestamente representativa de su gente, recurriendo a frases que hablan de una “selección” intencionada de las expresiones culturales y a la cultura como un cúmulo o colección de piezas, mencionado en *“el acervo cultural de los pueblos”*, recurriendo a la posición economicista en la gestión del patrimonio, cuando se enfatiza en la intensión de “poner en valor” la fiesta, conceptos fuertemente arraigados en el turismo y sus acciones sobre el patrimonio.

Esta matriz económica del turismo lleva a la masificación y/o pérdida de los patrimonios locales, la homogenización de la cul-

tura o su “folclorización”, donde el patrimonio, ya sea cultural o natural, pasa a ser un objeto de interés comercial, un objeto de consumo que relega los valores simbólicos y significativos que tienen ellos para los grupos sociales locales, y a partir de los cuales les confieren identidad.

Es así como ciertas políticas públicas toman al turismo como factor y objeto de crecimiento económico, diseñando y ejecutando planes de desarrollo turístico como actividad meramente económica, independiente de otras y de situaciones sociales. En los primeros párrafos del “Plan de Gestión de Turismo 2008-2011” de la Provincia de Neuquén, se puede leer:

“La evolución del turismo en la Provincia del Neuquén es una pieza clave en la economía local, puesto que tiende a constituirse como uno de los principales ejes de desarrollo, apto para favorecer el cambio de matriz productiva provincial, dependiente actualmente del aprovechamiento de los recursos no renovables. El sector turístico contribuye decisivamente al desarrollo social y económico de la provincia, al permitir la captación de divisas, generar un efecto multiplicador y mejorar la calidad de vida de sus habitantes, puesto que se convierte en una nueva oportunidad de desarrollo local” (www.neuquentur.gob.ar).

Bajo la necesidad de diversificación y desarrollo económico, se proponen soluciones “exitosas” que puedan revertir las empobreci-

4. Pagina WEB <http://www.smandes.gov.ar>. “Esta fiesta tiene sus comienzos allá por el año 1981 por iniciativa de un grupo de vecinos y CO.PRO.SAN., con la finalidad de instaurar en nuestra ciudad, una fiesta tradicional y se transformó así en una actividad representativa del invierno en San Martín de los Andes y su gente, con el correr de los años y principalmente en sus ediciones iniciales la fiesta tomó carácter de Fiesta Nacional, acrecentando su calendario de actividades y eventos año tras año. En el convencimiento que las fiesta populares acrecientan y afianzan el acervo cultural de los pueblos, en esta oportunidad y a partir de ahora la Municipalidad de San Martín de los Andes a través de la Subsecretaría Municipal de Cultura, ha tomado el firme compromiso, frente a toda la comunidad de jerarquizar y poner en valor nuevamente esta fiesta que tan bien nos representara años atrás.”



das economías regionales, planificando a partir de los “productos turísticos” de la región como beneficio económico, desestimando la virtud simbólica del territorio para sus habitantes o reiterando la necesidad de “poner en valor” el patrimonio.

Esta matriz económica genera la especulación inmobiliaria, incrementando notablemente el precio de la tierra, vista ahora por las posibilidades de inversiones turísticas más que por los significados e historia que contiene. La sobre valuación de la tierra en un centro turístico como San Martín de los Andes, tanto en las áreas urbanas como rurales, las cargas impositivas y la presión inmobiliaria, hizo que cambien los dueños de la tierra a manos de inversionistas privados, mayormente externos⁵ expandiendo la frontera del “mercado turístico” como negocio inmobiliario sobre territorios productivos. Esta tensión que genera la expansión del turismo pensada como “desarrollo económico”, también está presente en las comunidades mapuche, aledañas a San Martín de los Andes, quienes plantean reivindicaciones territoriales y derechos ancestrales sobre los territorios, generando nuevas relaciones de poder entre las comunidades y el gobierno provincial y/o municipal. Como ejemplo

5. Se lotean chacras y terrenos productivos de las áreas rurales, modificando el territorio y sus significados a partir de la construcción de barrios privados con canchas de golf, desmantelando chacras y desmontes de las laderas de montaña para la construcción de complejos turísticos, apuntado a inversionistas de alto poder adquisitivo.

de esto es la disputa y conflictividad territorial que surge a partir de los reclamos que mantiene con el Estado Provincial la Comunidad Mapuche Vera en relación a la mensura y titulación del lote pastoril N° 69 en el Cerro Chapelco, abarcando gran parte de la base del principal centro de esquí de la provincia (Impemba y Margliano, 2007).

Un territorio significativo para la comunidad mapuche por los procesos socio-históricos que él representa y simbólico en cuanto a la reivindicación territorial mapuche.

Un discurso que se repite con regularidad en los planes oficiales es la falta de valorización de los fenómenos culturales y del aprovechamiento de los objetos y sitios patrimoniales. Es por ello, que se considera al turismo y la cultura como los únicos capaces de “poner en valor” a los “recursos” materiales y culturales con los que cuentan las sociedades locales (Gómez, 2005:23), como si ese patrimonio no fuera valorado por las comunidades locales.

Autores como Prats (Op.Cit.) señalan, cómo las activaciones patrimoniales en la actualidad, han adquirido dimensiones nuevas a partir del ocio y el turismo, donde más allá de los significados identitarios, el patrimonio se evalúa como “recurso” y se valora como “factor de desarrollo”, activado como artículo de “uso” a partir de las demandas de la sociedad de consumo.

La activación patrimonial consiste en un proceso de legitimación de referentes simbólicos



a partir de fuentes de autoridad, sean éstas académicas o del poder político, quienes seleccionan, interpretan y comunican un relato histórico y significativo que valide los procesos socio-históricos oficiales.

Como consecuencia del aumento de la demanda de “productos turísticos” relacionados con el patrimonio, el estado y distintos organismos internacionales ven en el turismo la condición necesario para la “puesta en valor” y gestión del patrimonio del territorio, muchas veces entrando en conflicto con los intereses locales. Como bien señala Crespo “la intervención de estos agentes en torno a la puesta en valor de un determinado pasado suponen procesos de definición de “sí mismos” y de los “otros”, en la que los sectores dominantes tienen mayor capacidad de seleccionar, apropiarse y definir el sentido de los repertorios del pasado considerados propios, y de legitimar el propio punto de vista sobre quién se es, qué cosa representa qué y a quiénes” (Crespo, 2009:63).

Estas argumentaciones habilitan a los agentes dominantes a decidir el “valor” y desconocer la pertenencia y herencia del patrimonio de los grupos subalternos.

En el paraje Quila Quina, dentro del territorio de la Comunidad Mapuche Curruhuinca, y en jurisdicción del Parque Nacional Lanín, se encuentran dos aleros con arte rupestre. Son elementos simbólicos para los pobladores, asociando ese arte a la cosmovisión mapu-

che y representándolo en los dibujos de los telares; a partir de ellos generan lazos de continuidad con el pasado, ya que consideran que los grupos que realizaron las pinturas son sus ancestros por la condición de pueblos originarios, más allá de las argumentaciones académicas sobre el origen “pre-tuehuelche” del arte rupestre. También se sienten ligados a él emotivamente, ya que uno de los aleros está en las cercanías de un “*chenque*” (en territorio mapuche).

En oposición, el grupo dominante afirma que éstas y otras manifestaciones de arte rupestre en la provincia, pertenece a grupos étnicos anteriores a la “llegada de los mapuche”, por lo tanto no les “pertenece”, reclamando así el control del patrimonio y aduciendo que la comunidad mapuche “no lo valora” (supuesta incapacidad del grupo subalterno), y por lo tanto debería quedar bajo el control del grupo dominante por su capacidad científica y técnica.

5.3. El territorio, lugar de significaciones para la comunidad mapuche

El patrimonio de un territorio, las manifestaciones compartidas y vividas de una cultura, se vinculan a las especificidades del contexto socio-territorial, símbolos propios de la identidad. Se debe entender el territorio no sólo como un espacio sobre el cual transcurre la vida social, sino un artífice de esa realidad, un territorio históricamente construido en el cual ocurren y se han desarrollado de-



terminados procesos sociales y culturales que intervienen en la experiencia de vida de sus habitantes.

Los procesos sociales de valoración, y jerarquización del patrimonio, están mediados por distintos actores y por el poder que ellos ejercen a partir de ubicación en la estructura social. Distintas escalas territoriales del patrimonio (mundial, nacional y local) responden a distintos procesos de valoración y jerarquización, a partir de las acciones e intervenciones de los sectores dominantes, y a las diversas expectativas, mecanismos y posibilidades con las que cuentan los grupos subalternos para la comunicación significativa del patrimonio.

En este marco podríamos plantear que es posible observar una clara distinción entre un Patrimonio declarado, sujeto a demandas y necesidades del orden político, y un Patrimonio vivido y compartido, sujeto más bien a demandas de identidad y continuidad sociocultural de comunidades y grupos sociales más específicos, que muchas veces no comparten o entran en contradicción con las categorizaciones hechas por los sectores dominantes.

Esto lleva a comprender que el patrimonio es una construcción social compleja, donde se articulan distintos niveles de la realidad e interactúan diferentes actores implicados en su delimitación y apropiación, con intereses e intenciones no sólo distintos, sino también, en algunos casos, divergentes y contradictorios.

El análisis del valor simbólico del patrimonio

cultural a nivel local, pone de manifiesto la lucha por la identidad territorial.

Las comunidades mapuche se encuentran realizando reclamos y reivindicaciones territoriales⁶.

El espacio *waj mapu* que es donde se desarrolla la cultura mapuche, fundamental para la vida, la conexión con el pasado y evolución hacia el futuro.

Los distintos grupos sociales se vinculan a su patrimonio gracias a procesos simbólicos y afectivos que permiten la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia.

La relación patrimonio-identidad y memoria colectiva, sin embargo, sólo puede ser problematizada si lo concebimos como una construcción social en contextos y procesos socio-históricos específicos en los cuales y por medio de los cuales, se producen y reciben, poniendo en evidencia su papel como instrumento de identificación colectiva de un grupo frente a otro, pero también su rol como instrumento de diferenciación social.

En este sentido, el encuentro de los pobladores mapuche con los visitantes que llegan a su territorio a partir de las actividades

6. Los conflictos territoriales en los Departamentos Lácar y Los Lagos de la provincia del Neuquén, son un ejemplo de ello, donde las comunidades mapuche reclaman sus derechos territoriales ancestrales de los espacios hoy ocupados como por ejemplo por la concesión del Centro de Esquí Cerro Chapelco en San Martín de los Andes (Impemba 2006-2008) o los intentos de desalojo forzado de las familias mapuche del Cerro Belvedere en Villa La Angostura (Valverde et al. 2006-2008).



turísticas, que incipientemente vienen realizando, es una oportunidad para que comuniquen desde su propia cultura e historicidad, las condiciones actuales de existencia y los procesos socio-históricos intervinientes, confrontándolos a los relatos oficiales de la historia del pueblo mapuche.

En términos generales, pero no exclusivamente, los visitantes llegan a ese encuentro teniendo incorporado un pasado histórico oficializado y un presente des-significado, con una imagen de “indios propios y ajenos”, o una cultura de la “argentina que des-ciende de los barcos”, reforzando la idea de homogeneidad cultural, y territorio libre de “indios”, pero a su vez, opera en la memoria del visitante, la idea de una cultura inamovible y detenida en el tiempo, a partir de la versión oficializada y selectiva, que niega lo indígena y las condiciones actuales de los pueblos originarios.

Por tanto el patrimonio no es sólo un legado que viene del pasado, un elemento vinculado a la herencia de una sociedad, donde el patrimonio adquiere un carácter estático, donde la sociedad actual es mera receptora y transmisora del patrimonio.

adquiere un carácter estático, donde la sociedad actual es mera receptora y transmisora del patrimonio. La construcción social se centra en el mantenimiento de los lazos de continuidad con el pasado, y como señala Arantes (Op. Cit.), la idea de construcción

describe una relación por la que el pasado se transmite a generaciones sucesivas como herencia, pero que al mismo tiempo persiste en el tiempo por acciones e interpretaciones que parten del presente. Las interpretaciones del pasado no tienen un solo relato, variarán a partir del lugar que ocupan quienes lo interpretan y que contexto histórico se valida o re-significa.

5.4. Los pobladores mapuche y la comunicación del significado de su territorio

El patrimonio, entendido como manifestaciones vividas y compartidas, requiere de condiciones sociales y estructurales que permitan a los diversos grupos sociales compartir su significado sin condicionamientos. Dicha comunicación pone en juego no sólo la permanencia de memorias colectivas, sino también que diversos actores sociales tengan la posibilidad de exponer desde sus propias significaciones e historicidad.

En este sentido, las diversas formas de revelar los valores simbólicos del patrimonio a partir de prácticas turísticas que se gestionan bajo la interpretación, entendiendo que esta interpretación no se refiere a la lectura y construcción parcial de la memoria y la historia con el fin de manipular y consolidar discursos hegemónicos, por el contrario, podría favorecer un trabajo transformador, articulando presente y pasado, sin ocultamientos históricos o manipulaciones de la historia y sus contextos, que per-



mitiría comprender las condiciones actuales de los distintos grupos sociales, como las comunidades mapuche, siendo los propios pobladores quienes divulguen los significados.

Esta nueva concepción del turismo, en la cual se prioriza el aspecto humano y relacional de la actividad, pensada como una práctica social, procura generar alternativas que permitan el encuentro entre los pueblos, el conocimiento de las culturas y el respeto a la diversidad, en un marco de igualdad y oportunidades, donde las sociedades locales sean las gestoras de la actividad, desde su propia cultura e identidad.

Se trata de un tipo de turismo de baja escala, gestionado por los propios integrantes de la comunidad, quienes definen las estrategias de comunicación, respetando las pau-

tas culturales y la protección de su patrimonio, donde se priorizan los aspectos relacionales de la actividad turística como actividad humana.

Las comunidades mapuche de la región de los lagos en Neuquén, ven en el turismo no sólo una oportunidad económica, sino también y en especial la de ser ellos quienes transmitan su cultura, generando un intercambio que propicie el reconocimiento de los *otros* hacia el pueblo mapuche, donde lo particular lucha por ser reivindicado y considerado desde su singularidad, rompiendo con los supuestos simbólicos históricamente específicos y socialmente estructurados, siendo capaces de la autodeterminación, generando mecanismos de autoafirmación y respeto social.

Habitualmente, las formas de vincularse con el campo turístico por parte de los pobladores



mapuche en la mayoría de los casos sigue siendo sólo a través de la elaboración de productos, como las artesanías y su venta, generando únicamente una transacción comercial, sin ahondar en el significado cultural, como vehículo de comunicación de su cultura y las problemáticas socio-territoriales actuales.

Es a partir de una visión social y de comprender al otro diferente cuando la actividad turística se puede transformar en el compartir experiencias y conocimientos, favoreciendo el encuentro y generando una alternativa cercana de intercambio cultural.

Actualmente algunas comunidades o grupos familiares, comienzan a ver al turismo como una forma de comunicación de su historia y cultural, siendo ellos los prestadores de servicios, pero donde el fin no es la rentabilidad económica sino la consecuencia de la misma, un proceso que colabora en el fortalecimiento de lazos comunitarios y el posicionamiento de las comunidades en la búsqueda del reconocimiento y el reclamo de sus derechos (Impemba y Maragliano, 2007:27).

El turismo debería favorecer el intercambio y acercamiento cultural, generando acuerdos en la propia comunidad, a fin de evitar conflictos emergentes o subyacentes, estableciendo los límites y alcances de la actividad turística en el espacio territorial comunitario, sin perjuicio de la identidad cultural y patrimonial. Esta nueva forma de turismo



logra unir al público con el lugar que visita, influir en sus actitudes hacia el respeto a la diversidad, contribuir al fortalecimiento de los sectores sociales desfavorecidos a partir de la propia gestión del turismo, redefiniendo el lugar que ocupan en la sociedad y generar el respeto a la identidad de los habitantes locales y los significados de su patrimonio.

Las prácticas turísticas que priorizan el aspecto humano y relacional de la actividad, tiene como meta comunicar a quienes visitan una comunidad mapuche, el significado del territorio para esa sociedad, vinculando los contextos socio-territorial, símbolos característicos de sus habitantes y las significaciones patrimoniales, que constituyen la imagen simbólica a través de las cuales se refleja e identifica ese grupo social.

En este proceso de comunicación significativa, es fundamental la relación que se establece entre el público-comunidad y territorio/patrimonio.

Se pretende que luego de esta experiencia, el visitante adquiera una visión distinta de la cul-

cultura mapuche, dirigiéndose a la sensibilidad y la capacidad de reflexión de las personas sobre las condiciones sociales de las comunidades mapuche y orientarlos hacia el respeto a la diversidad cultural y natural.

Algunas conclusiones preliminares

Con este proyecto se pretende generar una nueva forma de vinculación entre los actores sociales del territorio a partir de la participación activa en la formulación de nuevas formas de comunicación de los significados del patrimonio, resignificándolos desde las propias identidades locales, mediante la Interpretación del Patrimonio como forma de comunicación.

La implementación de la Interpretación del Patrimonio en el turismo y la recreación, permitiría a los visitantes y comunidades locales, generar un interés especial por conocer y descubrir nuevos lugares, experimentando una vinculación diferente con el territorio y sus significados, conociendo otras culturas y sociedades, y sus relaciones con el entorno en el cual se encuentran inmersas.

La generación de nuevas propuestas de comunicación significativa, aplicadas a las actividades turísticas recreativas a partir de la incorporación de la interpretación del patrimonio permitiría generar una nueva forma de vinculación de las comunidades locales, visitante y patrimonio.

Bibliografía

- Almirón, Analía y Claudia Troncoso.
2004 "Valorización turística del patrimonio. Temas actuales en la literatura" en: **Antropología de la Cultura y el Patrimonio**. Mónica B. Rotman (ed.) Córdoba. Ed. Ferreyra. pp. 95- 113.
- Arantes, Antonio Augusto.
1984 **Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimonio cultural**. Brasilinse. Secretaria de Estado da Cultura do Sao Paulo.
- Bourdieu, Pierre
1990 **Sociología y cultura**. Editorial Grijalbo, México.
- Contreras, José Domingo.
1994 « ¿Cómo se hace? Un proyecto de Investigación» en **La Acción**. Cuadernos de Pedagogía, ISSN:02100630. España.
- Crespo, Carolina.
2009 "La memoria como política y la política de la memoria" en **El territorio en perspectiva. Política pública y memoria social en Villa Tráful**. Analía García y Lara Berstein. Editoras. Sec. de Extensión Universitaria- Voluntaria do Universitario. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Gadamer, Hans-Georg.
1991 **Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica**. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- 1992 **Verdad y Método (II)**. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- Geertz, Clifford.
1994 **Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas**. Paidós. Barcelona.

Grossi, Francisco.

1988 **Investigación participativa y praxis rural: nuevos conceptos en educación y desarrollo local.** Consejo de Educación de Adultos de América Latina.

Guerrero Valdebenito, Rosa María.

"Identidades territoriales y Patrimonio Cultural: La apropiación del patrimonio mundial en los espacios urbanos locales" en **Revista F@ro** N°2, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, http://web.upla.cl/revistafaro/n2/02_soto.htm.

2005 "Identidades territoriales y patrimonio cultural: la apropiación del patrimonio mundial en los espacios urbanos locales" en **Revista Teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación**, U. N. Rioja N° 1-2, Argentina. Helena, Montana, USA. Pp. 289-306.

Impemba, Marcelo y M. Graciela Maragliano.

2007 "Conflictividad territorial y relaciones interétnicas en el expansionismo turístico en comunidades mapuche del sudoeste de la Provincia del Neuquén en Pueblos originarios y problemática artesanal: Procesos productivos y de comercialización" en **agrupaciones Mapuche, Guaraní/Chané, Wichí, Qom/Tobas y Mocovíes**. Mónica Rotman, Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (Editores). Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Unidad Ejecutora del CONICET. Ferreyra, pp.147-170.

Maragliano, M. Graciela; Impemba, Marcelo.

2006 **Conflictividad territorial y relaciones interétnicas en el expansionismo turístico de San Martín de los Andes.** 8° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL. Salta.

Maragliano, M. Graciela.

2008 **Interpretación del Patrimonio: Una experiencia de conocimiento que revela significados.** 2° Congreso de la Sociedad de Investigadores en Turismo de Chile. Valdivia.

Organización Mundial del Turismo. (OMT).

1999 **Agenda para Planificadores Locales: turismo sostenible y gestión municipal.** Edición para América Latina y El Caribe. Publicado por la Organización Mundial del Turismo. Madrid, España.

Prats, Llorenç.

1997 **Antropología y Patrimonio.** Ariel. Barcelona.

2004 "Patrimonio + turismo = desarrollo?" en: **Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural** 1(2): 127-136. España.

Tilden, Freeman.

1957 **Interpreting Our Heritage.** The University of North Carolina. Press, Chapel Hill.

2006 **La interpretación de nuestro patrimonio.** Editorial Asociación para la Interpretación del Patrimonio. España.

Troncoso, C.; Almirón, A.; Bertonecello R.

2008 **Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos en Argentina.** <http://www.scielo.org.ar/pdf/eypt/v15n2/v15n2a01.pdf>. 15 junio de 2008.

Valverde, Sebastián, Analía García y Lara Bersten.

2009 **Mitos, prejuicios y realidades sobre los mapuche en el departamento de Lagos, Provincia de Neuquén en Historias de las familias mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintrí-**

queo. Ma puches de la margen norte del lago Nahuel Huapi. Compilación Archivos del Sur. Subcomisión de la biblioteca popular Osvaldo Bayer. Villa La Angostura.

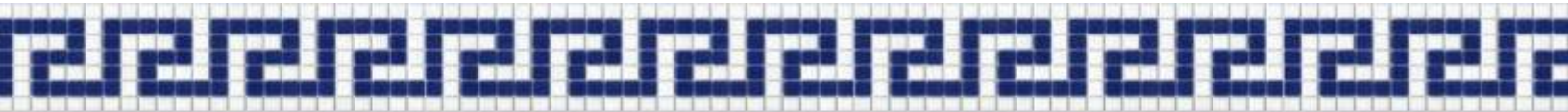
Vera Rebollo, José Fernando et al.
2011 **Planificación y gestión del desarrollo turístico sostenible.** Instituto Universitario de Geografía, Alicante.

Veverka, John A.
1994 **Interpretive Master Planning.** Falcon Press Publishing Co., Inc.

Páginas Web

http://www.vivirenargentina.com/patagonia_andina
<http://www.argentinaturistica.com/rpatagoniaandcultura.htm>
<http://www.smandes.gov.ar>
www.neuquentur.gob.ar





TRADICION ORAL Y ARQUEOLOGIA

ANÁLISIS COMPARATIVO EN EL AREA SUR DE GUATEMALA

María Belén Méndez Bauer

Byron Francisco Hernández Morales

El presente ensayo se basa en tres diferentes acercamientos por experiencias de trabajo arqueológico realizados en conjunto con elementos antropológicos, con diferentes métodos y técnicas para cada una, pero con resultados muy parecidos. Tratando de obviar la separación que ha existido entre estas dos disciplinas, que lejos de ser independientes, se puede afirmar que son complementarias.

Parras, una aldea de Santa Rosa de Lima municipio situado al suroriente; Cuyotenango, municipio del departamento de Suchitepéquez en la costa sur; y Quetzaltenango, cabecera departamental de Quetzaltenango, situados en el altiplano occidental de Guatemala. Estos tres lugares con climas, población, geografía, cultura e historia diferentes tienen algo en común, y es que todos ellos cuentan con vestigios arqueológicos (como casi todos los lugares en nuestro país) y con una tradición oral dignos de ser estudiados.

La arqueología genéricamente tiene como tarea el estudio de sociedades pasada en base a los vestigios materiales. Pero se debe tener claro que no sólo se limita a describir los materiales que se hayan podido conservar, sino que trata de entender la sociedad o sociedades que produjeron y/o usaron esos materiales, esperando con ello acercar a la sociedad actual a su historia y lograr concientizarla para el resguardo y conservación de los vestigios culturales y naturales.

Una de las herramientas que la Arqueología utiliza para cumplir con estas disposiciones es la tradición oral. Tomando en cuenta en primer lugar que la oralidad “es la forma más natural, elemental y original de producción del lenguaje humano que existe por sí misma, sin la necesidad de apoyarse en otros elementos. A diferencia de la escritura, que es una estructura secundaria y artificial que no existiría si, previamente, no hubiera algún tipo de expresión oral” (Ong, 1987, citado por Civallero, 2007).

La oralidad, el medio más utilizado a lo largo de los siglos, para transmitir saberes y costumbres. Sus diferentes definiciones concuerdan en que representa la suma del conocimiento, codificado bajo forma oral, que una sociedad distingue como fundamental; por ende retiene y reproduce con el fin de facilitar la memorización y a través de ella la propagación a las genera-



ciones del presente y futuro.

En palabras de Civalero

este hecho social está formado por un diverso conjunto de recuerdos y comprensiones del pasado, entremezclados con vivencias del presente y expectativas de futuro. Nace y se desarrolla en el seno de la comunidad como una expresión espontánea que busca conservar y hacer perdurar identidades más allá del olvido y la desaparición de las sucesivas generaciones. Mantiene un vínculo íntimo con el grupo de personas que la produce y con su dinámica social, intelectual y espiritual: de hecho, se adapta de manera flexible a sus cambios, sus desarrollos y sus crisis, y se transmite en forma verbal y personal, lo cual permite el fortalecimiento de lazos sociales y estructuras comunitarias, el desarrollo de procesos de socialización y educación, el mantenimiento de espacios de (re)creación cultural y el uso correcto y esmerado de la lengua propia (2007).

A esto se le agrega lo que Goffman (1970) denomina “ritual de la interacción,” “puesto que depende de actos verbales y no verbales”. De allí que la construcción del relato histórico insertando las fuentes orales sea un acto complejo porque el ser humano tiene la particularidad de manejar la más extensa gama de imágenes del pasado, porque puede expresarse desde distintos planos psicosociales y asumir diversas actitu-

des. Por lo que su valor para el historiador es que expresa una memoria ya sea colectiva o individual pero que es una memoria activa que revela un funcionamiento cambiante y creador. En ese sentido el pasado no es estático, está siempre en permanente reelaboración, y cada versión guarda su propio tiempo, su propio espacio y un contexto histórico.

Teniendo un concepto de lo que, para los autores, es tradición oral, se puede adentrar en la importancia de ésta en la parte sur de Guatemala. A partir de diferentes experiencias de trabajo en búsqueda de vestigios arqueológicos, fue posible conocer a tantas y tan diversas personas, y a partir de ello establecer diálogos en donde el tema principal era la arqueología, sin negar otros diversos, que van desde comidas, cotidianidades y tragedias personales hasta leyendas, encantos, historias, ficciones, invenciones, cuentos y porque no “chismes”.

Asimismo, es posible afirmar que “no se puede dejar atrás toda esta información, por más trivial que parezca, pues constituye una fuente primaria de información para la investigación arqueológica: primero, porque se necesita el permiso de las comunidades aledañas al sitio arqueológico y segundo porque es a ellos a quienes más interesa esa información, como ayuda para forjar su identidad y construir su presente a partir de su historia” (Méndez et al., 2010). Sin olvidar que gracias a la tradición oral, ha sido posible localizar varios sitios ar-

queológicos.

PARRAS

Parras, es una de las varias aldeas localizadas al norte de Santa Rosa de Lima municipio situado al suroriente de Guatemala en el departamento de Santa Rosa (Fig.1), ésta se ubica en una región montañosa y cuenta con un clima templado-cálido. Actualmente todo el entorno natural se ha visto depredado por el avance de la frontera agrícola y demográfica la que ha contribuido a la desaparición del hábitat de algunas especies silvestres así como de grandes extensiones de bosques que se han destinado al cultivo de café principalmente, maíz, frijol y algunos otros cultivos como tomate, así como potrerros, en algunos casos.

Como referente histórico se puede mencionar que antes de que el café ocupara el lugar principal en la agricultura de la región, el principal producto era la caña, utilizada para la elaboración de panela que servía como bien de consumo local y en gran medida para la venta en el mercado de la Terminal en el municipio de Guatemala. El nombre de la comunidad deriva de las parras de uva “que cuentan los abuelos que había por donde hoy está la iglesia” (Elizabeth Donis, comunicación personal, 1999).

Es notable como los actuales habitantes de la aldea Parras no cuentan con una identidad con su pasado prehispánico, esto puede responder a diferentes fenómenos sociales que han formado la comunidad pues según relatos de los habitantes muchas familias han llegado



Fig. 1. Santa Rosa de Lima se encuentra en un valle pintoresco lleno de historias. La aldea Parras se localiza junto con otras comunidades al norte del valle, en las montañas que forman parte del sistema de la sierra madre, la cual se puede observar al fondo de la imagen. Foto B. Hernández

migrando del sur del Departamento, y del Valle Central del mismo.

Durante la aproximación realizada a los materiales arqueológicos de la región, se vio la necesidad de actuar en conjunto al método etnográfico aplicando las técnicas de entrevista semi-estructurada por las razones expuestas anteriormente, pues aunque muchos de los actuales habitantes han nacido en el lugar, sus ancestros llegaron por migraciones, razón por la que no se cuenta con una continuidad de tradición oral respecto al área.

En torno a las entrevistas se logró conocer la forma en que los habitantes conciben ocupaciones previas al actual asentamiento, en algunos casos hacen referencia a la existencia de personas en el lugar pero no las vislumbran como grupos culturales o étnicos pertenecientes a la historia antigua de la región, haciendo mención que *“los indios o los mayas sólo estaban en Peten, en Parras no hay nada porque no hay ruinas”* (Guillermo Solares, Comunicación Personal, 2009).

Generalmente se tiene la concepción de que sí pudieron habitar la región otras personas pero las consideran semejantes a ellos, deducción obtenida de los materiales cerámicos encontrados en sus diversas labores agrícolas, y por ser materiales de este tipo los que hasta la fecha son utilizados en muchos hogares (Fig.2).



Fig. 2. La comunidad de Parras es netamente agrícola, y es durante estas actividades que suelen encontrar material arqueológico. Son relatos sobre este tipo de hallazgos los que contribuyen en gran medida a las investigaciones arqueológicas. Foto B. Hernández

Llamó la atención la referencia que la señora Virginia Solares, de 86 años (comunicación personal 2008), hace recordando los relatos que escucho de niña.

“En Parras había un señor o muchacho que le decían el jicaque, no era como nosotros era peludo y seco (delgado) y no hablaba con nadie, y cuando miraba a alguien como nosotros salía corriendo. Saber qué fue de él.”

Cuestionando a más de nuestros informantes sobre el Jicaque, surgió otra referencia importante hecha por el señor Cesar Lemus quien comentó que con ese nombre se designa a las personas que vivían antes en el lugar pero



que “*eran como shumitos*” (Shumo: nombre despectivo que se le da a los indígenas en algunos sectores del oriente de Guatemala). Una referencia de mucho interés fue proporcionada por Rebeca Lemus quien cuestionaba: “¿ya conocen la Cueva? Papá nos llevo una vez cuando fuimos a Parra hace muchos años yo estaba muy pequeña y no recuerdo ni que vi pero papá decía que allí adentro habían unos dibujos que la gente de antes hizo.” (Comunicación Personal 2008). Partiendo de este importante dato, se procedió a dialogar con el padre de la anterior informante, Ramón Lemus, quien a la vez de dar las indicaciones de cómo llegar a la cueva relató que hacía mucho que él ya no llegaba a dicho lugar y que no recordaba bien los dibujos que habían allí pero que consideraba su autoría por parte de los guerrilleros a su paso por la aldea en la década de los años 80 del siglo XX. Con las referencias del Señor Ramón Lemus y con ayuda de guías locales, se pudo localizar la cueva y acceder a la misma, sin embargo no fue posible encontrar ningún dibujo aparente. Sin embargo, mientras se coordinaba la exploración del lugar un nuevo dato y muy interesante surge por parte del hermano de Don Ramón, Cesar Lemus, quien indicó que cercana a la cueva hay una huerta propiedad de otro de sus hermanos

(Carlos Lemus) quien dejó de trabajarla “porque asustaban cuando entraban allí” (comunicación personal 2008).

Este dato es de sumo interés aunque en apariencia pueda parecer lo contrario puesto que puede ser una variante de los fenómenos sobrenaturales que se han reportado en otras regiones del país, como las luces, las lenguas de fuego entre otras, asociados a sitios arqueológicos.

Uno de los datos arqueológicos más interesantes obtenidos por medio de la oralidad fue el del señor Guillermo Solares quien hizo mención de la posible ofrenda que localizó a inmediaciones de la casa de su hermano Rosalío, este tipo de datos que se conservan en la memoria de los habitantes son de gran valor en estas investigaciones pues en ningún momento se pudo acceder a esta información en campo, esto viene a reforzar tanto el dato de campo como las inferencias que pueden establecerse acerca de los mismos.

Con datos individuales como los anteriores, es posible crear un primer panorama de la concepción que la aldea se tiene de los remanentes arqueológicos como también de su pasado histórico aunque las personas contemporáneas no tengan ninguna filiación con los grupos desaparecidos del lugar.

Los relatos informales también fueron parte importante en la recopilación de datos ya que

permiten apreciar que existe conocimientos colectivos en relación al tema, por ejemplo, la frase “*la gente de antes*” es utilizada comúnmente por las personas refiriéndose a antiguos pobladores, generalmente habitantes prehispánicos.

En cuanto a los materiales arqueológicos, como era de esperarse, nombran como “*pedazos de ollas viejas*” a los restos de elementos cerámicos, aunque en algunos casos aislados sí son conocidos como tiestos.

Para el caso de la obsidiana, también se encontraron personas que tenían conocimiento de su nombre como tal, sin embargo, como en muchas partes del país, esta es conocida como “*piedras de rayo*”, aunque un dato representativo es que en las muchas conversaciones con informantes, se nombra de igual forma a los pulidores que con frecuencia suelen encontrarse en la región y a la obsidiana la nombran simplemente como “*piedra negra*”.

Aunque en el lugar o se cuenta con estructuras visibles, se tocó el tema con los informantes obteniendo datos relevantes en cuanto a su conocimiento pero no en la región, sino en poblados hacia el sur de la aldea, a los cuales se refirieron como “*cerritos*” (Fig.3).

Cuyotenango

Cuyotenango es un municipio del departamento de Suchitepéquez. El área de estudio



Fig. 3. La topografía de Parras es bastante irregular, algunos de los nombres dados al paisaje responden a características propias de la naturaleza, como el caso del Plan de los Coches que se observa al fondo de la figura en la parte izquierda. Este nombre es dado al lugar porque se afirma que allí se observaron cerdos salvajes hace muchos años según los abuelos. Foto B. Hernández.

tiene como límites el río Icán y el río Sis. El primero constituye el límite municipal con San Lorenzo mientras que el río Sis, es el límite municipal y departamental, con San Andrés Villaseca, Retalhuleu (Fig.4).

El clima es lluvioso en temporada normal. Los cultivos más importantes en la zona son la caña de azúcar, banano, plátano, ajonjolí, maíz y frijol. Las actividades agrícolas proveen de mejores ingresos y alimentos a los hogares durante la época de cosecha de los diferentes cultivos (Fig.5).

Esta región de Cuyotenango ha sido importante dentro de la historia guatemalteca, desde tiempos prehispánicos se sabe, de acuerdo a



Fig. 4. Vista desde Cuyotenango hacia el norte donde se encuentra la cadena volcánica.
Foto M.B. Méndez.

diferentes títulos y crónicas que era un lugar de paso y de control de las fuentes de agua del área y por supuesto de sus recursos. Al llegar los españoles se libró una pelea con los locales conocida como “la batalla de Zapotitlán”, y más tarde en la época de la Colonia contó con la infraestructura necesaria para convertirse en la Villa de Cuyotenango.

Este trabajo fue parte de un proyecto de reconocimiento arqueológico realizado por parte del Proyecto de Investigación Regional Río Icán, en la zona. Para lo que fue necesario caminar gran parte del municipio y por ende conocer a diversas personas en donde se realizaron acercamientos preliminares y entrevistas no estructuradas, para

que autorizaran a entrada a sus terrenos y respondieran acerca de vestigios arqueológicos en la zona. Asimismo, en dos comunidades se organizaron charlas para los jóvenes, en las cuales se dio a conocer el trabajo del proyecto y los resultados a nivel comunal. Con lo que se obtuvo alguna otra información acerca del imaginario de las personas acerca del tema.

El caso de Cuyotenango es bastante particular, pues se cumple casi a cabalidad el hecho de que el pasado está en constante cambio y reelaboración. A pesar de que se conoce parte de la historia de su ocupación sólo se puede referir al “casco urbano” como el único que ha perdurado, en donde se han originado relacio-



Fig. 5. Los cultivos de la costa sur permiten que materiales arqueológicos sean llevados a la superficie lo que facilita su observación. Foto M. B.Méndez.

nes sociales más o menos continuas, como las de parentesco, alianzas, establecimiento hereditario, entre otras.

A diferencia de lo que se puede observar más al sur en donde se puede considerar difícil establecer una continuidad cultural en la región, puesto que gran parte de las personas, no son originarias. Comunidades tales como el parcelamiento agrario La Máquina creada desde los 60's y la Cooperativa Agrícola Integral El Progreso creada desde 1997; son dos ejemplos de ocupación posterior, pero sobretodo de colectividades compuestas por gente de diversos orígenes, costumbres e incluso idiomas.

Con todo este panorama se hace difícil determinar cómo la tradición oral se puede rastrear desde tiempos remotos. Lo que sí

es un hecho innegable es que esas comunidades ya tienen elaborada su serie de leyendas, encantos, historias, ficciones, invenciones y mitos respecto a los lugares que habitan. Ya sea porque los primeros habitantes de estas dos últimas colectividades se los han contando, se han enterado por gente que viene o que vive en el casco urbano o simplemente "así es" porque así ha sido siempre.

Es importante resaltar que muchos de los "hechos mágicos" que se manejan en estas comunidades también son conocidos y contados en otras regiones del país, obviamente con su toque local. Por ejemplo: a los montículos se les conoce como "cerros" y más al sur (en La Máquina) los conocen como "volcancitos", posiblemente para no confundirlos con los cerros naturales que se forman en



las pendientes hacia los zanjones que son más pronunciadas. Un hecho interesante fue cuando uno de los pobladores se refirió a uno de los grupos arqueológicos, que se encontraba en su terreno como "cordillera". Diciendo: *es que en estas cordilleras habitaron los antiguos*.

Los "antiguos", otra palabra utilizada con recurrencia en casi todas las regiones del país para hacer referencia a los habitantes anteriores (mayormente prehispánicos), y que son los fabricantes de los "*pedazos de olla vieja*" que se encuentran tiradas en el suelo junto a las "*piedras de rayo*". Las personas muestran núcleos, navajas y lascas asegurando que vieron cuando el rayo cayó en sus terrenos y las formó.

Asimismo, no es extraño escuchar "los encantos" que poseen "los cerros", ya que en las noches es posible observar luces que salen del centro. Los pobladores mencionan que ellos creen que estas luces salen porque ahí está enterrado oro que "los está tentando", o porque los quieren asustar para que no se acerquen. Mientras por el día, es posible escuchar pollos, perros y voces de personas, aunque no haya nadie cerca y menos viviendo ahí. Cuentan también que las culebras, son animales que se mantienen en los cerritos de día y de noche cuidándolos, pero cuando las personas son muy malas es posible que les aparezcan hasta siete serpientes para perseguirlas y

cuando son buenas le pueden aparecer, sin hacerles nada. Algunas veces estas culebras están acompañadas de hombrecitos, bien pequeños como duendes. Todos estos hechos algunos los han visto mientras que a otros simplemente les han contado y no quieren verlos.

No se puede dejar de lado, el hecho de que las personas se acercan al sitio arqueológico y a los cerritos con la intención de practicar su espiritualidad muchas veces confundida, y otras no tanto, con brujería. Pero que todos los habitantes aseguran que es muy poderosa y puede llegar a matar.

Los dichos: "*es que si quieren encontrar algo debe ser solito porque cada uno tiene su suerte, se debe esmerar sólo sin nadie*" es también bastante frecuente para decirle a los niños, jóvenes y los extraños visitantes (los arqueólogos) que no busquen las antigüedades "*porque ellas van a llegar*" si les toca.

De igual forma cuando alguna persona encuentra una "*olla de los antiguos*" completa y lo que tiene adentro es carbón, siempre se dice que "*no era tu suerte*", "*de plano lo que estabas buscando era oro y como no te tocaba se convirtió en carbón*".

Quetzaltenango

Quetzaltenango, municipio del departamento del mismo nombre. Situado en el Altiplano Occidental. Se encuentra en un valle rodeado por cerros y volcanes. Es una de las ciudades

más frías del país (Fig.6).

Tradicionalmente es la segunda ciudad más importante de Guatemala al tener un alto nivel económico y de producción. Cuenta con diversos centros educativos, así como algunas de las universidades reconocidas del país, al ser la ciudad con la mayor cantidad de centros educativos por habitante, debido a su estratégica ubicación, ya que la mayoría de sus estudiantes no son de esta ciudad, sino de poblaciones cercanas.

Quetzaltenango desde tiempos prehispánicos se ha visto habitado. Posiblemente los primeros habitantes sean de origen Mam los que luego fueron invadidos por grupos K'ich'e.

Lo que sin duda ha llevado a que esta región sea y haya sido influenciada cultural y socialmente. Quedando como evidencia sitios y vestigios arqueológicos que dan muestra los grupos que habitaron y siguen habitando este territorio.

A continuación se presentan resultados para el municipio de Quetzaltenango, los cuales se basan en algunas entrevistas con personas estudiosas de la cultura del lugar y algunos habitantes de la ciudad. Esta información es fruto de una investigación arqueológica de reconocimiento en el área y que en algunos casos fue verificada gracias a la tradición oral proporcionada.



Fig. 6. Vista aérea de los volcanes y cerros que rodean la ciudad de Quetzaltenango. Es por ello que se cree Xelajuj Noj significa bajo los diez cerros. Foto de los autores



Cabe resaltar que esta ciudad aun es habitada por indígenas K'iche's descendientes directos de aquellos que fueron conquistados por los españoles y que debido a algunos acuerdos que se tuvieron con los peninsulares lograron tener acceso a la educación y a una mejor forma de vida que el resto de la población nativa.

Según la historia escrita nos dice que la actual Quetzaltenango fue llamada por los mayas Kulajá que significa literalmente “garganta de agua”. Es posible que este nombre le haya sido otorgado por una enorme laguna que cubría la parte que hoy conocemos como La Ciénaga en la zona 2 de esta ciudad, que aún en la actualidad se inunda debido a las lluvias.

Mientras que los grupos K'iche's llamaron a este valle Xe lajuj N'oj que significa “bajo los diez” que se refiere los diez cerros que lo rodean. Cuxliquel, Lacandon, Santo Tomás, Huitan, Baúl, Candelaria, Pedrera, Cerro Quemado, Santa María, Siete Orejas; o algunos investigadores proponen que se refieren a diez sabidurías que influyen el área. Sin olvidar un hecho muy importante dentro de la memoria oral quetzalteca, el N'oj habitaba en el Cerro Quemado, por lo que este nombre puede referirse en realidad al lugar donde este nahual ejercía su influencia de sabiduría y talento.

Según la tradición oral (Alvarado, comunicación personal 2010):

los antepasados se enamoraron de este lugar por el valle que significaba y la energía que allí se guardaba. En él se conjugaban el lugar de oración X'qanul o X'qanil (volcán Santa María), Cerro Quemado donde habitaba el N'oj, el Siete Orejas donde se puede escuchar el sonido de la naturaleza, los volcanes de Zunil y Lacandón y lo que alguna vez fue una inmensa laguna, posiblemente llevo a los antiguos a hacer su hogar y encanto en esta área”.

Incluso hay un valle llamado Palajunoj, probablemente este nombre le fue dado ya que se encuentra en el camino que va hacia el nuevo altar del N'oj.

En cuanto a la relación que existe entre tradición oral y arqueología, algunas familias descendientes de los escribanos de la época de la conquista como los Coyoy y Pisquiy narran que la *Xelajuj N'oj prehispánica* estuvo asentada en lo que hoy es la moderna ciudad. El *Templo al N'oj* estuvo ubicado en el actual *Parque Central*, los *centros rituales* en el *Instituto de Varones de Occidente*, la *ciudadela* justo detrás de estos centros y la *entrada* o lo que la gente llama *las Murallas* en la *Cuesta Blanca*, no como se ven ahora sino que las *elevaciones naturales* que son. Esta información podría complementarse con los restos humanos en contexto con cerámica posclásica hallada en el Parque a Centroamérica en 2004.

Las familias indígenas k'iche's creen que la

energía que guarda este valle es por la posición geográfica que tiene y la influencia del Noj, llamándola incluso el corazón del área k'ich'e. Mientras que las familias ladinas creen es una ciudad pujante por la gente que en ella habita. Ambos pensamientos coinciden de tal manera que lleva a creer a la población que no hay otro lugar mejor en el país. Y lo llegan a creer aun más cuando a la ciudad se le otorgan títulos como el de la Capital Centroamericana durante las fiestas del Independencia (del 10 al 20 de septiembre) de todos los años, la Cuna de la Cultura, o cuando la melodía Luna de Xelajú ha sido llamada como el segundo himno de Guatemala.

Análisis comparativo

Durante la presente investigación se contó exitosamente con la ayuda de algunos pobladores no solo para autorizar el ingreso a sus propiedades, sino también para poder ser entrevistados y con ello obtener valiosa información (Fig.7).

En general, las investigaciones arqueológicas realizadas han dependido en gran medida de la oralidad tanto para obtener datos que permitan interpretar y conocer la dinámica de la concepción del lugar respecto de los habitantes y de igual forma para detectar concentraciones de materiales que a ojos de las personas no son más que simples piedras o restos de barro que alguien pudo tirar.



Fig. 7. Sin lugar a dudas, la premisa antropológica de tomar como informantes clave a los ancianos, es una técnica infalible en investigaciones de esta naturaleza por sus conocimientos adquiridos a lo largo de los años. Fotos B. Hernández y MB. Méndez.



El relato de las mujeres también fue de gran ayuda para el buen término de este trabajo pues aunque sus labores se circunscriben generalmente a las actividades domésticas, proporcionaron información que han escuchado de otras personas, lo que cuentan los hijos, esposos, padres entre otros. Su interés se manifestó al preguntar si no eran de interés los objetos antiguos como planchas, machetes, muebles y demás objetos que de una u otra forma han sobrevivido desde sus abuelos y aunque en realidad la documentación de estos remanentes no forman parte de los objetivos de esta investigación, se aceptó el ofrecimiento de verlos a la vez que se aprovecho el momento para instruirlos al igual que a sus hijos, la forma más adecuada de conservarlos y no tenerlos tirados en el suelo como muchos fueron mostrados.

Es posible que a partir de acontecimientos mágicos, misteriosos y simplemente cotidianos los individuos hayan creado lo que algunos autores llaman el paisaje, que es producto de una construcción cultural. En este sentido, se considera que el paisaje es un conjunto significativo de normativas y convenciones comprensivas, por medio de las cuales los seres humanos le otorgan sentido a su mundo y que se encuentra inserto en relaciones espacio-temporales, en las cuales los individuos se forman y reconocen. El paisaje es tan fundamental en la

configuración social, que su conocimiento permite crear y reproducir diferentes estrategias para “su estar en el mundo” y relacionarse con los “otros” (Aldunate, et. al., 2003: 306).

Los seres humanos al conocer el paisaje lo han dotado de nombres, llenando sus lugares de sentido, constituyéndolo en un conjunto de sitios relacionados por caminos, movilidades y narrativas. Así, de la orografía y topografía naturales se ha pasado a la toponimia, integrando el mundo natural a los códigos culturales que permiten la reproducción social. El paisaje está investido de poderes para el ser humano. En definitiva, es un sistema de significación a través del cual la sociedad se reproduce y transforma (Tilley, 1994 citado por Aldunate et.al., 2003: 307).

Un ejemplo de ello, Plan de los Coches, Plan de los Muertos, Cerro Vivo, la Poza de los Limares, la Poza de los Chilolos, para Parras; El Armado, La Soledad, Seco, Letón del Morro, El Pisto, Quemado y Tojil, en Cuyotenango; Cerro Quemado, Palajunoj, Xqnaul, Xelaju Noj, para Quetzaltenango son algunos de los nombres para zanjones, barrancos o cerros que representan importancia para las comunidades y que reflejan de alguna manera, su imaginario. De esta misma forma existen nombres para muchos otros sitios tanto naturales como los contruidos por el hombre.

Es apreciable como las tres regiones analizadas distan de muchos kilómetros entre sí, sin embargo cuentan con datos en común que



viven en su memoria colectiva, que no es consciente ni escrita. Se encuentra en los que no se dice.

Esta información no se deriva necesariamente de una identidad local como es el caso de los habitantes de Quetzaltenango, quienes cuentan con una de las identidades más fuertes y arraigadas del país. Pues cuentan y conocen datos históricos de lucha política y social, como la batalla de Tecum Uman y las del Sexto Estado de los Altos, cuando trataron de ser independientes de la recién formada República de Guatemala.

Lo anterior contrasta con regiones como Parras o Cuyotenango, que son comunidades fruto de migraciones y procesos socioculturales variados con lo que se hace difícil fundamentar una identidad arraigada, sin embargo, es lo que hace llamativa la comparación de los resultados obtenidos en las investigaciones en cada uno de estos lugares pues se ha visto que las personas si visualizan un pasado, lejano o cercano sobre habitantes anteriores a ellos en cada comunidad, también muestran un patrón bien definido en cuanto a la concepción de los restos materiales dejados por los grupos humanos antiguos.

El nombre dado a materiales como la obsidiana es una de las características observadas pues para la gran mayoría de personas es una piedra formada por los rayos al caer al suelo, razón que da su nombre común al

material. Las ollas viejas, es el termino más frecuente al nombrar restos cerámicos, puede radicar en el nombre que se le da a los utensilios de barro que aun se utilizan en muchos hogares de escasos recursos, y conscientemente se sabe que este tipo de artefactos ya están en desuso por la modernización de las comunidades.

Los cerritos, clásico nombre dado a los montículos prehispánicos, a los cuales las personas les confieren características mágicas ancestrales, hecho observable en casi todo el país. En sitios investigados en el área del Petén, al norte de Guatemala como en el altiplano central se han escuchado relatos sobre luces, voces, animales que viven en ellos etc. Tal es el caso de Kaminaljuyu, cerro de los muertos en su traducción literal, especialmente en el Cue Quitasombrero (montículo más alto en el Parque Kaminaljuyu "La Palangana"), donde se dice que antes de las excavaciones salían del centro luces verdes y lo cuidaban duendes. (Yvonne Putzeys, comunicación personal 2004; 2009)

A pesar de todo, por conocimiento empírico las personas indican que los pedazos de ollas, piedras de rayo, muñecos de barro, entre otros, suelen encontrarse en las proximidades de dichos cerritos razón por la cual suelen referenciar al investigador hacia las áreas donde estas elevaciones se han observado.

Finalmente se puede hacer una observación final y es que algunos de estos sitios arqueoló-



gicos, tal vez no se encontraban en perfecto, pero si en un aceptable estado de conservación.

Este hecho quizá se puede relacionar con lo relatos que son contados porque crean respeto a los lugares que construyeron los antiguos, por lo que es probable que con su ayuda independientemente de quiénes sean los habitantes modernos, se logre crear una conciencia de la importancia arqueológica y natural de nuestro país, que se encuentra en riesgo por el crecimiento de la frontera agrícola, la agroindustria y otras actividades.

Bibliografía

Aldunate, Carlos; Castro, Victoria y Varela, Varinia

2003 "Oralidad y Arqueología: Una Línea de Trabajo en las Tierras Altas de la región de Antofagasta" en **Chungara, Revista de Antropología Chilena**. Volumen 35 #2. pp. 305-314.

Civallero, Edgardo

2007 "Tradición Oral: herramientas y experiencias sobre oralidad, su revitalización, recolección, gestión y difusión". En www.tradicionoral.blogspot.com. Consultada en agosto de 2011.

Méndez Bauer, María Belén y Estrada Velásquez, Paulo René

2010 "Una aproximación a la ocupación prehispánica en Quetzaltenango". Ponencia presentada en el XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala. (en prensa)

Putzeys, Ivonne

2004 **Proyecto de sondeo arqueológico Parque Centro América Quetzaltenango**. Informe presentado al Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.





DEMARCACIÓN ONTOLÓGICA DEL CONTEXTO ARQUEOLÓGICO, LA PIEDRA DE TOQUE DISCIPLINAL

Raúl González Quezada¹

Canek dijo:

Piensa que en los tiempos que corren,
en estas tierras de Yucatán,
existen ciudades que no se ven...
En las ciudades que no se ven,
pero que existen,
nadie sabe dónde, viven los que fueron y
los hombres que han merecido
licencia para franquear sus puertas.
Emilio Abreu Gómez, 1997:54

Aproximación al estado actual de la categoría de *contexto arqueológico*

Abordamos una reflexión sobre los lindes ontológicos tradicionalmente aceptados del medio de estudio arqueológico. Argumentamos que los avances que hasta el momento existen no son suficientes para demarcar con precisión las calidades específicas del llamado *contexto arqueológico*. La situación no es menor si consideramos los efectos necesarios de asumir una definición determinada tanto en la práctica académica científica arqueológica, como en el campo práctico político del manejo de *lo heredable* arqueológico (el llamado patrimonio arqueológico). Las tentativas de la práctica arqueológica sobre contextos que trascienden por el momento, a los previstos por la formalidad jurídica mexicana bajo argumentos como que la arqueología investiga desde “la cultura material” y por lo tanto es legítimo investigar contextos efecto de sociedades posteriores a la invasión española, se encuentran indefensos ante la más ínfima reflexión; dejan un gran espacio desde la ambigüedad de su definición y abren el camino para la deriva académica. Por otro lado la imprecisión académica en la definición del medio de estudio de la Arqueología abre un gran hueco para los esfuerzos que se realizan en torno a *lo heredable arqueológico*, al llamado patrimonio arqueológico, al desamparar mucho de lo que es ontológicamente arqueológico, pero no encuentra eco en estrategias institucionales para su investigación, cuidado y difusión.

¹ Maestro en Arqueología por la ENAH. Investigador del Centro INAH Morelos.



No pretendemos encadenar una porción del mundo a nuestro juicio, intentamos la puesta a consideración de la comunidad académica de una serie de construcciones teóricas sobre la definición más importante del campo práctico académico arqueológico, la piedra de toque de todo su quehacer, la definición del llamado *contexto arqueológico*.

El reconocimiento, la validez e incluso la posibilidad de la génesis y desarrollo de una ciencia en particular dependen en el ámbito académico de los criterios de demarcación que operan en la escisión de un medio de estudio o porción inédita de la realidad. En otra ocasión (Véase nuestro § II en González, 2004), tratamos sobre los complejos criterios y principios de demarcación de la Ciencia, intentando descubrir el lugar preciso de las *Prácticas Arqueológicas Particulares*; encontramos que el criterio fundamental de demarcación de las ciencias debería localizarse en el orden ontológico, es decir, en el nivel más general de las leyes, del concreto pensado, con respecto a los niveles más contrastados de la razón humana en relación con la realidad.

La Historia por ejemplo, mantiene una situación problemática definida en cuanto al criterio de demarcación que se ha utilizado para escindirla de otras ciencias. Su objeto de estudio ha sido colocado en el orden de *lo social*, y su *Horizonte* de investigación es necesariamente el *pretérito*, con la diferen-

cia fundamental con la Antropología que tiene como *Horizonte* al *sistémico*.

El problema radica en el establecimiento del medio de estudio que le permitiría a la Historia diferenciarse de otras ciencias razonablemente, cuál sería su medio de estudio diferencial de las demás ciencias. La Historiografía y la Etnohistoria —por ejemplo—, compartirían con la Historia los mismos argumentos de lo social y lo pretérito, haciendo en los hechos, ciencia desde medios de estudio más derivados de tradiciones de oficio, que de reflexiones ontológicas. Está claro que toda ciencia social es a su vez histórica, que la Historia como tal es sólo una dimensión de lo social y que no le compete un medio de estudio exclusivo; muchas ciencias, incluyendo la Arqueología, son históricas ineluctablemente, pero su medio de estudio es particularmente distinto al de otras. Si a la Historia se le coloca frente a sí la explicación del desarrollo histórico de sociedades determinadas, y su medio de estudio tradicional es el pretendido “hecho histórico”, entonces ésta tiene un problema que resolver en su demarcación.

Tradicionalmente la práctica de un arqueólogo se determina comúnmente por la investigación de los efectos de sociedades “desaparecidas”; sin embargo, los contextos arqueológicos, que son el medio de estudio de esta ciencia, no necesariamente tienen que ser el efecto de una sociedad ausente, sólo tiene que tratarse de contextos arqueológicos en sí.



A pesar de todo esto, en el pseudoconcreto de la sociedad y también el grueso de sus participantes; la creencia generalizada de que el arqueólogo suele investigar “pirámides”, o cosas antiguas, sin nexo necesario con el presente —más que el retórico del nacionalismo—, es imperante.

La Arqueología como instrumento político tradicionalmente dedicado a la investigación de procesos sociales ubicados en el *Horizonte Pretérito* participa de las necesidades de la sociedad por construir un contexto de justificación histórica del presente. Desde la constitución de los estados nacionales, subyugó al orden meramente estratégico institucional algunas de las prácticas científicas que dependieron en esencia de los intereses y necesidades de los grupos nacionales y los imperios (Trigger 1992; Kohl 1998). El caso de México no escapa a este proceso, y en mucho, lo arqueológico, es lo que el interés de los grupos nacionales dicta.

Empero, pese a los dictados de la tradición de oficio y la presión política, así como la Lingüística debe estudiar a la sociedad a través del lenguaje, la Etnología a través de los grupos étnicos, la Arqueología hará lo propio a través de los contextos arqueológicos, y estos pueden ser efectos de una “sociedad viva” o de una “desaparecida”. La Arqueología no se encuentra recluida necesariamente a la explicación de los procesos del desarrollo histórico concreto desde el

horizonte de investigación pretérito sino también desde el *presente*.

El conocimiento científico mantiene instrumentalmente la pretensión de demarcación con respecto a otros tipos de conocimiento —como el religioso—, bajo el criterio de definición ontológica del objeto de estudio. De ello resulta la partición entre las ciencias sociales y las naturales. No se considera por supuesto, que la realidad como tal se encuentra dividida, sino que por el contrario, se manifiesta absolutamente imbricada en compleja relación orgánica y también casual, pero a través de la astucia de la razón abstraemos una dimensión de ella para investigarla como sistema.

Es preciso considerar que el único criterio legítimo que permitiría la demarcación de las ciencias es el criterio ontológico; ya que la única legitimidad que puede tener una ciencia es la que se basa en la investigación de una porción de la realidad determinada y teóricamente explícita. Se trata pues, de que el medio de estudio de cada ciencia sea algo que se defina desde la ontología y no desde la metodología. Así pues, la Arqueología es una ciencia factual, social, que se diferencia de las otras ciencias sociales debido a su singular medio de estudio, el *contexto arqueológico*.

La definición de contexto, es probablemente una de las más importantes en Arqueología; de ésta depende en gran medida la pertinencia de establecer a la disciplina como una ciencia aparte¹. Son los contextos arqueológi-



cos nuestro medio de estudio empírico y no es permisible extraviarse en la posibilidad de una identidad entre este medio y el objeto de estudio de la Arqueología, el cual es compartido con prácticamente todas las ciencias sociales, esto es, la *sociedad concreta*.

Partimos del supuesto básico de que una sociedad históricamente determinada, es productora de contextos en orden continuo y que al nivel de la abstracción podemos identificarlos y analizarlos.

Desde la Arqueología Materialista Histórica se entiende por Contexto Momento

... al conjunto de artefactos, elementos y condiciones materiales en interacción dinámica integrada por la actividad humana... en sólo un momento de la existencia de la sociedad”; donde el *contexto arqueológico* “... se constituye cuando los componentes de un contexto-momento son desvinculadas de la actividad humana (Bate, 1998:47-48)².

En las propuestas de Schiffer desde la Arqueología Conductual, el razonamiento es análogo, se considera que el Contexto Sistémico “... se refiere a la condición de un elemento que está participando en un sistema conductual”; y el Contexto Arqueológico es aquel que “... describe los materiales que han pasado por un sistema cultural y que ahora son los objetos de investigación de los arqueólogos.” (Schiffer, 1990:83).

En ambas propuestas lo que resalta fundamentalmente es la calidad de lo arqueológico, consistente en la *desvinculación* (Bate, op.cit.) por un lado, y en el *abandono* (Schiffer, 1987:202) por el otro, de elementos y artefactos que participaron en actividades humanas. Bate (op.cit.) considera tres elementos que definen al medio de estudio arqueológico que existe en una “particularidad en la clase de datos empíricos”, cuya calidad esencial se encuentra definida por tratarse de

- i.- “de efectos de actividades de transformación material de la naturaleza”, se configurarían como
- ii.- “singularidad fenoménica de su cultura”, y que al momento de su hallazgo y posterior registro han sufrido un previo proceso de
- iii.- “desvinculación de las actividades, y relaciones sociales”, regularmente en procesos discontinuos mezclados con determinaciones de distinto nivel de acción, hasta ser analizados por el arqueólogo, donde continúa esta dinámica;

Que los contextos arqueológicos en la dinámica anteriormente comentada, sufren “procesos de transformaciones”; que posee una serie de “particularidades en los métodos de la disciplina en cuanto a los sistemas de mediaciones inferenciales que permiten la investigación (1998:14).

Es Schiffer quien desde principios de la década del setenta, aún dentro del movimiento de la Nueva Arqueología, encabezado por Lewis



Binford, llama la atención sobre la formación y transformación de los contextos arqueológicos, así como los ciclos de vida de elementos duraderos y consumibles. Aunque como apunta Gándara en su ya clásico trabajo de *La Vieja "Nueva Arqueología"*

... la contribución de Schiffer (1972, 1976) es especialmente importante para la construcción y justificación de inferencias en arqueología... Por desgracia, Schiffer no se da cuenta que su trabajo es una aproximación a desarrollar las "teorías de la observación³", sino que piensa haber inventado una nueva forma de arqueología, la "arqueología conductual (Gándara, 1981: 44).

La formación de los contextos arqueológicos en la Arqueología Conductual dependen de toda una estructura lógica de desvinculación con las actividades humanas; Schiffer ha planteado este proceso distinguiendo dos tipos de elementos diferenciados por el tiempo en que son usados para alguna actividad específica, considerando los duraderos, y los consumibles. Esta es una distinción innecesaria pues resulta claro que todo efecto material de una sociedad tiene una dimensión temporal de uso desde su producción hasta la negación de éste proceso en el consumo; donde por supuesto, existen ritmos diferenciales, que dependen de las calidades propias de los materiales por un lado y de las particularidades específicas de

uso por el otro.

Schiffer acierta al plantear un diagrama general desde la fase que él llama de procuramiento, antecedente directo del proceso de transformación en productos finales. Entre la producción y el uso en realidad existen otros momentos por los que pasarían en la mayoría de los casos los artefactos, que es la distribución, el intercambio, y posteriormente el consumo teniendo como efecto el posterior desecho y la formación de "basura", con lo que se tiene como efecto los contextos arqueológicos. Durante el uso pueden ocurrir transformaciones dentro de los contextos sistémicos, con el ciclaje lateral, el reciclaje, y el mantenimiento de efectos materiales.

Schiffer distingue tres tipos distintos de desechos, que en realidad no siempre se trata de basura; la basura primaria y la secundaria:

Estas dos clases se refieren a elementos que han sido desechados... pero en el caso de la basura secundaria, la ubicación o lugar del desecho final no es el mismo que la ubicación o lugar de uso, mientras que la basura primaria se desecha en su lugar de uso"; así como la basura de facto que se encuentra presente cuando "Los elementos que llegan al contexto arqueológico sin que se realicen actividades de desecho (Schiffer, 1990:87, 88).

También considera la posibilidad de los contextos de facto, aquellos que se abandonan por efectos apresurados coyunturales. En rea-



lidad los tres tipos de basura se pueden dar en cualquier nivel del diagrama de flujo, incluso desde el procuramiento.

Los procesos de formación y transformación de contextos arqueológicos, son tanto sociales como naturales. En los primeros, que Schiffer llama culturales, intervienen actividades como el *reuso*, que puntualmente sucede en contextos sistémicos; mientras en la formación plena del depósito arqueológico se encuentran los *desechos*, los objetos *depositados por pérdida* accidental, así como los *tratamientos mortuorios* —entre otros—, y el *abandono* de artefactos aún útiles; con lo que se realiza el proceso de transformación del contexto sistémico al arqueológico. En la actividad de la reclamación, es donde se inserta el trabajo del arqueólogo y también de los saqueadores, aquí hay un traslado del contexto arqueológico al sistémico. Los segundos consisten en la perturbación, que es un factor de orden natural, sucede plenamente en la misma dimensión de los contextos arqueológicos, se trata de transformaciones del contexto por agentes físicos y químicos con respecto a causas no humanas (Schiffer, 1991:40).

En procesos de formación de contextos arqueológicos donde se encuentran presentes desechos de facto, podemos inferir una serie de consideraciones sobre las estrategias para disminuir la cantidad de ésta, utilizadas

en pleno contexto sistémico. A una primera estrategia Schiffer le llama —siguiendo a Binford—, *conducta de curaduría*, y consiste en el conjunto de actividades insertas en los procesos de abandono, consistente en la discriminación de los efectos que serán transportados y los que serán abandonados, lo cual se basa en una *prioridad de curaduría*, que implica la valoración de variables como: tamaño, costo de reemplazo, vida útil remanente, y otras condiciones necesarias como la afectividad. En segundo lugar plantea al *ciclaje lateral*, cuando se trasladan efectos a otras personas; mientras que una tercera es la *reducción periódica*; la cuarta es el *rescate de desechos*, donde se reutilizan efectos ya descartados y considerados por algún grupo social como basura de facto; una quinta estrategia es la del saqueo y el coleccionismo (Schiffer, 1988:14-15).

Desde esta perspectiva, que Schiffer asume como una teorización de rango medio, él ha sido capaz incluso, de construir enunciados aseverativos con pretensión de verdad desde las regularidades que encuentra en las investigaciones que ha realizado, así ha llegado a considerar por ejemplo que:

... el abandono diferencial de un sitio cambia las proporciones normales de elementos en diferentes procesos de contextos sistémicos y la distribución espacial normal de los elementos (Schiffer, 1990:86).

Por lo que resulta ingenuo pensar que reali-



lizando una excavación en cualquier parte de un sitio arqueológico podríamos obtener la “secuencia cultural correcta” de todo él. Más no depende sólo del proceso de abandono diferencial, sino de la constitución de espacios sociales diferenciales respecto a las diversas actividades en los llamados contextos sistémicos; además, de que la cultura no se comparte de manera homogénea.

Hasta acá, la propuesta desde el materialismo histórico sobre *desvinculación simple*, y la de *abandono* no permiten abordar momentos límite de existencia del contexto arqueológico. Cuáles son las reglas de uno y otro para que esto suceda, es decir, desvinculación y abandono no son problematizados como una categoría a definir ontológicamente, y por lo tanto la definición resulta ambigua de alguna manera.

Redimensionalización ontológica del contexto arqueológico

En el mundo cotidiano de toda sociedad, con su multiplicidad de actividades se generan contextos en un proceso constante de adaptación al medio y del medio mismo a las necesidades humanas, fundamentalmente las de producción, pues son las que posibilitan en lo general la existencia de la misma. Nosotros somos quizá la única especie que ha trascendido la frontera de la mera adaptación al medio, y hemos em-

prendido así su transformación en aras de nuestros intereses.

Toda actividad humana se integra para su realización de:

- Condiciones materiales necesarias.- sin ellas la práctica no puede operar; estas son siempre indispensables y en este nivel de análisis podríamos decir que estas condiciones constituyen la esencia de cada actividad humana determinada. No sólo se trata de aquellos elementos siempre imprescindibles para cada clase de actividad humana, sino que de su existencia se infiere la posibilidad directa de la realización de dicha actividad. Estas condiciones mantienen un espectro de variabilidad posible en su constitución, sin embargo, sus diversas calidades esenciales deben permanecer dentro de la medida crítica que no las condicione a funcionalidades distintas bajo las cuales, la actividad determinada resulte imposible.
- Condiciones materiales contingentes.- son aquellas que aunque siempre presentes no determinan el efecto de la actividad humana en esencia, no impiden su realización pero siempre se encuentran circundantes; ellas determinan la variabilidad formal de los componentes que no llegan a alterar su funcionalidad esencial.

El orden material lo envuelve todo, incluyendo el orden de las ideas como fenómenos electroquímicos cerebrales, donde se desarrollan



desde las funciones superiores en la neocorteza hasta el orden del tálamo y los arcos reflejos. Implican claro está, todo el sistema de reflejo afectivo interpretativo de los sujetos y el cognitivo en relación dependiente de la condición previa de la vida humana en sí.

En el movimiento social como sistema de actividades humanas, los griegos diferenciaban la *poiesis* de la *prâxis*, entendida la primera como la relación entre los sujetos y las cosas, mientras la segunda como la relación entre los sujetos en sí. El sistema de actividades humanas se define por la existencia de condiciones materiales totales que las posibilitan. Las actividades en su conjunto son guiadas siempre como efecto de la respuesta afectiva cognitiva, por lo que sabemos y sentimos del mundo que habitamos en relación tanto con sujetos, con el rostro del otro, como con objetos, *prâgmas* o útiles, tanto cotidianos, en actitud *práctica*, existencial —no puestas a discusión—, como cosas colocadas a la consideración subjetual (*ob-jetum*), es decir en actitud teórica o filosófica; cosas-sentido, a las que regularmente nos referimos por categorías definidas. Como cuando hacemos referencia a *artefactos* y dentro de ellos a herramientas. A espacios del medio que son modificados por el hombre y que reciben el nombre de *ecofactos*. Y a los *circunfactos* (Consúltase Lull, 1988) que son los elementos del medio

utilizados como tales por la sociedad, como todos aquellos efectos de los procesos de producción por apropiación.

Es pues, la calidad de *factum*, una condición ontológica dentro del mundo heideggeriano, no entes del universo desconocido aún, sino *prâgmas* ante los cuales la sociedad ejerce *tâ prâgmata* (Consúltase Dussel, 1977:39; González, 2004).

Así definidas las actividades y sus componentes, ellas conforman al movimiento social en su totalidad, y cada una de ellas se produce contextualmente bajo condiciones necesarias y contingentes, involucrando conductas, sujetos, y objetos en relación orgánica. Es decir, un contexto social se origina y depende de la actividad humana para existir.

Los contextos sociales son en realidad momentos en un desarrollo continuo, en una dinámica ineluctable, permanente; a partir de la idea de causa y efecto es que en la abstracción definimos la elección de los bordes reales de cada *contexto determinado*⁴.

Los límites ontológicos de cada contexto de actividad humana se encuentran definidos por el proceso causal completo que integra la génesis y conclusión de cada movimiento humano dirigido a la satisfacción de necesidades en la existencia de la vida humana.

Cuando el contexto de actividad humana se desvincula *orgánicamente* de la actividad humana que lo producía, entonces deviene en *contexto arqueológico*. Cuando nos referimos



a ésta condición relacional *orgánica*, entendemos que la relación es dependiente de la presencia de las condiciones necesarias que le otorgan la calidad específica a la actividad determinada para su existencia. Las actividades humanas orgánicamente ordenadas se definen como *modos de trabajo* en su primer nivel de agregación esencial desde el sistema de *procesos de trabajo* (Acosta, 1999) y *cooperación determinados*, y en un nivel de generalización mayor, como, *modo de vida, formas socioeconómicas y formación económico social*⁶.

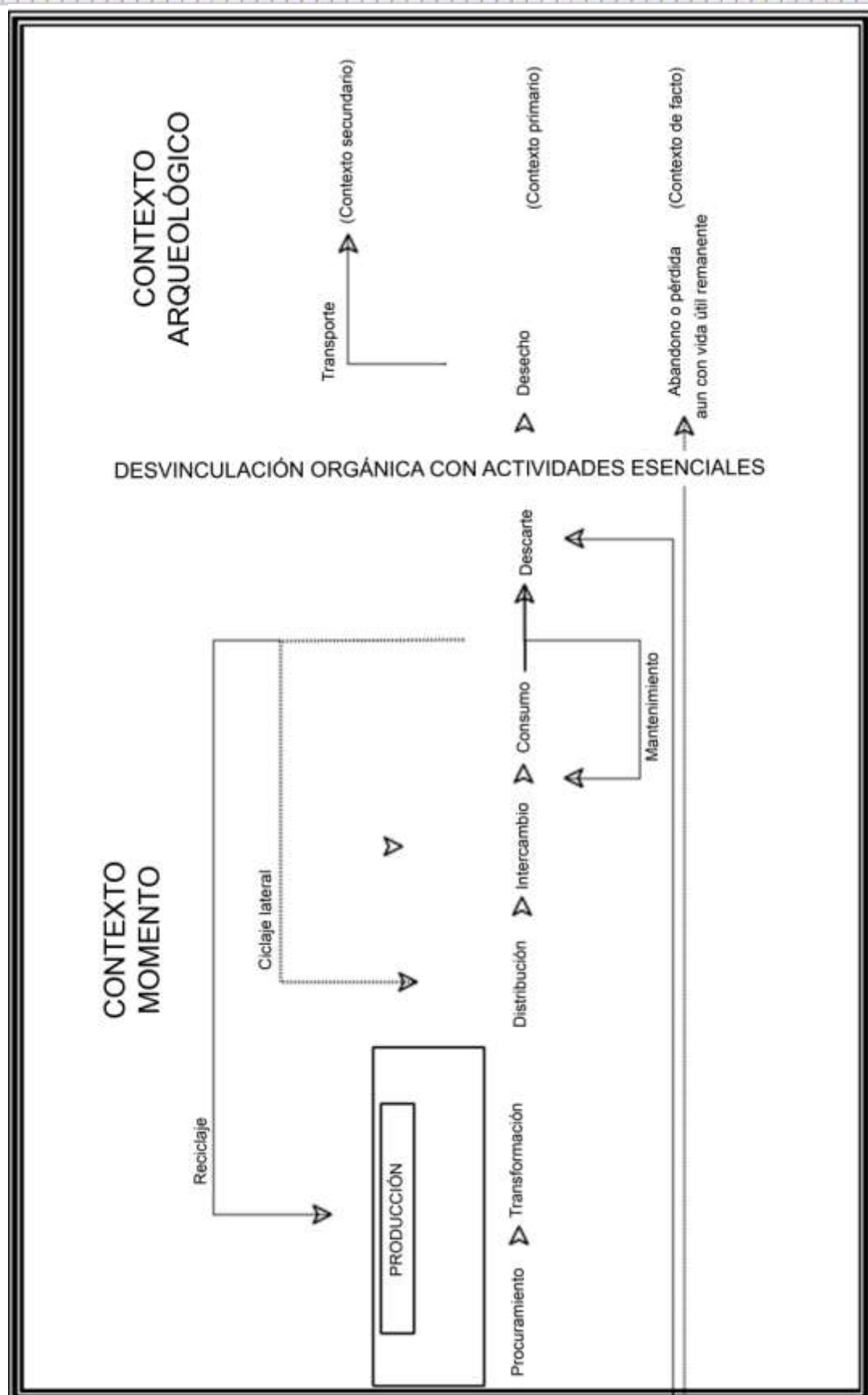
Cuando las condiciones necesarias de estos niveles de agregación dejan de existir, entonces tenemos artefactos, ecofactos y circunfactos en *contexto arqueológico*. Esto es, cuando se desvinculan orgánicamente con niveles esenciales de ordenamiento de las actividades humanas. Lo cual no significa que el grupo social o la sociedad entera que los produjo deje de existir, pero sí que las calidades esenciales de los *modos de trabajo, formas socioeconómicas y formaciones sociales* han sido negadas por nuevos contenidos.

El contexto arqueológico es entonces el conjunto de condiciones materiales que definieron una actividad humana vinculada a un *modo de trabajo, forma socioeconómica o formación social*; y que han perdido relación *orgánica* con éstas. Es arqueológico respecto a ese nivel social y comienza a ser sisté-

mico para el nivel social que lo vuelve a vincular.

Por ejemplo, elementos arquitectónicos arqueológicos producidos para funciones político administrativas por una sociedad clasista, que fueron orgánicamente desvinculados de ésta cuando los grupos sociales ordenados en diferentes niveles de integración desde modos de trabajo hasta *formación social* desaparecieron o se transformaron esencialmente hacia una sociedad feudal, son arqueológicos. Posteriormente, cuando se comienzan a vincular orgánicamente estos elementos como lugar de peregrinaje por ejemplo, entonces en una calidad y magnitud diferente se integra a un contexto sistémico, bajo órdenes esencialmente diferentes de lo social. Por eso, un sitio absolutamente definido por elementos arquitectónicos, por ejemplo, puede ser arqueológico para cada nivel de lo social pretérito que se infiera a través de las estrategias arqueológicas de investigación⁷.

Por eso, una zona arqueológica “con visita pública” en la actualidad, no es sistémico en este momento, con respecto a la sociedad de la que orgánicamente derivó en un principio; ya es arqueológico tanto de ésta, como de cualquier otro momento en que se haya desvinculado orgánicamente de la actividad humana en momentos socialmente esenciales diferentes. Claro que es sistémica para nosotros, pero en un nivel distinto al que lo fue en el pretérito, ahora, arqueológico.



Esquema 1. Ciclo de vida de efectos de procesos de trabajo y cooperación determinados
(basado en Schiffer 1990).



El esquema derivado de la Arqueología Conductual para el llamado ciclo de vida de un artefacto, se mantiene en lo formal sin transformación bajo esta perspectiva, sin embargo acá deberíamos agregar como distinción fundamental la desvinculación orgánica (véase esquema 1).

Este es pues el *medio de estudio* de la arqueología, lo que permite su existencia, su legitimidad en el ámbito científico. Consideramos prudente explicar de una vez que de la correcta definición ontológica de éste, depende en toda su expresión el orden pragmático, jurídico e instrumental que de la práctica arqueológica se derive más allá del ámbito académico, aunque también dentro de éste. Los efectos últimos son fundamentales. Qué hacer si no tenemos definido ontológicamente nuestro medio de estudio. Cómo decidir metodológicamente la estrategia de investigar algo que no sabemos qué es. Cómo construimos nociones de conservación del llamado patrimonio, si no sabemos de qué definiciones ontológicas deriva. Cómo construir por otro lado *lo heredable*. Cómo defenderlo estratégica e institucionalmente.

Que en general la Academia no se preocupe por continuar esforzándose en la definición de contexto arqueológico más allá de las nociones problemáticas de abandono o desvinculación simple de artefactos y elementos, no indica que no existe un proble-

sumamente radical que de abordarse tendría implicaciones en la práctica arqueológica toda.

Notas

1. Obsérvese que es la óptica partitiva de las ciencias un planteamiento de carácter positivista, el cual contiene una clara defensa gremial.
2. Consúltese también López (1990:97-97, 100-101).
3. Se trataría en todo caso de “teorías de lo observable”, ya que lo que Schiffer realiza es un desarrollo sobre los procesos de transformación de los contextos, es decir, de lo existente, de lo *real arqueológico*, y no por otra parte de la práctica subjetiva de la observación.
4. “¿Qué es pues, el *elemento* al que llega el análisis legítimo de un todo complejo? El elemento debe ser «real» y no estar deformado y transformado por la operación analítica. Para que el elemento sea preciso —y basta con eso— que esté envuelto, implicado en el todo. Para ello es preciso que sea una *condición*, un *antecedente*, una *fase del desarrollo* de este todo. Precisamente ese es el significado del término hegeliano de *momento*. Analizar una realidad compleja y alcanzar sus elementos reales es igual a descubrir sus momentos” (Lefebvre, 1970:136).

- 
5. No todas las actividades humanas son procesos de trabajo en general, es preciso realizar una distinción, ya que para el materialismo histórico el trabajo en la formación capitalista se encuentra fetichizado al no ser reconocido como la fuente de todo valor. Así mismo, es necesario precisar que todas las actividades que se realizan al margen de la realización de la elevación de la tasa de ganancia y que se encuentran vinculadas con el aseguramiento de la vida en comunidad se definen como procesos de cooperación determinados.
6. La *formación económico social*, entendida como el conjunto de relaciones fundamentales esenciales generales de la sociedad. La *cultura*, entendida como el conjunto de formas fenoménicas singulares de la sociedad (véase Bate, 1978; 1998), y el *modo de vida*, considerado como el sistema mediaciones entre la *formación social* y la *cultura* (consúltese Vargas, 1985). El *modo de trabajo* "... es entendido como la diversidad de procesos productivos que permite la reproducción de los diversos *modos de vida* que constituyen una *sociedad concreta*; pueden o no coincidir con los denominados "oficios", pero su carácter es necesariamente más amplio, al objetivar las diferentes dimensiones productivas de un *modo de vida*. El *modo de trabajo* es la organización particular de la sociedad para enfrentarse en las diversas dimensiones del medio y a la diversidad de procesos productivos efecto del desarrollo histórico de las fuerzas productivas" (González, 2004:151).
7. Consúltese por ejemplo la noción de la naturaleza multi-temporal del llamado "registro arqueológico". Obsérvese como el autor busca a lo largo de este apartado una noción para partir y separar la realidad arqueológica en el tiempo y en el espacio (Lucas, 2005:36; González, 2004).
8. Imaginemos que asumimos el proceso de abandono como criterio de demarcación entre el contexto sistémico y el arqueológico à la Schiffer. Qué tan abandonado necesita estar un artefacto para ser arqueológico ¿Se trata de una cuestión temporal, magnitudinal de distancia, o afectiva? La desvinculación simple tampoco ayuda, pues se le puede cuestionar de la misma manera sin que salga mejor librada. Cómo un fenómeno es arqueológico bajo estas perspectiva, cómo investigarlo, cómo cuidarlo, cómo divulgarlo. Qué estamos haciendo más allá de la condición histórica de gremio heredada por la positividad ingenua de que toda ciencia es buena *per se*.

Bibliografía

Abreu Gómez, Emilio

- 1997 **Canek**. Biblioteca Básica de Yucatán. Gobierno del Estado de Yucatán. México.

Acosta, Guillermo

- 1999 "Procesos de trabajo determinado. La configuración de modos de trabajo en la cultura arqueológica" en **Boletín de Antropología Americana**. No. 36, México. pp.5-21.

Bate Pettersen, Luis Felipe

- 1978 **Sociedad, formación económico-social y cultura**. Ediciones Cultura Popular, México.
- 1998 **El proceso de investigación en arqueología**. Editorial Crítica Barcelona, España.

Dussel, Enrique

- 1977 **Filosofía Ética Latinoamericana. Presupuestos de una Filosofía de la Liberación**. Serie Temas Filosofía y Liberación Latinoamericana, vol. 6, tomo I, Editorial Edicol, México.

Gándara, Manuel Vázquez

- 1981 "La vieja "Nueva Arqueología" (segunda parte)" en **Boletín de Antropología Americana**, Nº 3. México. pp. 37-70.

González Quezada, Raúl F.

- 2004 **Arqueología y Transformación Cultural. Conquista y Colonización en la Cuenca de México en el siglo XVI**. Tesis de Maestría en Arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Kohl, Philip L.

- 1998 "Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote past" en **Annual Review of Anthropology**, Vol. 27:223-246.

Lefebvre, Henri

- 1970 **Lógica formal lógica dialéctica**. Siglo Veintiuno Editores, México.

López Aguilar; Fernando

- 1990 **Elementos para una construcción teórica en Arqueología**. Serie Arqueología, Colección Científica No. 191, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Lucas, Gavin

- 2005 **Archaeology of Time**. Routledge, London/New York.



Lull, Vicente

- 1988 "Hacia una teoría de la representación en arqueología" en **Revista de Occidente**, 81:62-76.

Trigger, Bruce

- 1992 **Historia del Pensamiento Arqueológico**. Colección Crítica/Arqueología, Editorial Crítica, Barcelona, España.

Schiffer, Michael B.

- 1987 "El lugar de la arqueología conductual en la teoría arqueológica" En **Arqueología y Ciencia. Segundas Jornadas**, Imprenta Museo Nacional de Historia Natural, Santiago de Chile, Chile. pp. 195-218.
- 1988 "¿Existe una premisa de Pompeya en arqueología?" en **Boletín de Antropología Americana**, N°18, México. pp. 5-31.
- 1990 "Contexto arqueológico y contexto sistémico" en **Boletín de Antropología Americana**, N° 22, México. pp. 81-93.
- 1991 "Los procesos de formación del registro arqueológico" en **Boletín de Antropología Americana**, N° 23, México. pp.39-45.

Vargas Arenas, Iraida

- 1985 "Modo de vida: categoría de las mediaciones entre formación social y cultura" en **Boletín de Antropología Americana**. No. 12.



ICONOGRAFÍA MASÓNICA EN EL CEMENTERIO DE SAN FERNANDO

América Malbrán Porto¹

En el Distrito Federal se tienen registrados 117 cementerios, 102 de ellos son públicos y 15 concesionados; de éstos sólo 2 reúnen la categoría para ser catalogados como históricos: el de San Fernando y el del Tepeyac, en las inmediaciones de la Basílica de Guadalupe. Sin embargo, el primero es el único panteón civil del siglo XIX que se preserva en buenas condiciones (Carbot, 2006).

El Cementerio de San Fernando se encuentra enclavado en el centro de la ciudad, en la esquina de avenida Guerrero y Puente de Alvarado, en terrenos que, para el siglo XIX todavía, se localizaban en las afueras de la capital. Este espacio se halla, junto al templo y al fondo de la Plaza del mismo nombre, San Fernando (Fig. 1).



Fig. 1. Ubicación geográfica del cementerio de San Fernando

¹ Maestra en Estudios Mesoamericanos por la FFyL-UNAM. Docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



La edificación de esta iglesia se inició en 1730 momento en el cual el virrey² concedió permiso a un grupo de frailes de la *Congregación de Propaganda Fide*, procedentes de la ciudad de Querétaro, para establecer en estos terrenos el Colegio Apostólico de San Fernando.

La Construcción del templo estuvo a cargo de los arquitectos Gerónimo de Balbás (1680-1748), Antonio Álvarez y Eduardo de Herrera y se concluyó el 19 de junio de 1755, siendo bendecido al día siguiente, con la asistencia de las autoridades virreinales (Guía de Viajeros, 1991:80).

La fachada, tallada en cantera es de estilo churrigueresco. En el interior de la iglesia encontramos pinturas de diversos autores, como Miguel Cabrera, además de su fastuoso altar, en el que se encuentran las imágenes de Cristo Crucificado, San Fernando y el Inmaculado. Este altar fue reconstruido en 1967. Al igual que muchos otros edificios religiosos, en 1861, con las leyes de "Reforma", el templo se fraccionó y los terrenos fueron vendidos a particulares. El atrio se convirtió en una plaza pública, que fue llamada entonces del "5 de mayo".

Al lado de la iglesia se encuentra el famoso "Panteón de San Fernando", cuya función inicial era la de enterrar a los frailes que profesaban en la iglesia y El Colegio Apostólico de San Fernando, posteriormente cobró importancia y se comenzaron a alojar los res-

tos de la aristocracia mexicana y por último en 1835 fue declarado común y público, a raíz de la epidemia de cólera que asoló la ciudad.

En este cementerio, también conocido como "Panteón de los Hombres Ilustres" podremos ver las tumbas de personajes importantes en la historia de México como: los virreyes Matías y Bernardo de Gálvez, Benito Juárez, Ignacio Comonfort, Miguel Lerdo de Tejada, Melchor Ocampo, Martín Carrera, Francisco Zarco, etc. Aquí se hallaron temporalmente los restos de otros héroes como: Vicente Guerrero e Ignacio Zaragoza que fueron trasladados al "Ángel de la Independencia" y a la Ciudad de Puebla respectivamente.

El espacio que corresponde al cementerio está cerrado por dos de sus costados por una serie de muros con los nichos que guardan los restos de la burguesía mexicana del siglo XIX. Mientras que en el jardín interior se localiza un gran número de monumentos funerarios que destacan por su belleza arquitectónica, además de otros aspectos que nos orientan sobre la religión o las sociedades secretas a las cuales pertenecían sus ahora ocupantes.

Muchos de estos mausoleos y tumbas presentan una gran cantidad de símbolos masónicos o emblemas claramente relacionados con la política y el poder.

Ya desde el siglo XIX este lugar se convirtió en centro de visita para los curiosos, aspecto que podemos apreciar en la serie de fotografi-



Fig. 2. Cementerio de San Fernando ca. 1910.

Foto de Abel Briket

as tomadas por el norteamericano Abel Briket, de quien reproducimos una, en ella se aprecia uno de los muros con nichos y uno de los monumentos funerarios, con clara arquitectura neogótica (Fig. 2).

El cementerio se cerró en el año de 1871, debido a la nueva ley de saneamiento, que establecía la prohibición de que este tipo de emplazamientos se encontraran dentro de los límites de la ciudad; siendo el Presidente Benito Juárez el último en ser enterrado aquí, para lo cual se hizo una excepción en 1872.

En 1871 en el Código Sanitario se dedicó un capítulo a la inhumación, exhumación y el traslado de los cadáveres. Los artículos del

230 al 241 dicen:

"Los cementerios deben situarse fuera de la ciudad, en un punto opuesto a la dirección de los vientos dominantes, cuando menos a dos mil metros de distancia de las últimas casas de la población..., no se permitirá la inhumación de cadáveres en nichos, sino que ha de ser precisamente en el suelo y las fosas..."

En la reglamentación para la inhumación y los panteones todavía se encuentran contenidas las ideas higiénicas relacionadas con el concepto de emanaciones pútridas y miasmas.



No obstante que las autoridades sanitarias que establecieron este código ya habían hecho suya la teoría bacteriana; en la práctica se mantenía vigente la idea de que los vientos del sur conocidos con el nombre de "vientos de la muerte" podrían acarrear la descomposición orgánica vegetal y animal y ser productores de epidemias (Ramos de Biseca, Mariblanca, et. al., 2002:583).

La cremación fue bien acogida en México principalmente por la corriente higienista que prevalecía en esa época que insistía en la necesidad de evitar focos de emanaciones pútridas o miasmáticas y, más tardíamente, por la influencia de la teoría bacteriana que buscó la eliminación de fuentes productoras de microorganismos. La única solución que presentaba garantías y posibilidades de aplicación inmediata era la destrucción cadavérica por medio del fuego (Ibíd.).

EL CEMENTERIO

El presente trabajo parte del supuesto de que el cementerio es una institución representativa de la sociedad (Sempé, 2001) que le dio origen y en él se verifican los cambios ocurridos respecto a las costumbres funerarias (García, Viera y Sempé, 2002) a través de la historia.

Desde el punto de vista arqueológico El Cementerio de San Fernando constituye un monumento característico de la arqueología histórica urbana (Schávelzon, 1992) mientras que desde lo metodológico se puede

caracterizar como un registro complejo, sólo abordable desde un enfoque multidisciplinario, en el cual intervengan disciplinas como la arqueología, historia, historia del arte, etc.

Si se lo compara con otros de la ciudad de México el visitante notará de inmediato que el cementerio de San Fernando es de reducidas dimensiones. Consta de dos espacios a los que se ha denominado "panteón grande" y "panteón chico", respectivamente, separados por una construcción que asemeja un trapecio, misma que en su acceso está rematada por un frontón en el que se observa una paloma. Los dos patios están rodeados por pórticos sencillos con columnas dóricas, por los que se circula con amplitud (Galindo y Villa, 1907:344) (Fig. 3).

El "panteón chico" tiene un corredor con columnas rematadas por viguería de madera, en cuyos muros hay cerca de 92 nichos y un gran sepulcro de piedra en el centro.

En el centro de este patio se levanta sólo una tumba, que actualmente está vacía, ya que los restos que contenía, pertenecientes al General Miguel Miramón, fueron trasladados a la Catedral de Puebla.

Un pasillo comunica con el "panteón grande", ampliación construida en 1835. Este espacio, semejante al anterior, tiene dos capillas cerradas y 614 nichos tapiados. En el jardín central se encuentran distribuidos cerca de cien imponentes monumentos del arte mortuario del siglo XIX.

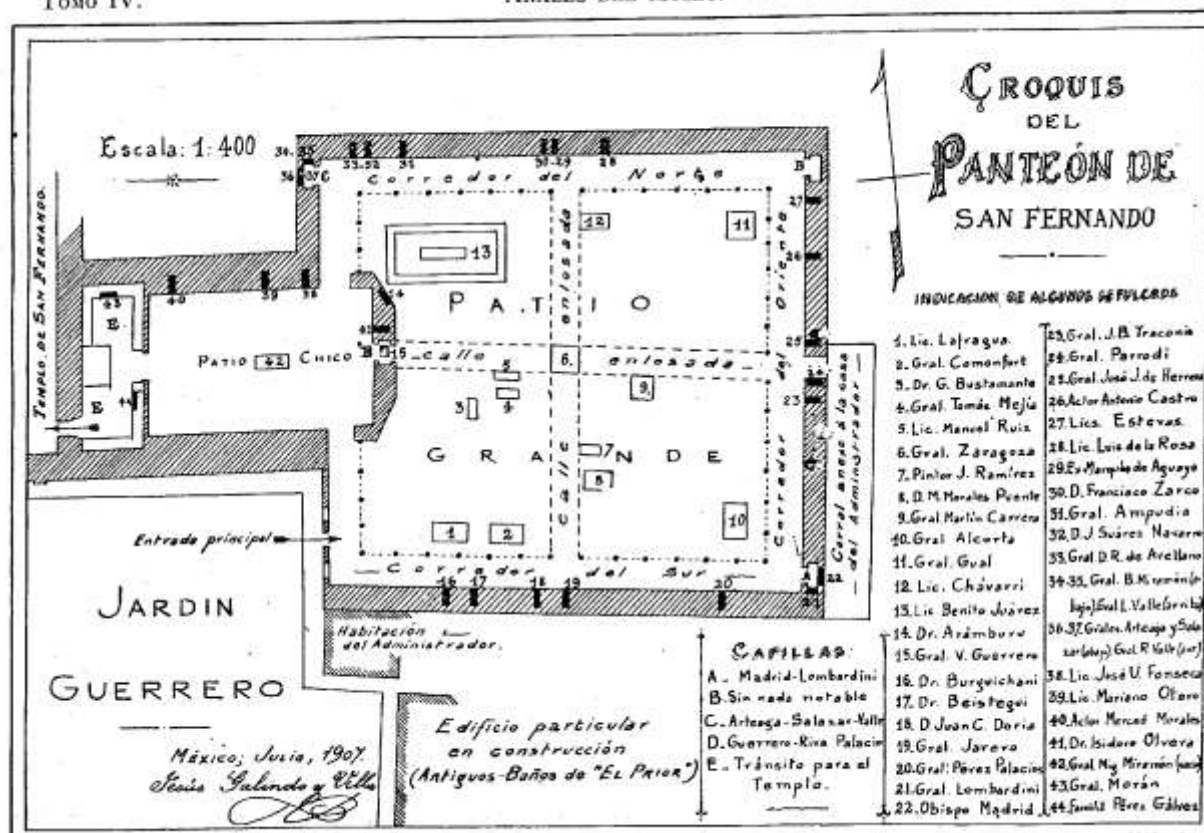


Fig. 3. Plano del cementerio de San Fernando
 Tomado de Galindo y Villa, 1907.

El patio más grande es un cuadrilátero rodeado por columnas, 14 por lado, que forman los pórticos o corredores que dan espacio a las galerías de nichos, éstos se acomodan en filas de cinco nichos cada una. Otro de los puntos importantes del panteón es el llamado "muro de los Párvulos", espacio en el que se ubican los nichos dedicados a los niños, que son muchos, porque en la época murieron por cientos a consecuencia de la fiebre amarilla, peste que azotó a la ciudad de México en 1833.

Dado que en ese momento reinaba el romanticismo, algunos de los epitafios que acompañan a estos nichos son poemas escritos por los padres a sus hijos muertos (Fig. 4).

Como ya hemos mencionado el cementerio posee importantes manifestaciones arquitectónicas de estilos neoclásico y neogótico lo cual le otorga una especial significación edilicia patrimonial.

Su traza pretende asemejarse, sin mucho éxito debido a sus reducidas dimensiones, a aquellas pertenecientes a otros cementerios

localizados en distintas ciudades de América Latina, que poseen una estructura “urbana” de avenidas y calles, así como su arquitectura institucional materializada en el acceso principal y las galerías laterales; a pesar de su tamaño podemos apreciar que tiene características monumentales y refleja, una común identidad con la ciudad y la época que lo albergó.

La simbología masónica se observa en la arquitectura en el uso de los estilos neoclásico y neogótico, ya mencionados, así como de gran variedad de adornos de este tipo en la mampostería de las construcciones funerarias.

Dentro de los símbolos masónicos podemos encontrar: las antorchas que iluminan hacia abajo, la clepsidra alada, el sol alado, el ou-roboros, las granadas, etc.

No se sabe a ciencia cierta cuándo se fundaron las primeras logias masónicas en México, aunque algunos autores mencionan que estas se remontan a finales del siglo XVIII, cuando llegaron a nuestro país un nutrido número de súbditos franceses de la corte del Virrey. José María Mateos, uno de los fundadores del Rito Nacional en México, señala la existencia, hacia 1806, de una logia del Rito de York ubicada en la calle de las Ratat N° 4, hoy Bolívar N° 73 (Trueba Lara, 2006:90-92).



Fig. 4. Epitafio en una de las tumbas infantiles.
Foto América Malbrán Porto.



Como es sabido, la Masonería es una sociedad secreta, de ideas, que tiene por objeto la búsqueda de la Verdad, desechando el fanatismo y abordando sin prejuicios todas las nuevas aportaciones de la invención humana; estudia la moral universal y cultiva las ciencias y las artes y no pone obstáculo alguno en la investigación de la Verdad. A este respecto Jhon Truth menciona que:

“La francmasonería es una asociación universal, filantrópica, filosófica y progresiva, que procura inculcar en sus adeptos el amor a la verdad, al estudio de la moral universal, de las ciencias y de las artes, los sentimientos de abnegación y filantropía y la tolerancia religiosa; que tiende a extinguir los odios de raza, los antagonismos de nacionalidad, de opiniones, de creencias y de intereses, uniendo a todos los hombres por los lazos de la solidaridad y confundiendo en un tierno afecto de mutua correspondencia” (Menué, 2004:14).

Desde el siglo XIX las logias masónicas marcaron la vida política de nuestro país pasando de las sociedades de ideas a las organizaciones prepartidistas prevalecientes hasta el Porfiriato (Trueba Lara, Op. Cit.:17). El mayor aporte de los masones en México y otros países de Latinoamérica fue contribuir al desarrollo de las ideas liberales e impulsar la consolidación de la República. De ahí que se entienda la abundancia de tum-

bas con simbolismo masón en el cementerio de San Fernando, que como ya mencionamos también recibe el nombre del “de Hombres Ilustres”.

Comúnmente el simbolismo masónico se divide en siete grandes grupos que son:

1. **LOS ADORNOS:** el pavimento de mosaico, la guarda dentada, la estrella rutilante.

Son todos aquellos elementos decorativos que encierran en sí mismos un mensaje moral y que al mismo tiempo otorgan al Templo, apoyos definitorios de su espacio y tiempo.

2. **LOS MUEBLES:** el Volumen de la Ley Sagrada, la Escuadra y el Compás

3. **LAS JOYAS:** que son de dos tipos:

a) **MOVILES:** escuadra, nivel y perpendicular, y las

a) **FIJAS:** la plancha de trazar, la piedra tosca y la piedra pulida.

4. **UTENCILIOS DEL TEMPLO:** El Sol, la Luna, las Columnas, la cadena de unión, el ara o altar, el delta, las borlas, las estrellas.

5. **INSTRUMENTOS DE CONSTRUCCION:** la vara de 24 pulgadas, el cincel, el mazo.

6. **ARMAS Y HERRAMIENTAS:** las espadas, el puñal, las varas.

7. **OBJETOS NATURALES:**

a) De origen animal: gallo, cordero, serpiente, abejas;

b) De origen vegetal: granada, vino, trigo, pan, incienso; y

c) De origen mineral: agua, sal, oro, plata, piedra.

Este Simbolismo es quizás una de las partes más importantes en masonería, que estudia y trabaja con símbolos, como herramientas básicas para la evolución intelectual y progresiva de sus miembros.

En el cementerio de San Fernando este tipo de representaciones son alegorías de la vida y de la muerte.

Debido a la gran abundancia de estas imágenes hemos seleccionado sólo algunos de los emblemas, mismos que podemos describir de la siguiente manera:

- a) **Antorchas con llamas hacia abajo:** representan la muerte, el fin de la vida y del tiempo humano (Figs. 5 y 6).
- b) **El ouroboros:** o serpiente mordiéndose la cola representa el principio y el fin. Este símbolo aparece relacionado con los gnósticos y también puede ser representado con un dragón devorándose continuamente a sí mismo. Es símbolo del tiempo y de la continuidad de la vida (Fig. 7).



Fig. 5. Detalle de antorchas de bronce en la tumba de L. Armende Ybarrola.
Foto América Malbrán Porto.



Fig. 6. Tumba de Ignacio Comonfort.
Foto América Malbrán Porto.

- c) **Reloj de agua o Clepsidra alada:** Se relaciona con el transcurrir del tiempo, el paso de la vida.

Posee un valor simbólico, porque es el instrumento que más visiblemente representa, con la caída del agua o de la arena, el fluir constante del tiempo (Fig. 8).

Cuando la vida termina, las almas de los muertos habitan en espacio donde el tiempo ya no transcurre y por lo mismo carece de relevancia, es decir, este objeto representa la eternidad.

- d) **La estrella rutilante o estrella de seis puntas:** Este adorno tiene una fuerte influencia judía, tanto en lo externo o visible como en lo interno o no comunicado (Fig. 9).

Toda vez que en el interior del Templo ya no es necesaria la Guarda Dentada, su permanencia responde al concepto de promesa de Adonai a Salomón al asegurarle que morará entre (al medio) de los hijos de Israel. Luego los planetas son los hijos de Israel y la Estrella Rutilante la Gloria de Adonai. Es el pacto sellado con el SELLO de Salomón (la estrella de 6 puntas) y de doce ángulos (las tribus de Israel).

Para que la Estrella Rutilante sea la Senda del Sol, el día y la noche, la Involución y la Evolución, es menester que no figure en el, piso, la Guarda Dentada.

En la simbología masónica los vegetales asumen variadas formas, entre las cuales cabe destacar la de árboles, ramas y tallos, que pueden encontrarse en forma de coronas o borduras, y la de las flores, en forma de guir-

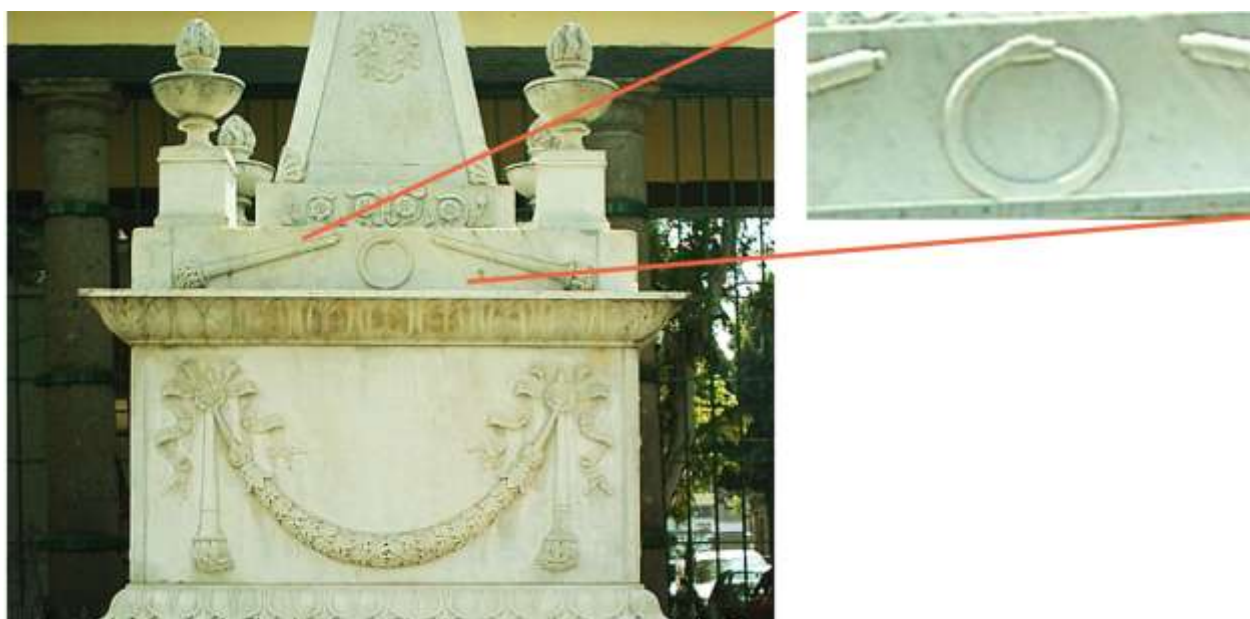


Fig. 7. Detalle del Ouroborus en la tumba de Dolores Escalante.
Foto América Malbrán Porto



Fig. 8. Detalle de una Clepsidra en la tumba de Isidoro de la Torre y Ortíz.
Foto América Malbrán Porto

destacan los pensamientos.

- e) **Los laureles:** simbolizan la gloria (Fig. 10).
- f) **La granda:** En el templo masónico la granada descansa en lo alto de los pilares recordando a los miembros de la logia los elevados ideales que persigue su institución. Cada grano simboliza a todos los masones de la tierra, que llevan en sí el néctar y la semilla dispuesta a germinar a favor del bien de la creación. Su jugo rojo de sabor agri dulce representa las alegrías y pesares de la vida. La delgada cáscara de la granada resiste los golpes de la naturaleza y conserva dentro el sabor de un néctar delicioso. Al igual que la Masonería resiste los ataques de quienes son contrarios, conservando la sustancia que da vida.

En ningún caso debemos suponer que estos



Fig. 9. Tumba De T. Mejía, en la parte superior se observa la estrella rutilante o estrella de seis puntas.

Foto América Malbrán Porto



Fig. 10. Detalle de Laureles en la tumba de Dolores Escalante.
Foto América Malbrán Porto

símbolos son elegidos al azar ya que al estar relacionadas, estas insignias forman un todo integrado, proporcionando un mensaje claro para aquel que sabe interpretarlo. Por otro lado es interesante la ausencia de otros símbolos masónicos en las tumbas de este cementerio, así como la poca cantidad de mausoleos, que se podrían esperar en un cementerio burgués como lo fue el de San Fernando.

Desde su clausura como cementerio este espacio fue cayendo lentamente en el olvido

y el deterioro hasta que en 2006, el Gobierno del Distrito Federal, a través del Fideicomiso del Centro Histórico, decretó que San Fernando se convirtiera en un novedoso Museo de Sitio. Gracias a esta labor, el Panteón de San Fernando ha tenido la remodelación y restauración más importante de su larga historia.

El presente trabajo forma parte de una investigación mucho más amplia que venimos realizando desde tiempo atrás, por lo que en este caso se han resumido los puntos relacionados con algunos de los símbolos masónicos y su

representación en los contextos fúnebres, seleccionando como caso específico el Cementerio de San Fernando, tanto por su contenido temático como por su importancia histórica.

Notas

2. Para estas fechas el virrey de la Nueva España era Juan de Acuña, Marqués de Casafuerte, quien gobernó entre el 15 de octubre de 1722 y el 17 de marzo de 1734.
3. Durante la presidencia de Benito Juárez, entre 1859 y 1863, se promulgaron las llamadas “Leyes de Reforma” cuya finalidad era la de instaurar la separación de la Iglesia y del Estado.
4. Fecha en que el general Ignacio Zaragoza comandó al ejército que se enfrentó a los franceses en la batalla de Puebla.

Bibliografía

Carbot, Alberto

2006 **Gente Sur**. Miércoles 15 de noviembre. Núm. 124, México.

Cirlot, J.E.

1962 **A Dictionary of Symbols**. Philosophical Library, New York.

Galindo y Villa, Jesús

1907 “El Panteón de San Fernando y el futuro Panteón Nacional” en. **Anales del Museo Nacional de México**. Según da Época. Tomo IV. Imprenta del Museo Nacional. México. Pp. 337-552.

García T., M. Viera Y M. C. Sempé

2002 “La Plata: ciudad y arquitectura, forma y simbolismo” en Actas CD **V Jornadas de Estudio del Conurbano Bonaerense**. Secretaría de Cultura. Municipalidad de Almirante Brown. Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Menué, Konrad

2004 **La Masonería y las otras ciencias ocultas**. Grupo editorial G.R.M., S.L. Barcelona, España.

Trueba Lara, José Luis

2007 **Masones en México. Historia del poder oculto**. Editorial Grijalbo, México.

Ramos de Biesca, Mariblanca, et. al.

2002 “La cremación un capítulo en la salud pública de México” en **Gaceta Médica de México**, Vol. 138, No. 6, Noviembre-Diciembre, Academia Nacional de Medicina de México, A.C. pp. 581-586.



Schávelzon, Daniel

1992 **Arqueología Urbana en la Argentina.**

Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

Sempé, María Carlota

2001 "El cementerio de La Plata y su contexto social fundacional." En **Milenio**. Chivilcoy, Argentina. pp. 40-43.



NOVEDADES

LITERATURA

UN ADELANTO EXCLUSIVO DE "VOLVER... VOLVER"

Saúl Ibargoyen

Novela editada por el Grupo Editor Conjunto, distribuida en librerías a partir de diciembre de 2011.

“Señor, sígame, pase por el medio de esos dos panteones. No se me distraiga, uno entiende... los sentimientos sí que joden. Pero hace un calorón y es mejor terminar de rápido, ¿no?” la lógica indicación del ayudante. Unos pasos, ¿cuántos?, hasta llegar a unas señales en el piso de terrones impuros, polvo de materias diversas, piedras de cal, piedras de óxido de hierro, piedras sin musgo, ladrillos formando un desordenado y anfractuoso rectángulo, “Como en una foto aérea de las ruinas de Sumeria”, una plancha cuadrada de granito desteñido, apenas con quebraduras en los ángulos, dos nombres, un apellido compuesto, fechas bastante legibles, tal vez por esa inercia cósmica que lucha contra la imparable disolución de toda cosa.

“¿Vio, señor? Es la tercera y última... Es que me sé todo esto a la pura memoria, como la tabla del dos, que me la echaba con un cantito: dos-por-una-dos, dos-por-dos-cuatro...” un sorpresivo regreso a la infancia escolar.

“¡En qué sueños de locos estoy metido!” emitió para sí el hombre Leandro, “y este jedor a pipí humano, peor que el de gato o perro alborotado... y las estrellas de cazón líquida soltadas por palomas y gorriónes, pájaros nacidos con la historia de Río-mar... las golondrinas vendrán mañana, semanas faltan... a veces pasaban o pasan

gaviotas carniceras... los ciclos se van cumpliendo ¿y nosotros qué?”

“Señor ¿vichó bien lo que está escrito? Sara Raquel...”

“Sí, ya lo he visto. Es de mi hermana este sitio...” y hasta ahí llegó su anotación verbal, pues desde algún lugar inubicable se soltaron frases de puro golpeteo, gemidos de enronquecimiento, flemas en caída libre, y también imágenes alucinadas o ilusionadas, preguntas de confusión y desprecio, “¿Por qué no lo llevaste antes a papá... si tenía infarto? ¿O te confundiste con que era una gripe?” no hubo transición, “¿Y a mamá? ¿Por qué la internaste en aquel ancianato? ¿Para que no te molestara en tu vida de comunista borracho y putaño? Así te fue, te jodiste de lo lindo, poeta fracasado: primero en cana, a la jaula, por tu actividad subversiva, y luego al exilio... Cuando volví de Europa con tu cuñado era tarde para todo... Y mamá ya estaba en la funeraria, ¡qué feo cajón habías elegido! Apenas le arreglé un poco el pelo entreverado y le pinté los labios para disimular que ya ni dientes tenía la pobrecita de Dios...”, el parloteo se ensanchó, “porque ya marchaba para el Cementerio Central. Vos todavía andabas suelto por la calle haciendo maldades contra la democracia, gracias a los milicos nos salvamos. Ah, vos querías ser el hijito bueno, que atendió a su padre hasta el final, y el viejo se murió en tus brazos, sí, pero te ocupaste a destiempo y la cosa se jodió...” el hombre Leandro, sacudido por un torbellino verbal que nadie oía, quiso respirar a favor de un aire casi inmóvil.

“Oiga, don... ¿qué le está pasando? 'Ta muy palidote... ¿Quiere vomitar? Dele si necesita, que a todo hombre macho le toca su debilidad...”

Los rípios del desayuno se mezclaron con el polvillo de la pieza de granito, un doble nombre de mujer recibió ofensa o bautismo. Y ahora todo fue un resplandor agrisado que una

nube trashumante sembraba desde un altor de privilegio, “Qué bueno que usted ha llegado, señor Vega en lo Alto, ¿es el hermano de ella, verdad?” una enfermera de discreta edad, túnica blanquísima y cara alargada con cierta distinción de otra clase; a responder, pues, “El solo hermano, es así señora...”, y como quien pregunta suele contestar, aquella dama, consultando unas hojas sobre la clásica tablilla con sujetador, “Su hermana de usted se encuentra muy... digamos, en situación terminal. Es probable que a la medianoche ya no esté respirando, en realidad, no me es fácil entender cómo resistió una agonía de este tipo...” no acabó su explicación pues el hombre Leandro, viéndose a sí mismo en otra dimensión, y apartando las cortinas manchadas que marcaban los lindes del lecho número 1004, sala 27, Hospital Geriátrico, puso los ojos sobre todos aquellos recuerdos que vendrían con la muerte, la cara ciega de Sara Raquel, casi rígida en su grisura, los cabellos endurecidos por antiguas mugres, la boca oprimiendo un vacío de carne: no era la boca de la destacada cantante que no llegó a ser, y luego la sábana fatigada y la colcha desvaída ya apartando del mundo tanta desdicha acumulada, tanto odio sin destino fijo, o en una de esas, odio por un vientre reseco, ajustado al cotidiano débito conyugal, negado al libre placer y a la continuación de la estirpe.

“Oiga, don... con su permiso, le junté estos huesitos, andaban sueltos por arriba del cemento y de la tierra... ¿sabe?, hubo no hace mucho una inundación, por las lluvias, en este lado del cementerio.

Y los nichos se despelotaron todos, hicimos lo que se pudo para ordenar el desmadre. Salieron cosas de abajo, las tablas se pudren según los ácidos del agua...

Son tres huesos chicos, uno de cada nicho. Tómelos, es su familia... ¿es o no?” culminó el ayudante, alzando cortamente su siniestra mano sin separar demasiado los dedos de uña oscurecida.

“¿Qué dice usted, señor?” un vértigo en el aliento del hombre Leandro, “¿Qué putas me está diciendo? Y los tales huesos, ¿qué?”

“No se me encabrone, don... Resultó bravo usted... Es pa’que los guarde, un recuerdo de estos vale más que una fotografía, ¿no cree?”

“¿Y cómo sé yo que son de ellos?” la voz actuaba por cuenta propia, “¿Qué estoy preguntando? ¿Qué coños estoy soñando?” la voz operó en silencio, y enseguida hizo cuerpo en la pasividad del aire, “¿Y si no son de ellos, si vienen de otros restos, de otra escoria?” una angustia derrotada por el duro testimonio de las sustancias humanas.

“Mire, don, de laburar aquí tantos años, le puedo asegurar que todos los muertos son iguales, y todos los huesos también. Bueno, en una de esas, ¿qué sabemos de que está hecha la osamenta de cada uno? Los hijos no salen sólo del puro coger, ¿no? Tome, son suyos, no me diga que no...” y colocó aquel polvoso tributo en las manos vencidas del hombre Leandro, quien hizo asiento, ¿qué otra cosa?, en el enredado suelo; al tiro y con los dedos siniestros recogió unos billetes de algún bolsillo, los tendió hacia el ayudante, “Me deja solo, por favor, vaya nomás, gracias por todo, en verdad le digo...”

“Si quiere, don, le traigo una botellita de agua salud...” al recoger los billetes echó su último párrafo el ayudante; luego luego, como en acentuación de vejez, y creyendo escuchar un “no, gracias”, pareció disolverse en los amplios trazos que la luz esbozaba en medio del polvo y su aparente quietud amarilla.

El hombre Leandro hizo entrechocar los huesos entre ambas manos, miró sus dedos rotos o maltrechos por los reumas de la niñez, buscando analogías absurdas, o temblores generados en un indescifrable estado del más

atrás, o en una convicción sin razones con rumbo al más allá, o en un relámpago expulsado por el quehacer de esa cosa llamada Tiempo, "Para una tortuga hasta la eternidad debe ser pura materia" un arriesgado planteamiento filosófico, mientras el roce entre las tres piezas grisáceas y resacas daba origen a una sutil polvareda que se dejaba caer hacia lo adentro de "il cuor della terra", al revés que en los versos de Totó Quasimodo.

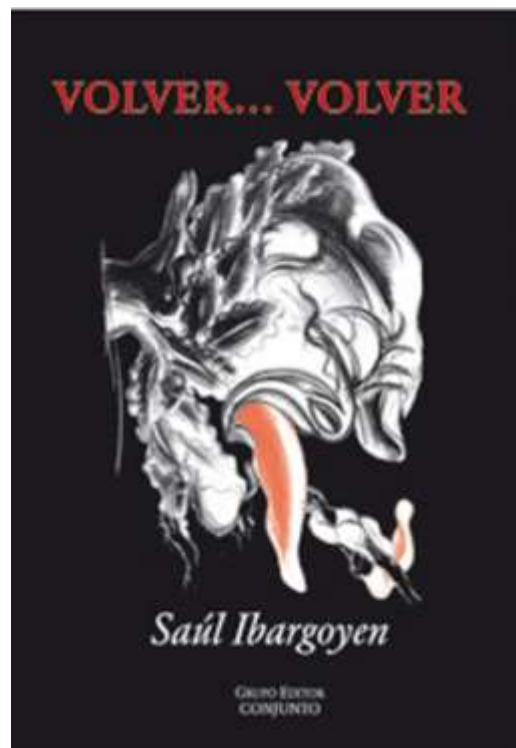
"Esta unión es imposible, qué huesos pueden entretrejerse, qué existencias separadas unirse, aunque el polvillo humano sea uno y vuelva al barro terrestre y de ese barro quiera renacer la vida... ¿Qué estoy pensando, ¡mierda!, o es el calor que me mastica los sesos?" y el hombre trató de elevarse hacia su verticalidad, procurando usar la energía de codos y rodillas, así obtuvo su postura cotidiana a un cierto costo de sudor y mocos y asomo de lágrimas tardías, "¿Pero qué hago con esto en la mano? Parezco una publicidad a favor de la pinche muerte..." y despidió casi brutalmente aquellos tres livianos objetos que nada ofrecían a su memoria, que nada representaban en las enervadas cavidades de su amor filial o fraterno. El regreso hacia las calles liberadoras tuvo la lentitud de un cortejo fúnebre marchando en reversa y concentrado en una sola figura. "Mirá al tipo ese, arrastrándose de solito, tapado de polvo, sudando a lo bestia, tan firme que parecía, ¿no?" el comentario de don Rupertino mientras revolvía azúcar y café en una enorme taza cuyo color no le interesa a nadie.

"Sí, don, pero la verdá, es que se aguantó a lo macho cuando vio las tumbas, y más cuando le puse los huesitos en la mano... salvo una vomitada rápida, por la calor más bien..." la versión del ayudante, "ya ve que hasta me echó unos buenos mangos, la

la mitá para usted, como arreglamos..." "Ta bueno, pensé que lo estabas defendiendo" y el funcionario se zampó un tremendo trago de vulgar café, acomodándose en su silla burocrática para la primera siesta del día.

El ayudante, el de inédito nombre, miró un par de minutos más el confuso bulto que mezclaba su dimensión con los mínimos temblequeos del aire amarillento. De ser aquellos instantes el núcleo de una hora de la noche, habría recordado el famoso "Nocturno" de José Asunción Silva, pues el ritmo de la marcha del dolido humanido que se alejaba, coincidía con los periodos prosódicos tetrasilábicos usados por el vate colombiano, mas no exijamos en este relato que la rana críe pelo ni que las lombrices ladren. ¿Quién puede recordar lo que no aprendió?

"Pero... a este tipo lo conozco, de dónde será..." el cerrado pensamiento del ayudante antes de meterse en el cuarto de aseo; allí se vería en la oxidada lámina de cristal, "No hay gente más vieja que los muertitos... Si hasta yo quedé más viejo que ayer..."



INVITACIÓN A PUBLICAR

El texto impreso y digital debe estar en versión de procesador de textos Word, con sus páginas correctamente foliadas, en tamaño carta (216 x 279 mm), en fuente Arial de tamaño 11, a 1.5 espacio, con márgenes de 3 cm en todas las direcciones de la página.

Considerando todas las secciones (resumen, texto, referencias, notas, figuras, anexos, etc.), el trabajo no debe sobrepasar las 20 cuartillas, las cuales se podrán consultar y descargar en la revista en formato pdf.

El Comité Editorial se reserva el derecho de devolver cualquier material debido a tema o calidad inapropiada, extensión excesiva o estilo inaceptable. El dictamen de los trabajos será anónimo.

Los manuscritos son evaluados por el Comité Editorial. Los autores son responsables por el contenido de sus artículos, por la veracidad y atribución correcta de sus citas, y por la debida distribución de autoría entre los coautores. Los manuscritos deben ser enviados a la dirección electrónica de la revista, cesua@cesua.org.mx adjuntando el archivo del manuscrito y las ilustraciones correspondientes en formato JPG

Estructura:

Los textos remitidos para su publicación en las secciones de Artículos y Colaboraciones Especiales deberán estar ordenados de acuerdo al siguiente esquema:

Título

Nombre completo del autor

Filiación institucional

Dirección electrónica

Curriculum Vitae (Resumen 2 renglones)

Texto del artículo

Agradecimientos (opcional)

Bibliografía

Primera página

Incluye solamente el nombre, filiación institucional (si corresponde), dirección electrónica del autor y resumen de 200 palabras

Titulaciones

El título del artículo y los subtítulos en el texto deberán ser concisos. Los subtítulos primarios, secundarios o terciarios deben estar claramente jerarquizados, ya sea por tamaño de letra, números u otro tipo de notación.

Citas en el texto

Todas las citas tendrán el formato Oxford: (Apellido, año: páginas)



Aquellas citas que excedan las 40 palabras, van sin comillas y a renglón seguido del texto (hacia arriba y hacia abajo), con sangría en su margen izquierdo y con una fuente de tamaño 10, es decir, un punto inferior al texto general.

De las Figuras

Las imágenes se denominarán Fig.1, Fig. 2, etc. y deberán estar referidas al texto con sus debidos créditos y autorías.

Las imágenes deben estar en formato JPG incluidas en el texto, en el orden de aparición y en un archivo separado a 300 dpi.

Toda correspondencia deberá dirigirse a la Mtra. América Malbrán Porto al Centro de Estudios Sociales y Universitarios Americanos, Plaza Juárez. Av. Juárez N° 30, 5° piso, despacho 508. Colonia Centro C.P. 04510, México D.F. Tel. 55109190. cesua@cesua.org.mx

