

EL MITO GLOBALIZADO

LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DEL INDIO EN MÉXICO: interpretación arqueológica

Rogelio Ramírez Herrera

Vemos a un hombre castigando a una persona de manera horrorosa/ y esa persona resulta ser nada más y nada menos que su esposa.

Vemos a un niño con un arma perforando todo el cuerpo de su padre/ pues se cansó de tanto abuso y salió en defensa de su madre...

Y nos escondemos/ para no comprometernos/ y culpamos a la gente, culpamos presidentes y sistemas de gobierno. Pero cambiándome a mi mismo/ es como traigo paz a mi tierra/ porque es en el corazón/ donde comienzan las guerras, es en el corazón donde comienzan las guerras.//

Donde comienzan las guerras
VICO'C

Los estudios multiculturales desenmascaran las diferencias humanas. Las personas y los grupos humanos aprenden, transforman y clasifican de acuerdo a ciertas categorías previas y definidas. Esta es una construcción ideológica que se expresa en un proceso taxonómico que tiende a producir tal distinción.

La globalización pretende homogeneizar sobre la base del orden hegemónico establecido. Sin embargo, como elemento de discusión académica, el uso del concepto de diferencia, en buena medida, ofrece la sospecha de que éste engaña y justifica los procesos de desigualdad humana; ello fortalece y defiende el argumento: para las sociedades prehispánicas de México, los estudios sobre la interculturalidad y las sociedades multiculturales que se sustentan en la construcción del discurso arqueológico, son resultado de una marcada desigualdad social disfrazada de diferencia y diversidad étnicas, cuyo origen supera a esta parte de la historia al prolongarse hasta la inmediata de los

grupos indígenas, en particular del territorio mesoamericano*. Al respecto, por analogía, García Castaño, Granados Martínez y Pulido Moyano¹ contribuyen cuando postulan: "...a pesar de que la condición de todo grupo humano es la diversidad tanto biológica como cultural", existirán los procesos de desigualdad grupal y personal.

La sociedad mexicana no indígena ha estado predisuelta y, buenas veces, se conduce en una especie de esquizofrenia cultural que ni los estudiosos de la problemática indígena, ni las instituciones oficiales que la deben atender, la han resuelto, ya que lo indio o el indio, presentan, simultáneamente, admiración y rechazo: admiración y orgullo por el pasado indígena prehispánico; rechazo y vergüenza —en algunos casos negación— por la marginación, ignorancia y miseria del presente. Por ello, ante la vaguedad de un proyecto identitario nacional que apunte hacia el desarrollo social para las comunidades indias atrapadas en esta esfera institucional, aflora un dilema. "Estamos ante un auténtico ser o no ser... y no somos"². En otras palabras, la presencia de lo indígena está en nosotros, no podemos disfrazarla del todo, a pesar de que en algún momento hayamos intentado ocultar su rechazo.

Sin embargo, las formas de identidad nacional que han pretendido sustentarse en lo indígena no son palabras

* Se denomina con el término Mesoamérica al territorio histórico-geográfico que comparte similitudes étnicas y culturales comprendido entre Aridoamérica (Norteamérica) y Sudamérica. Paul Kirchoff (1960) establece las fronteras simbólicas, al arribo hispano, ubicando su límite norte por una línea irregular que va del río Pánuco al Sinaloa pasando por el Lerma en México. Como límite al sur la desembocadura del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya, pasando por Nicaragua.

¹ García Castaño, Javier; Granados Martínez, Antolin y Pulido Moyano, Rafael, "Reflexiones en diversos ámbitos de la construcción de la diferencia". En: *Lecturas para la educación intercultural*, Madrid, Trotta, 1999, p. 2.

² Gallarco, Luis Miguel, "Mesoamérica en el debate filosófico contemporáneo" en *La Palabra y el Hombre*, U. V. 117, Xalapa, 2001, p. 84.

mueratas. En el mundo contemporáneo, ante los cantos de orfandad y desesperanza, se oyen voces nuevas que reclaman justicia pues ante la marginalidad internacional éstas intentan reivindicarse; para escucharlas es preciso, primero, reconocer y después reconsiderar a las otras que las niegan y oprimen, en una relación dialéctica y contradictoria. Por ello, tal hecho contribuye a explicar por qué en Mesoamérica coexisten con este principio: las sociedades indias precolombinas, perduran porque han visto en las otras —hispanica e indígena— la posibilidad de su completud.

Basta ejemplificar con el alto grado de desarrollo comercial y político que estos pueblos alcanzaron durante el siglo IX de nuestra era. Destacan ciudades importantes como Teotihuacan en el Valle de México; Monte Albán, en Oaxaca; El Tajín en Veracruz; Palenque y Kalminaljuyú, en la zona maya, al sur entre otras. Para el Valle de México, por los años 900 de la era, conocida por los arqueólogos como horizonte renacentista o postclásico temprano, ocurre el advenimiento de dos grupos étnicos: los tolteca y los nonoalca-chichimeca. Los primeros fundaron Tula, ciudad a la cual, un poco después, llegan los nonoalca. Los primeros siguen el culto a Quetzalcoatl, los segundos a Tezcatlipoca; pero, ante todo, traen el conocimiento de la metalurgia. Juntos, en Tula, la cultura florece de nuevo; por ello, decir tolteca es sinónimo de artífice, hombre sabio.

En el territorio veracruzano, la isla de Chalchitlapasco, hoy conocida como *Isla de Sacrificios*, se convirtió en un santuario del culto a Quetzalcoatl. Las exploraciones arqueológicas ahí realizadas por personal del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, descubrieron material correspondiente a la huasteca meridional, a los mayas y, desde luego, a los totonacas³.

Por otra parte, los arqueólogos especializados en el territorio mesoamericano, consideran que la cuna de la civilización precolombina se sitúa en la región sur del Estado de Veracruz y norte de Tabasco con el protagonismo cultural olmeca. “Defino a los Olmecas como los habitantes de la costa sur del Golfo de México durante el periodo 1500-500 a.C.”⁴ asentó categórico el arqueólogo norteamericano Richard Diehl al ocuparse de los olmecas, cultura arqueológica identificable por sus esculturas de proporciones tanto humanas como felinas. Estilísticamente, por los rasgos que con frecuencia presentan las figuras de hombres y niños con boca similar a la del jaguar, recibieron el nombre de

olmecas arqueológicos o tenocelome, “los de la boca de tigre”⁵.

En la literatura arqueológica, el término olmeca comienza a usarse hacia finales de la década de los veinte, cuando Hermann Beyer, arqueólogo alemán radicado en México, denominó como “olmecas” a los hallazgos arqueológicos encontrados en esta región, con base en la información obtenida en 1925 por el danés Franz Blom y el etnógrafo Oliver la Farge, sobre las exploraciones que éstos realizaron por el sureste de México y que dieran a conocer en la obra titulada *Tribus y templos*. En tal obra, se menciona a la escultura antropomorfa de San Martín Pajapan a la que consideró como un “ídolo olmeca”. Según Beyer, este es el término más apropiado, pues la fuente etnohistórica dice que los aztecas llamaban Olman, país del hule, a la costa del Golfo y a sus habitantes olmecas⁶.

Bajo las condiciones de la actividad agrícola, los efectos en la cultura humana son importantes, por ejemplo, tal situación sedentaria permitió que un estrato de ella, los comerciantes y guerreros, fueran el portador del estilo religioso olmeca hacia otras regiones de Mesoamérica. Esta ideología, basada en el jaguar, su tótem, se difundió por los inicios del Preclásico Medio —1200 a.C.—, destacándose en sitios como Tlatilco —en los hoy suburbios de la Ciudad de México—, Gualapita y Atlahuayán, Morelos, y Las Bocas, Puebla. Es cuando esta ideología se amplía en Mesoamérica, presentándose, incluso, en algunos actos rituales celebrados actualmente por varios grupos indígenas de México.

Como testimonio de lo anterior, Williams García observó en la ejecución de la Danza de los Tigres (Jaguar Mesoamericano) de Sotepan en el sur de Veracruz [cuyos “jirones” logró recoger en 1967] que durante su Carnaval actuaban hombres vestidos como tigres. En tal evento se permitió la participación de algunas mujeres, sin “mayor disfraz”. Expresa la idea de fertilidad propia de un pueblo agrícola —

3 Torres Guzmán, Manuel y Ramírez Herrera, Rogelio, *Ciudades fortaleza y rutas de intercambio en el centro de Veracruz*, U.V., en edición.

4 Diehl, Richard, “Arqueología Olmeca: lo que sabemos y lo que quisiéramos saber”, en *La Palabra y el Hombre*, 73, Xalapa, 1990, p. 65.

5 Medellín Zenil, Alfonso, “Monolitos olmecas y otros en el Museo de la Universidad de Veracruz”, México, Union Académique Internationale, *Corpus Antiquitatum Americanensium*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1971, p. 10.

6 Soustelle, Jacques, *Los olmecas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 21.

prehispánico o contemporáneo— pues el término indígena popoluca *kan*, supuestos descendientes olmecas, hablado en Sotepan, expresa simultáneamente a la vulva y al tigre. La danza se celebró para obtener buena cosecha.⁷

Por lo expuesto se podría plantear la siguiente cuestión: ¿Ha existido una nacionalidad en México desde tiempos prehispanicos? Generalmente se piensa en el reconocimiento identitario de un México actual, en su historia escrita, sus tradiciones y sus valores. Ya Lomnitz contribuyó a dilucidar tal interrogante cuando plantea que la cuestión “nacional”, para el caso que nos ocupa, prehispanica, no se sustentaba en lo étnico, como muchas veces se ha entendido y que dependiera, básicamente, de la pertenencia a un mismo grupo lingüístico, racial y cultural, al señalar que lo importante

era la pertenencia a un conjunto que ocupaban lugares tanto en la tierra como en las esferas divinas. La pertenencia a estas comunidades era determinada por la relación hacia una serie de bienes no alienables, resumidos en las diversas variantes del *calpulli*: la tierra, el parentesco interno al *calpulli*... expresadas en formas de alianza tanto en familias de jefes como entre dioses tutelares.⁸

Considerando los límites para un estado indígena, el ejemplo hace referencia a la sociedad mexicana. Tenochtitlan, la capital, fue una ciudad que albergó a migrantes de otras zonas que hablaban lenguas distintas, pero que, sin embargo, mantenían nexos territoriales en ese sitio. Se comienzan a formular las primeras formas de pertenencia y arraigo: el águila azteca, la tierra sagrada, los volcanes, la advocación a dioses comunes; en fin, la grandeza de la cultura indígena prehispanica, que no colonial, “cuyos restos materiales formaban ya parte de la tierra y cuyos restos simbólicos dotaban al paisaje de un nombre propio: México, no Nueva España”⁹.

En otras palabras, los contactos de las sociedades multiculturales no han sido fenómenos exclusivos de la llamada globalización. La multiculturalidad está presente desde la tradición prehispanica¹⁰. Son estos encuentros multiculturales los que le han dado sustento a la riqueza y diversidad de las prácticas indias, consideradas en el actual discurso político globalizador como “minorías étnicas”, porque se les distingue así, separadas y no en conjunto. Personalmente entendidas,

a la luz de tal retórica tal como lo plantea Kymlicka¹¹, como aquellas que mantienen “el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen, por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas”, a diferencia de las hoy consideradas como “minorías nacionales”, cuya característica distintiva consiste en su incorporación.

No es el encuentro hispano e indígena el punto de partida que explique el inicio de la multiculturalidad de esta parte del país. Si bien, los primeros en su papel de conquistadores contribuyeron a depredar la riqueza de su tierra,

sus pecados más grandes los cometieron en el campo de lo ontológico y lo epistemológico. En lo ontológico al negar el ser (en tanto humanos) a los indígenas; en lo epistemológico, al romper todo el esquema de desarrollo del pensamiento y el modelo de producción de conocimientos científicos y técnicos de los mesoamericanos (y de los de todo el continente). Fueron estos elementos fundamentales en la dominación y son hoy, todavía, las armas fundamentales de la marginación.¹²

Por ello, para la población indígena de Mesoamérica, es el despojo de su territorio vinculado a sus prácticas ancestrales, una de las causas que contribuye a explicar la pérdida gradual de la interpretación de su mundo que expresó en sus basamentos piramidales, estelas, y códices, así como en la forma de producirlas y reproducirlas. Estas poblaciones, como un recurso para no verse fragmentadas no sólo como grupo identitario,

7 Williams García, Roberto, “El jaguar: su significado en la cultura olmeca”, en *Anuario antropológico*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1972, p. 324.

8 Lomnitz, Claudio, “Antropología de la nacionalidad mexicana”, en *Antropología breve de México*, Academia de la Investigación Científica, México, 1993, p. 348.

9 Idem, p. 358

10 Considerada, en términos de la Ley Federal y su Reglamento sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972, vigente, como la presencia hispana en el territorio Nacional, sin precisar el año. Hoy día, se debate, por ejemplo, que se hagan esfuerzos legales como la nueva propuesta del anteproyecto de la Iniciativa de Decreto que reforma la Fracción XXV del Artículo 73 de la Constitución y establece la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación (1999) para que sustituya a la citada Ley Federal y su Reglamento; intento que ha motivado controversias porque permitiría que manos de particulares tengan injerencia en las decisiones del patrimonio cultural.

11 Kymlicka, Will, “Las políticas del multiculturalismo”, en *Ciudadanía multicultural*, Paidós, 1996, p. 79

12 Gallardo, ob. cit. p. 83.

sino también como personas, recurrieron a rescatar sus valores y sus relaciones al confrontarse, después, con otros —españoles peninsulares, criollos, mestizos y negros— esto es, con los otros.

En fin, intentar explicar por qué el patrimonio arqueológico y su contribución a lo que se conoce como “identidad nacional” no es un hecho dado, toda vez que no es una entidad en sí misma, sino que resulta como una construcción histórica *per se* de la interacción de los intereses de los distintos grupos sociales que conforman al país.

Los tiempos actuales son de cambio y, entre otras cosas, presentan un modelo en el que no se puede ser moderno si no se olvida el ser tradicional. La perspectiva que tiende a la homogeneidad conduce a las personas y a los grupos que para mirar al futuro deben primero soltar el pasado, que para ser universal hay que dejar de ser diferente y particular. Talcot Parsons identifica a la modernidad como el *american way of life*, es decir, encontrarse ante un paradigma de validez universal.

La profundidad que encierra el preámbulo del texto, intenta resaltar hechos como el parricidio que se ha presentado con cierta frecuencia en comunidades indígenas y campesinas, constatado en notas periodísticas. Las personas han entrado en un estado de incertidumbre existencial y grupal, y en buena medida, en una desadaptación social, confusión y vacío personal, consecuencia, tal vez, de los repentinos cambios experimentados. Ello implica que, sin importar cómo se use el pasado para la creación o afirmación de identidades locales o nacionales, el legado arqueológico y la identidad personal se presentan ante un adversario frontal que funciona en sentido opuesto: la globalización.

“La globalización de una cultura implica una fractura del lugar como referencia para la distinción cultural y (robarle) el sentido de pertenencia. Las fronteras culturales y nacionales se vuelven cada más borrosas a



Fernando Aguilar Alonso (México)

medida que los medios modernos de transporte, comunicación vía satélite y la tecnología de la información ‘reducen’ al mundo”¹³ Por ello es común que en las poblaciones indias se participe de los mismos símbolos globales como Coca-Cola, MacDonaldis, Nike etc. Así, un desarrollo sustentado en la competitividad y el consumismo conduce a las poblaciones indias marginadas y desprotegidas, a la desesperación y al levantamiento social “y tal vez sea allí, al final, donde reside la mayor y más recóndita relación de la cultura con el desarrollo; la única probada por la historia: que es en ella, en la cultura, donde residen los gérmenes del futuro. Por ello, asimismo, el futuro está siempre en crisis.¹⁴ La masificación de la cultura y transnacionalización de los bienes materiales y simbólicos, como formas de integración económica, plantean la necesidad de redefinir lo que hoy se debe entender por “nación”.

El legado arqueológico, la identidad nacional, regional y personal, resultan, entonces, ser una construcción artificiosa de la arqueología, como respuesta a un proceso en el que participan las diferentes clases e intereses que constituyen lo que hasta hoy se ha considerado como nación. Este laberinto de significados, frecuentemente ha ignorado que ésta no es una sociedad culturalmente unificada¹⁵. Este es un país caracterizado por las diferencias y las desigualdades humanas, cuyo origen debemos buscarlo en esta parte de nuestra historia. ■

13 Olsen Bjomar, *Arqueología, museos y las políticas del estado*, Universidad de Tromsø, Noruega, 1997:2.

14 Brunner, José Joaquín, *América latina, la educación y el desarrollo*, IVEC, Xalapa, 1998:15.

15 Florescano, Enrique, *El patrimonio nacional de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997:32.

Rogelio Ramírez Herrera. Arqueólogo mexicano, cursa el Doctorado en estudios interculturales y sociedades multiculturales por la Universidad de Granada, España. Autor de varios libros, entre los que destacan *Humano-felino. Presencia olmeca en el centro de Veracruz. El tecolote canta en octubre; culturas cercanas, personas distantes*. Es investigador del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.