

Espacio(s) y cultura(s) en México

Jérôme Monnet*

Espacio(s) y cultura(s): con este título, quisimos dar cuenta del propósito de este número de la revista Trace. Se trata de plantear el problema de las relaciones entre el espacio y la cultura con diversos enfoques, abarcando desde lo general hasta lo particular.

A primera vista, parece que existen tantas relaciones entre el espacio y la cultura como espacios y culturas diferentes, es decir, una infinidad. ESPACIOS Y CULTURAS en plural entonces, para subrayar que los estudios que reunimos aquí consideran lugares y grupos sociales muy diferentes, con escalas diversas. Se trata por ejemplo del entorno volcánico, árido o montañoso de una pequeña comunidad de Michoacán, Guerrero o Oaxaca; del espacio regional organizado por los antiguos olmecas o por la economía turística; de la construcción de los límites de la identidad nacional basada sobre fronteras entre estados; o también de la representación mixteca prehispánica del orden cósmico.

Pero también ESPACIO Y CULTURA en singular, para sugerir la unidad del problema, el cual puede precisamente ser, es nuestra hipótesis, un "lugar" de comunicación para investigadores trabajando sobre espacios y culturas diferentes según diversas perspectivas y disciplinas. Para empezar este intercambio de ideas entre especialistas, el artículo de Paul Claval enseña cómo para la geografía, la que busca entender la organización del espacio, se abre todo un nuevo campo de explicaciones cuando ésta se interesa a la relación entre el espacio y la cultura. El geógrafo Paul Claval plantea aquí una serie de preguntas generales en relación con el tema del número: veremos las respuestas específicas dadas por sociólogos, etnólogos, arqueólogos y otros estudiosos.

Esto podría fundamentar la existencia de una "antropología general" donde desaparecerían las diversas disciplinas académicas, respetando la unidad de la realidad que estudian. La disolución de la originalidad de cada "ciencia" del hombre ya fue caracterizada por Augustin Berque en los siguientes términos: "ya que se trata finalmente de descubrir un significado último, las diversas aproximaciones (las diversas disciplinas) perderán su identidad en la medida que se acercarán de la meta, donde se confundirán. Al contrario, más alejadas de la meta y más definidas estarán" (Berque 1981: 290). Concluiremos que el propósito de este Trace se encuentra finalmente dos veces justificado: por un lado, reunir enfoques diferentes sobre un mismo problema nos brinda una vista de conjunto; por otro lado, ésta es una forma de señalar y valorar la originalidad propia de cada perspectiva.

La fotografía aérea de Mexcaltitán en el estado de Nayarit, sirve para indicar el punto hacia el cual tienden todos los estudios aquí reunidos: toda cultura se expresa en el espacio, todo espacio no existe sino a través de percepciones, representaciones y acciones formadas e informadas por una cultura y dentro de ella. Es el caso de esta isla, espacio peculiar, creado según los conceptos urbanísticos de la colonización española, y reactivado en la actualidad según los mitos nacionalistas inventados desde la Independencia, y usados para dar una legitimidad histórica al

* Investigador del CEMCA, México D.F.

régimen. El espacio no existe para el hombre sino cuando una cultura le da significado: los "delirios" míticos que suscitó Mexcaltitán demuestran que en el México contemporáneo no se puede evitar dar sentido, aun mal fundamentado, a un espacio culturalmente sobrecargado (Monnet 1990b).

Consideramos entonces que es preciso no perder de vista a la cultura para entender tanto la organización del espacio, como sus representaciones y las acciones sobre el medio ambiente: varios de nuestros artículos lo demuestran. Sin embargo, en el otro sentido, el espacio es un buen medio para acercarse a la cultura: eso fundamenta la labor de los arqueólogos, cuando interpretan civilizaciones desaparecidas a partir de evidencias materiales y de huellas de organización espacial. Hernando Gómez Rueda da un ejemplo de este trabajo con los antiguos olmecas de la costa del Golfo de México.

Aparte de una presentación "teórica" de las relaciones entre el espacio y la cultura, el artículo de Paul Claval se enriquece con una descripción del campo de investigación abierto por este problema. Para identificar esta nueva perspectiva, Paul Claval propone llamarla "etnogeografía", y nos da algunos ejemplos de estudios temáticos que entrarían en este marco: la relación entre paisaje y cultura (ejemplificada aquí por el análisis de Esther Katz), la geografía gastronómica, los vínculos entre arte y espacio (véase el artículo de Aline Hémond en este aspecto), etcétera.

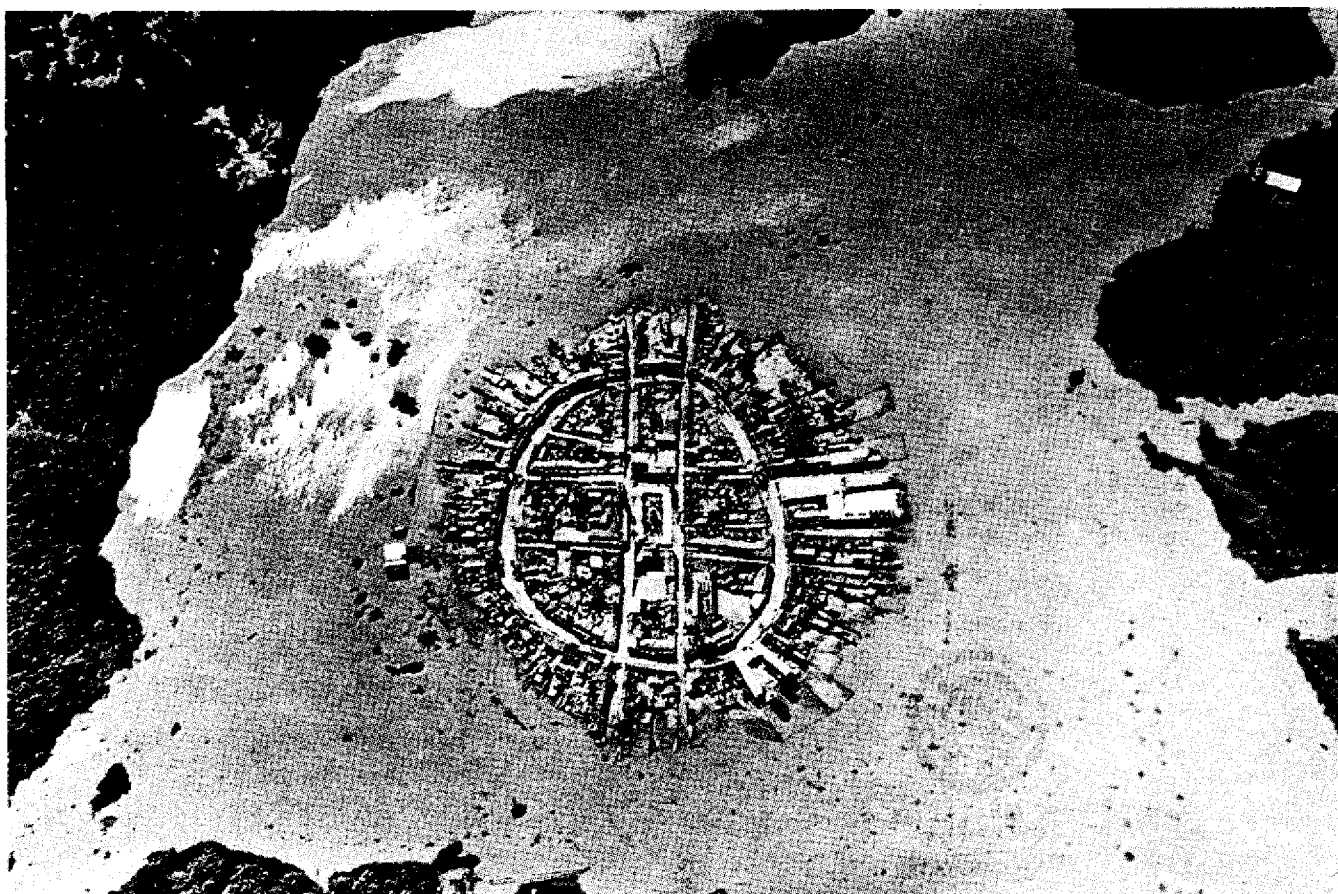
El primer ejemplo mexicano de las estrechas relaciones entre espacio y cultura nos es ofrecido por Rosa Pla. Describe cuidadosamente cómo la identidad de un pueblo michoacano (destruido por una erupción volcánica y reconstruido a cierta distancia), se apoya sobre una "memorialización" extrema del espacio pueblerino y una "espacialización" no menos profunda de la memoria colectiva. En San Juan Pueblo Nuevo, parece que existe una estrecha asimilación, o tal vez una total confusión, entre el espacio y la cultura. Rosa Pla nos recuerda que la colonización de la región en el siglo XVI estuvo teñida por la utopía del obispo Vasco de Quiroga, para quien la organización del espacio era equivalente a la de la sociedad: gracias a la una y a la otra, se iba a sacar a los indios del estado de "gente sin razón".

El artículo enseña cómo la espacialización y la socialización de los indígenas según ritos cristianos (el culto mariano y las peregrinaciones), expresan un esfuerzo para establecer un vínculo, primero entre su espacio precolonial y la fundación colonial, segundo entre el pueblo viejo sepultado bajo la lava y el "Pueblo Nuevo". Periódicamente, el grupo se pasea por la superficie destruida, poblándola otra vez gracias a las historias cuidadosamente contadas por los ancianos a los jóvenes. Este ejemplo demuestra suficiente y conmovedoramente, cómo la identidad colectiva se apoya sobre un espacio imaginario reconstituido por la memoria.

Con el artículo de Luis Astorga, cambiamos de escala para abordar el problema del límite y la cuestión de la frontera en la definición de la identidad. En términos de espacio y cultura, este artículo nos invita a reflexionar sobre la "naturalización" por el espacio de divisiones socioculturales según ciertos intereses, como sucede con los centros en pos de crear una periferia que les fundamente como centros. En el caso de la frontera entre México y Estados Unidos, Luis Astorga evoca la creación de un espacio y una cultura específicos y la invención de lo "fronterizo". Es cuando las culturas cinematográfica, musical y literaria apoyan al derecho, la economía y la política para inscribir profundamente "la frontera en la piel", para convertirla en "segunda naturaleza" axiomática.

Después de estas reflexiones sobre la constitución de dos realidades nacionales en cada lado de una frontera eminentemente simbólica, Erdmann Gormsen nos presenta algunos elementos de análisis de las identidades regionales en México; en cierta medida, éstas se basan sobre técnicas y productos artesanales de reciente introducción. Las artesanías participan en la creación de una identidad local, que es una verdadera máscara vuelta hacia el turismo tanto nacional como internacional. Frente al exterior como al interior, la geografía de las artesanías mexicanas crea la imagen de un país con recursos, regiones y tinos variados y complementarios. Al mismo tiempo que se representa un México unificado por la riqueza, el genio y el gusto, se dibuja el mapa de las partes identificables que componen el todo.

El artículo de Erdmann Gormsen no se puede separar del de Aline Hémond. introduce a este último poniéndole en su contexto, mientras Aline Hémond precisa, desde el punto de vista de una cultura y un espacio peculiares, cuáles son los significados de un cierto tipo de "artesanía-arte", el de la pintura sobre amate. El análisis lleva a Aline Hémond a oponer de manera radical dos mundos de representación del espacio. Por un lado, el universo de la perspectiva renacentista de un punto de vista único, que corresponde al de un sujeto también único sobre un entorno considerado



Foto— Mexcaltitán, Nayarit, México.

como un objeto: esta dialéctica es característica de la mirada de los europeos sobre el mundo. Aline Hémond le opone, por el otro lado, la estética náhuatl, que no puede entenderse sino con puntos de vista múltiples y móviles. Esta estética remite, más que a una dialéctica sujeto/objeto, a una lógica de la correspondencia y de la intercomunicación de todas las partes con el todo: ninguna parte se encuentra una vez por todas como sujeto único.

Subrayemos que, tanto en los casos descritos por Aline Hémond como por Rosa Pla, perder el espacio equivale a perder el alma, la identidad. En ambos estudios, se notan gestos, colectivos o individuales, rituales (la peregrinación) o lúdicos (la casa de muñecas de la niña) que operan una reconstitución imaginaria del espacio de identidad, para sentar las bases de la reproducción social, de la perpetuación del grupo. A esto nos remite el documento del final del artículo de Aline Hémond, el que evoca el problema de identidad provocado por el desplazamiento de poblaciones a consecuencia de la construcción de una presa. Esto ilustra una de las dimensiones tremendamente concretas y prácticas de la relación del espacio y la cultura, dimensiones que deberían afectar cualquier decisión política y de ordenamiento territorial.

Las interesantes proposiciones de Aline Hémond sobre la movilidad y la multiplicidad de los puntos de vista son retomadas por Esther Katz, cuyo artículo enseña la relatividad y la flexibilidad con las cuales los mixtecos construyen una representación de su identidad. De tal manera, la montaña y la "barbaridad", ambas contenidas en "el monte", conforman la antítesis de la sociedad. Según el contexto y el interlocutor, el cambio de localización en el espacio permite a los mixtecos presentarse como "indios feos", "gente del monte", o al contrario disociarse de estos últimos designando a otros como "más indios" que ellos mismos, "gente del valle". Entonces, el mismo esquema inscribe la alteridad sobre la misma escala que la barbaridad: los más diferentes son los más salvajes; el "otro" puede ser tanto el "indio" como, paradójicamente, el "extranjero" (desde el más cercano, el mestizo de la ciudad, hasta el "gringo").

De esta manera, el "yo" colectivo mixteco circula sobre un eje de identidad según las necesidades de representación. Este eje vincula los extremos, lo bárbaro y lo civilizado, lo alto y lo bajo, el monte y el valle, lo escarpado y lo llano, lo frío y lo caliente, lo estéril y lo fértil, lo feo y lo bonito, lo salvaje y lo cultivado, el "otro" (blanco-extranjero-diablo-indio) y el "yo" (mixteco). Del lado de la alteridad y del monte quedan los árboles, las rocas, las grutas, el corral; del lado de la comunidad y la "tierra" se encuentran la casa, el jardín, el patio y la milpa. Este vaivén permanente entre dos polos fundamenta su razón de ser en el mantenimiento del orden del mundo y del equilibrio necesario entre los dos polos. De tal manera, el maíz se encuentra enteramente del lado de lo civilizado y del "yo" colectivo, al punto que puede existir una equivalencia hombre/planta, por lo que la siembra del monte corresponde a un verdadero poblamiento, a una humanización del universo salvaje. Pero esta fertilización-civilización del mundo salvaje debe ser limitada temporalmente, precisamente para no perder la fertilidad: el "regreso a la naturaleza" es una condición del mantenimiento de la fertilidad y de la cultura.

Así como los nahuas de Guerrero representan su espacio, los mixtecos de Oaxaca conciben el mundo según un punto de vista móvil y no centrado sobre el sujeto. Para completar los dos estudios precedentes, Martine Simonin se dedicó a la difícil tarea de dar cuenta de la representación del espacio en un manuscrito mixteco prehispánico. Éste desorienta mucho nuestros ojos acostumbrados a la "imagen" y a la representación impuestas por Europa en el mundo entero (Gruzinski 1988, 1990). En efecto, se puede considerar esta piel de venado pintada como un mapa representando una determinada región con su relieve, su hidrografía, sus asentamientos humanos, etc. Pero también es una "historieta" contando un relato mítico, un título presentando una genealogía y fundamentando aspiraciones dinásticas, etc. Este documento demuestra que la representación del espacio es "hecho cultural total" que expresa mucho de una sociedad. Ya evocamos más arriba el interés que el análisis espacial tiene para los arqueólogos. Hernando Gómez Rueda presenta aquí diversas muestras de este interés. Por una parte, enseña cómo los modelos de organización espacial pueden ser de una gran ayuda para la prospección de sitios arqueológicos: su demostración es lo suficientemente precisa como para justificar trabajos de campo que escapan a lo aleatorio de los hallazgos. Pero el autor utiliza también su modelo de distribución espacial para proponer una interesante estimación de la población prehispánica de la región olmeca, al mismo tiempo que propone una jerarquización de los diversos tipos de asentamientos ya descubiertos.

Para concluir esta serie de artículos, hemos elegido el de Francisco López Morales, porque concierne a todo México y abarca desde la antigüedad prehispánica hasta el presente: se trata de la muerte, o mejor dicho de sus expresiones espaciales y arquitectónicas reveladoras de diferentes culturas. Los historiadores ya demostraron que la relación con la muerte ha cambiado mucho con el tiempo y el espacio (Aries 1977). El lugar de la muerte en nuestro espacio expresa claramente su sitio en nuestra cultura: la muerte, aceptada e integrada al espacio y a la cultura de los antiguos mexicanos o de los europeos de la Edad Media, ha sido reemplazada por la muerte excluida de lo cotidiano y de las ciudades, escondida en hospitales y cementerios. Francisco López Morales documenta este problema en México, y enseña cómo coexisten aquí diversas expresiones espaciales de la relación con la muerte. En el mismo espacio (el de la ciudad de México) quedan como testimonio de la yuxtaposición de herencias de culturas diferentes, el Panteón de Dolores y la Fiesta de los Muertos de Mixquic.

Para terminar este número 20, Jean-François Prud'homme hace una reseña del último libro escrito por Larissa Adler Lomnitz, en colaboración con Marisol Pérez-Lizaur, cuya investigación sigue la fecunda vía de los trabajos sobre la ciudad de las redes de solidaridad e interacción. Estas redes pueblan, llenan de actividades y dan sentido a la ciudad visible, al espacio concreto de las calles, edificios y monumentos.

La articulación entre sí de relaciones sociales culturalmente determinadas (la familia, los amigos, la relación patrón-cliente) conforma el ordenamiento "invisible" del territorio urbano, a través del intercambio "informal" de informaciones, bienes, servicios y favores. La "ciudad invisible" determinada por un cierto sistema cultural se enfrenta con los modelos espaciales importados de otra cultura que dominan la ciudad formal: este problema ha sido estudiado en Singapur con los proyectos gubernamentales modernistas de viviendas colectiva, los cuales niegan la sociabilidad tradicional de la vivienda malaya o china (Goldblum 1980). La situación es similar en México, donde la política de vivienda sigue siendo imaginada para una familia mononuclear de tipo

norteamericano o europeo y no para una familia extensa de tipo mexicano, cuyas necesidades están definidas según categorías culturales distintas.

Otro ejemplo: la materialización del conflicto de los modelos culturales en el espacio es especialmente sensible en el centro de la ciudad de México, donde concepciones diferentes de la centralidad urbana se enfrentan por el control del suelo. Por una parte, el C.B.D (Central Business District, o Distrito Central de Negocios), espacio-cultura del capitalismo de la tabula rasa, de la especulación renovadora y de la modernidad (que se expone por medio de alturas, volúmenes y materiales que rechazan todo parentesco con el contexto arquitectónico), logra imponer su modelo por el Paseo de la Reforma. Por otra parte, el Centro Histórico es protegido en nombre de la defensa del patrimonio nacional, pero al servicio de una glorificación del Estado. En medio y a pesar de estos dos modelos espacio-culturales impuestos por el poder financiero y político, la gente (clientes o vendedores, pobres o ricos, lugareños o foráneos) crea y recrea cada día su centro de convivencia, donde se expresan y resuelven conflictos o intereses.

Dejamos ahora la palabra a los autores de este *Trace especial "Espacio(s) y cultura(s) en México"*, con la esperanza de haber logrado conformar aquí otro punto de encuentro donde diversos especialistas intercambiarán elementos de reflexión.

Referencias

- Aries Philippe,
1977, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*, Seuil, París.
- Berque Augustin,
1981, "Raisonnement à plus d'un niveau: le point de vue culturel en géographie", *L'espace géographique* X (4): 289-290, Doin, París.
1990a, *Médiance, de milieux en paysages*, GIP Reclus, col. Géographiques, Montpellier.
- Claval Paul,
1981a, *La logique des villes*, Litec, col. Géographie économique et sociale, tomo XV, París.
1990, colloque *Les Ethnographiques*, laboratorio "Espace et Culture" de la Universidad de París-IV/CEGET-CNRS, Bordeaux. En prensa.
- Goldblum Charles,
1980, "Matériaux pour une défondation. L'espace social singapourien en question" in: *Cheminevements*, ASEMI XI (1-4): 265-288, París.
- Gruzinski Serge,
1988, *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, París.
1990, *La guerre des images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Fayard, París.
- Monnet Jérôme,
1989, "Los museos de antropología e historia en México: organización espacial y proyecto ideológico", *Trace* 16: 49-52, CEMCA, México.
1990a, "¿Poesía o urbanismo? Utopías urbanas y crónicas de la ciudad de México (siglos XVI a XX)", *Historia Mexicana* (155), XXXIX (3): 727-766, El Colegio de México, México.
1990b, "Mexcaltitán, territorio de la identidad mexicana: la creación de un mito de origen", *Vuelta* 171: 25-30, México.