

DÍALOGOS SOBRE LOS ESPACIOS:  
IMAGINADOS, PERCIBIDOS Y CONSTRUIDOS

ENSAYOS

8

Diálogos sobre los espacios:  
imaginados, percibidos y construidos

ROSARIO GÓMEZ, ADAM SELLEN  
Y ARTURO TARACENA ARRIOLA (EDITORES)



Universidad Nacional Autónoma de México  
Mérida, 2012

Primera edición: 2012

Fecha de edición: 25 de agosto de 2012

D. R. © 2012, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,  
C. P. 04510, México, Distrito Federal

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche

Calle 43 s. n., col. Industrial

Mérida, Yucatán, C. P. 97150

Tels. (999) 922 8446 al 48

Fax: ext. 109

Página web: <http://www.cephcis.unam.mx/>

ISBN 978-607-02-3680-8

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

*Impreso y hecho en México / Printed in Mexico*

## Índice

Introducción ARTURO TARACENA ARRIOLA	7
Perspectivas antiguas: cuatro claves para pensar el espacio en Platón NICOLE OOMS	13
Perspectivas modernas: Leibniz, Newton y Kant MARTIN FRICKE	47
El espacio y las representaciones lingüísticas ROSARIO GÓMEZ	79
El espacio en la historia ARTURO TARACENA ARRIOLA Y ROSA TORRAS CONANGLA	103
El espacio en el papel: los mapas ANA GARCÍA DE FUENTES Y DAVID ROMERO	119
Espacios sagrados ENRIQUE JAVIER RODRÍGUEZ BALAM	145
Entre el infierno y el inframundo: espacios del mal entre los mayas yucatecos DAVID DE ÁNGEL GARCÍA	165

Los caminos mayas como espacios de interacción MARÍA SOLEDAD ORTIZ RUIZ	195
Memoria, identidad y espacio residencial de Yaxuná, Yucatán HÉCTOR HERNÁNDEZ ÁLVAREZ	213
Del mito a la evidencia: construcción del espacio patagónico CAROLINA DEPETRIS	237

## Introducción

ROSARIO GÓMEZ

ADAM SELLEN

ARTURO TARACENA ARRIOLA

A través del tiempo, el concepto del *espacio*, percibido de forma concreta o abstracta, ha desempeñado un papel trascendental en el desarrollo y caracterización de las sociedades y culturas de todo el mundo. Nos encontramos ante una noción fundamental para las ciencias sociales, cuyo estudio sistemático e integral ha venido a consolidarse en las últimas décadas, en buena medida, gracias al trabajo conjunto de diversas disciplinas. Partiendo desde una perspectiva práctica, podríamos destacar que, por ejemplo, el espacio constituye uno de los puntos de inicio en cuanto a la definición y configuración de políticas territoriales de cualquier Estado, que se manifiesta, entre otras cosas, por las fronteras que delimitan los grupos humanos y las administraciones que los contienen.

En cuanto a su percepción más abstracta, el espacio proporciona su propia narrativa y su propia historia, que resguardan del olvido momentos e imágenes colectivos que son, a su vez, capaces de suscitar interpretaciones diversas y muchas veces contradictorias. Así, tomando en cuenta las variables del imaginario, la percepción y la construcción del mismo, la reflexión sobre el espacio resulta un campo particularmente fértil para el diálogo entre diversas disciplinas.

Por fortuna, la heterogeneidad de los estudios actuales sobre el tema ha permitido a los especialistas trascender los límites tradicionales de su campo de acción, para revisar conceptos —como los de *espacio*, *frontera*, *territorio* y *paisaje*— en permanente definición. En este contexto se inscribe precisamente el presente volumen, resultado de una serie de encuentros académicos, e integrado por una decena de contribuciones de expertos en diversos rubros, elabo-

radas con la intención de estimular una reflexión interdisciplinaria tanto desde una perspectiva universal, como aterrizada en muy diversas propuestas particulares, como resultado de la interacción de distintos componentes tangibles e intangibles (los hombres, las ideas, las identidades, el medio natural en sí mismo, los sistemas de producción, entre otros), específicos, desde el marco referencial de cada disciplina.

Provenientes de las Ciencias Sociales y las Humanidades, los diez trabajos que aquí presentamos emanan de áreas de estudio tan distintas —y al mismo tiempo tan afines— como la Filosofía, la Lingüística, la Historia, la Cartografía, la Geografía, la Antropología, la Arqueología y la Literatura, con la intención de proporcionar al lector una amplia visión sobre el tema, aunque ésta, por supuesto, se encuentre muy lejos de ser total. Además, el enfoque multidisciplinario tiene la intención de explicar y exponer el espacio no sólo como una mera categoría física y tangible, sino como una construcción conceptual e imaginaria, producto de la creación cultural de los humanos.

Con el propósito de ubicar cronológicamente los primeros pensamientos sobre el tema, la obra empieza con el artículo de Nicole Ooms, “Perspectivas antiguas. Cuatro claves para pensar el espacio en Platón”, el cual examina la polémica filosófica entre los griegos antiguos en sus debates sobre el sentido del espacio, del vacío y del movimiento. La autora muestra que el espacio se concibió entonces como *topos* (lugar), como el contorno de las cosas que no tienen materia física, con una existencia objetiva en la concepción aristotélica. Las explicaciones partieron de la idea de movimiento aunque, finalmente, al agotar el modelo propuesto, hubo que recurrir a la noción de la intervención divina para solucionar los problemas de definición. Por otra parte, la autora explica que el espacio también representó un recurso metafórico, como en *La Caverna* de Platón, para proponer cómo el cambio de lugares resulta equiparable a la obtención del conocimiento.

La dialéctica sobre el espacio no se detuvo con el avance del tiempo. En la Ilustración se buscó dar respuestas que apelasen más a la razón y menos a la teología. El artículo de Martin Fricke,

“¿Es real el espacio? Perspectivas modernas: Leibniz, Newton y Kant” aborda la discusión entre quienes plantearon que el espacio es independiente de los objetos que lo ocupan (sustancialismo) y quienes creen que no. Así, en realidad, los términos espaciales sólo aluden a las relaciones entre los objetos (relacionismo). Aunque la controversia prosigue hasta la fecha, con Kant tenemos un intento de reconciliación, al proponer que el espacio no es una cualidad inherente a las cosas, sino que *es* la forma en como las percibimos.

En el lenguaje también vemos otro aspecto de la categorización del espacio: su estrecha relación con el tiempo, en lo concreto y lo abstracto. Ello lo explica Rosario Gómez en su artículo “El espacio y las representaciones lingüísticas”, en el cual reflexiona sobre estos vínculos aplicados a la vida cotidiana a través del uso de términos con carga espacial para referirnos a eventos temporales —como la palabra “despacio”—. También alude a la polémica de si nuestra concepción del tiempo —y por tanto, del lenguaje para expresarlo— está basada histórica y etimológicamente en nuestra concepción del espacio. A pesar de que hay elementos compartidos por ambas categorías, estos también difieren de manera sistemática, lo que sugiere que hay una relación metafórica entre los dos ámbitos. Un último rasgo visible en el lenguaje es la variedad lingüística impulsada por los espacios sociales, ya sean naturales —como el género y la edad de los hablantes— o contruidos, como la clase social a la que se adscriben. Desde el punto de vista sociolingüístico, esta variabilidad es un simple reflejo de las brechas y desigualdades creadas por los espacios sociales.

Luego, se analiza el espacio como construcción social a través del tiempo partiendo de la definición que ofrece el geógrafo francés Henri Lefebvre en su obra *La production de l'espace*, de 1974, definición retomada en el artículo “El espacio en la historia”, de Arturo Taracena y Rosa Torras. Según los autores, Lefebvre interpreta el espacio como fruto de la interacción dinámica entre el modo de producción, las relaciones sociales, las dinámicas políticas y las construcciones simbólicas o culturales, lo cual permite dibujar los distintos ámbitos sociales en que se configuran

las relaciones de poder y dominación. A partir de lo anterior, los autores del artículo abordan, entre otros, temas como el de sus representaciones, el territorio, las fronteras y los límites, y ofrecen asimismo distintas perspectivas de interpretación.

Por su parte, el trabajo de Ana García y David Romero, “El espacio en el papel: los mapas”, se refiere al tema de la representación cartográfica del espacio geográfico a lo largo de la historia. Los mapas, afirman los autores, son representaciones abstractas, simplificadas y convencionales de la realidad. El proceso de conversión de ésta a una representación gráfica es complejo dada la gama de decisiones plásticas e ideológicas que se requiere, pero el producto final resulta equiparable a un lenguaje. Y, como ocurre con todo lenguaje, hay que saber cómo interpretarlo. Para ejemplificar lo anterior, los autores presentan distintos tipos de mapas y la evolución técnica en su elaboración, recordándonos que estos documentos siempre responden a la época, cultura e intención con que son producidos.

Cambiando de perspectiva, los trabajos con enfoque antropológico de Enrique Javier Rodríguez Balam, “Espacios sagrados”, y David de Ángel García, “Entre el infierno y el inframundo: espacios del mal entre los mayas yucatecos”, se centran en la península de Yucatán. El primero aborda el espacio en una comunidad maya, enfocándose en la casa y el panteón, la naturaleza y el paisaje para explicar cómo los diversos grupos religiosos se acercan y viven en ellos. Desde su perspectiva, el entramado de significados sociales que definen el(los) espacio(s) es precisamente lo que les otorga validez y, a su vez, los hace susceptibles de ser interpretados, leídos, construidos y reconstruidos desde la práctica cotidiana. En este sentido, la frontera entre lo sagrado y lo profano, apunta el autor, es profundamente difusa. Por su parte, De Ángel se concreta en el ámbito del *mal* entre los mayas yucatecos. Para este grupo, un espacio sagrado es peligroso para quienes no se aproximan a él con las debidas precauciones y, por tanto, es lugar para el mal. No obstante, a diferencia de la visión católica, estos espacios y los seres que los habitan también pueden encarnar aspectos benéficos al tratarse de espacios duales. Concluye

este autor con una reflexión sobre los efectos de la modernidad en la concepción maya del inframundo.

Sin salir de la Península, los siguientes dos trabajos nos ofrecen una mirada arqueológica del tema. En “Los caminos mayas como espacios de interacción”, Soledad Ortiz Ruiz analiza el paisaje arqueológico en el norte de Yucatán, con particular atención a los sistemas de caminos mayas o *sacbeo’ob* que surcan la región. En su exposición, la autora recurre a los diversos conceptos del espacio que se manejan en arqueología y los vincula con el desarrollo de los *sacbeo’ob*, en un esfuerzo por explicar la función de estas estructuras espaciales y sociales. Asimismo, retoma los estudios epigráficos y lingüísticos para comprender cómo el espacio es atribuido a una calzada en la lengua maya.

Por su parte, Héctor Hernández Álvarez estudia la comunidad de Yaxuná desde la perspectiva de la organización de los espacios domésticos y el papel que éstos desempeñan en la memoria. En el artículo titulado “Memoria, identidad y espacio residencial de Yaxuná, Yucatán”, este autor expone cómo la acumulación memoriosa en las estructuras y en los artefactos distribuidos en el espacio del asentamiento proporciona información que conforma la identidad social de la comunidad.

La obra concluye con una perspectiva literaria con el trabajo de Carolina Depetris “Del mito a la evidencia: construcción del espacio patagónico”, el cual retoma la discusión sobre la carga simbólica de las descripciones referidas al espacio. La autora se enfoca en la génesis del proceso de representar el mundo de manera fiable, proceso que se dio durante la Ilustración. Hasta ese momento las noticias sobre lugares desconocidos solían contener información no verificada, inexacta e, incluso, francamente inventada. A partir de la Ilustración se implementó una normatividad muy precisa: obtener datos por medio de la experiencia directa y medios cuantificables y mensurables, lo cual trajo como resultado un cambio revolucionario en la forma de los discursos sobre la realidad. Depetris usa el ejemplo de la imagen de la Patagonia argentina donde, a través del empleo de cierto tipo de retórica, se fue construyendo una imagen de ella en los textos coloniales,

siendo el lenguaje el vehículo por el cual el espacio adquiere sus dimensiones semánticas.

Esperamos que este recorrido —diverso, pero breve— por las geografías conceptuales del espacio permita al lector atisbar la variedad de aproximaciones posibles a este concepto abordadas en esta obra. Para nosotros, como editores, resulta de gran satisfacción ver reflejados en ella los diálogos que nos han unido durante estos años, en torno a un concepto tan fascinante.

# Perspectivas antiguas: cuatro claves para pensar el espacio en Platón<sup>1</sup>

N I C O L E O O M S

*El mundo es el lugar que incluye a todos los lugares.*

*Aristóteles*

## INTRODUCCIÓN Y ADVERTENCIA AL LECTOR

El presente texto explora en algunos *Diálogos* de Platón la riqueza de una noción que no siempre se ha conseguido plasmar con exactitud<sup>2</sup> y que aquí, tentativamente, llamaremos *espacio*. De la mano del filósofo griego nos adentraremos al ágora ateniense, el mercado, escenario cotidiano privilegiado para el intercambio de bienes de todo tipo. Enseguida, examinaremos algunas de las metáforas espaciales a las que recurre para caracterizar al diálogo filosófico mismo o bien a sus frutos, metáforas que transforman búsqueda y resultados en seres tridimensionales, dotados de movimiento.

En tercer lugar, nos asomaremos al símil más conocido de Platón: el que compara la condición humana con una existencia confinada a un espacio subterráneo del que rara vez, y solamente con ayuda, es posible salir. Finalmente, examinaremos la manera en que nuestro filósofo describe lo que podríamos llamar *espacio*

<sup>1</sup> Parte de esta investigación se desarrolló en el marco del proyecto PAPIIT IN-403409-3. Para la realización de esta versión se ha tomado en cuenta el dictamen que sugiere reducir al máximo la complejidad inherente a los textos platónicos, especialmente con respecto a la cosmología.

<sup>2</sup> Para un repaso histórico del léxico espacial antes de y en Platón, véase Eggers Lan (1999: 58-64).

cuando, en su vejez y con reservas, *se atreve* a describir la naturaleza del cosmos o universo.

#### SÓCRATES Y EL ÁGORA DE ATENAS

Es sabido que la forma en que Platón escogió exponer su filosofía es el diálogo: sus obras están constituidas por “conversaciones” que ocurren en lugares como gimnasios,<sup>3</sup> prisiones, casas particulares, plazas públicas o puertos. En ocasiones, el coloquio inicia o se desarrolla en el contexto de un viaje, por ejemplo, los caminos que llevan al Pireo o bien a Falero, los dos puertos de Atenas;<sup>4</sup> el sendero que va de la Academia al Liceo (entonces dos gimnasios o palestras),<sup>5</sup> o bien el camino que recorrieran los tres ancianos de las *Leyes* en Creta, que va de Cnosos a una gruta sobre el monte Ida. Como en otro *diálogo*,<sup>6</sup> en ocasiones, estos interlocutores interrumpen su paseo para tomar un descanso a la sombra de los árboles.

Así, el ejercicio de la filosofía recibe, bajo la pluma de Platón, coordenadas espaciotemporales aparentemente precisas, que le

<sup>3</sup> *Eutidemo* 271a. La manera de citar la obra de Platón obedece a una norma universal que se conformó sobre la base de la edición completa de sus obras, hecha en Ginebra en 1578, por un impresor protestante llamado Henri Estienne, a veces apodado Stephanus. Su edición se componía de tres tomos con numeración corrida, y cada página tenía dos columnas: en la de la derecha podía encontrarse el texto griego, y a la izquierda, la traducción latina hecha por Jean de Serres. Las columnas estaban divididas en cinco párrafos (a, b, c, d, e). La presente referencia indica que la obra aludida es el *Eutidemo*, y que nos remitimos a un pasaje de la misma que se encuentra en la página 271 de la edición de Stephanus, primer párrafo. Las traducciones confiables de la obra de Platón siempre llevan esta numeración. En realidad, él fue uno de los escasos autores de la antigüedad que fueron *editados* (registrados, compilados) en su propio tiempo. Con todo, los manuscritos completos más antiguos de los que disponemos datan del siglo IX, y no siempre es posible saber de qué otros documentos son copia. Éste es uno de los factores por los cuales es posible cuestionar la fidelidad del texto.

<sup>4</sup> Véase el inicio de la *República*.

<sup>5</sup> *Lisis* 203a, *Simposio* 223d.

<sup>6</sup> Véase *Fedro* 247c.

dan al lector la impresión de transportarlo a un lugar definido, donde conversan personas de carne y hueso, que pudieran parecerse a cualquiera de nosotros. Desde luego, la apreciación de la dimensión histórica de estas ficciones literarias es de una complejidad extrema y plantea problemas tales como la dificultad de definir tanto la fecha dramática como la de composición de un diálogo o bien, la a veces imposibilidad de *saber* si algún personaje existió o si, de existir, tuvo o no las características con las que Platón lo describe.

Entre todos los personajes dramáticos de los diálogos platónicos y todos los escenarios en que aparecen, hay sin duda alguna un interlocutor prominente y un lugar al cual éste se encuentra asociado: Sócrates y la plaza pública de Atenas, el ágora. En este caso particular, la existencia de dicho interlocutor e incluso la fecha de su muerte (399 a. C.) se encuentran bien documentadas, y podemos encontrar diversos testimonios de su vida y su enorme influencia entre sus contemporáneos, como Jenofonte y Aristófanes, quienes recogen en su propia obra buena parte de los planteamientos de Sócrates, filósofo que, a pesar de no haber dejado obra escrita, deslumbró al mundo antiguo con una impactante personalidad y la peculiaridad de sus convicciones y actitudes ante la vida que, a su modo de ver, valía la pena vivir.<sup>7</sup>

En cuanto a la plaza pública de la Atenas de los tiempos de Sócrates, el ágora,<sup>8</sup> podemos señalar que se trata de uno de los sitios arqueológicos mejor conocidos de la Antigüedad clásica, gracias a las excavaciones iniciadas en 1931 por la American School of Classical Studies at Athens. Contrariamente a lo sucedido en el caso de la parte más alta de la ciudad —esto es, de la Acrópolis y sus templos (como el Partenón)—, el ágora ateniense había desaparecido por completo debajo de otras construcciones, hasta el punto de que ya no era posible ubicarla con certeza en algún pun-

<sup>7</sup> En el presente texto, siempre nos referimos al Sócrates tal como aparece en la obra de Platón. ‘Sócrates’ aquí, es sinónimo del Sócrates platónico.

<sup>8</sup> El sentido literal de *ágora* es “asamblea”, o sea “reunión del pueblo”. En un sentido derivado, llega a significar “la plaza del mercado”, lugar de reunión por excelencia. Véase Liddel y Scott (1996).

to en particular. Ahora es posible relacionar las referencias a este lugar que nos han dejado los autores clásicos con los datos proporcionados por la arqueología y los próceres de las que ésta echa mano (Camp, 1986). Así por ejemplo, gracias a la conjunción de estos datos, fue posible ubicar (tentativamente al menos) la cárcel y quizá la celda en las que, según lo que leemos en el *Critón* y en el *Fedón*, Sócrates se entretuvo con sus seguidores y amigos justo antes de ser ejecutado.

En este punto, sin embargo, podríamos limitar la intersección entre lugar y personaje *reales* a una simple curiosidad que combina la historia de las ideas y la historia de la arqueología. En lo que sigue, veremos que el interés de esta convergencia no es de orden meramente anecdótico: lo más importante no es tanto el ágora en sí, sino lo que representa para los principios que guiaban el modo de vida socrático.

La primera relación específica entre geografía y filosofía puede resumirse en una breve descripción: el Sócrates platónico casi siempre<sup>9</sup> filosofa al aire libre por medio del diálogo con jóvenes y ancianos, políticos, simples ciudadanos y hasta esclavos, especialistas en quehaceres determinados tales como poetas, adivinos, generales de ejército o profesores.<sup>10</sup> Así, para Sócrates, filosofar es conversar, y las conversaciones socráticas no ocurren en aulas sino en los escenarios de la vida cotidiana de los atenienses. No es de extrañar entonces que un lugar tan concurrido como el mercado pueda ser relacionado con el quehacer del filósofo, especialmente en un momento cultural en el cual eran los varones los encargados de las transacciones comerciales, incluso las rutinarias.

<sup>9</sup> Con excepción del espacio confinado del *Critón* y el *Fedón* (la cárcel de Sócrates). Las casas particulares y los gimnasios son lugares semi abiertos, con patios.

<sup>10</sup> Es interesante notar que el quehacer de los artesanos (carniceros, fabricantes de sandalias o de correas, etc.) despierta en Sócrates un prodigioso interés. Así, en *Apología* 22c-e Sócrates dice haber frecuentado a —si no es que hablado con— los artesanos, descritos como “quienes hacen uso de sus manos”, para averiguar la clase de saberes que éstos poseían, con la finalidad de dar con el sentido de la famosa sentencia del oráculo de Delfos, describiendo a Sócrates como el más sabio de todos los seres humanos.

Ahora bien, el que el ágora haya sido un lugar de intercambio de bienes de todo tipo no es el único factor que permite relacionar a Sócrates con este lugar de manera específica. De hecho, ni siquiera es el factor principal; si bien, hemos de señalar que en los *Diálogos* encontramos algunas indicaciones de que este escenario no era el lugar más frecuentado por el filósofo. En la obra homónima, *Eutifrón*, el adivino, quien conoce a Sócrates, manifiesta su sorpresa por hallarlo en el ágora y no en uno de sus sitios predilectos, el Liceo, ubicado fuera de los muros de Atenas, y en cuyos jardines se hallaba un gimnasio al cual acudía habitualmente.<sup>11</sup> Así, si el quehacer del Sócrates platónico se relaciona con el ágora, esto no ocurre en un sentido ni forzosa ni estrictamente geográfico, veamos por qué.

Además de ser un lugar de tránsito y de intercambio de bienes, en el ágora se yerguen edificios públicos relacionados con las actividades cívicas propiamente dichas, esto es, todo lo que concierne al gobierno de la ciudad (legislación, administración, jurisdicción y organización militar), así como con las vinculadas al culto a los dioses.<sup>12</sup> Con estas instituciones, Sócrates siente un compromiso muy peculiar, que va mucho más allá de los simples deberes de índole militar o de la obligación de ocupar cargos impuestos por la ciudad,<sup>13</sup> de cualquier ciudadano ateniense. Ese “ir más allá” no significa, sin embargo, que haya aspirado a ocupar alguna magistratura.<sup>14</sup> Sócrates no quería enrolarse en la vida pública, porque pensaba serle más útil a la comunidad al cuidar de las almas de los

<sup>11</sup> Véase la apertura del *Eutifrón*.

<sup>12</sup> Esto no significa que en la Atenas de Sócrates, la vida civil fuera concebida tajantemente separada de la vida religiosa, ni que un mismo edificio no pueda contener referencias a ambos tipos de actividades a la vez. Prueba de ello es que en la antigua sala del Consejo o *Bouleuterion*, que era sede de asambleas, se encontraba, junto con el archivo de la ciudad, una estatua de la Madre de los Dioses, Deméter.

<sup>13</sup> Ser miembro de la Asamblea y formar parte de la comisión encargada de la administración de los negocios, por ejemplo, para citar las posiciones ocupadas por Sócrates según la *Apología*, 28e y 32e.

<sup>14</sup> El Sócrates platónico afirma, en *Apología* 31d-e, que se abstuvo deliberadamente de ello.

interlocutores con los que conversaba en las plazas y en las calles, que ocupando cargos públicos fuera de lo estrictamente requerido. El resultado es un personaje curioso, que puede ser descrito como *apolítico*, institucionalmente hablando, ya que no anhela ocupar puesto alguno, pero que también puede ser considerado, en otro sentido, como un verdadero político, esto es, alguien que en el seno de una democracia<sup>15</sup> pregona el libre examen de las creencias en aras del cuidado del alma de sus conciudadanos.<sup>16</sup>

Esta peculiar manera de vivir su compromiso con la ciudad explica muchas de sus actitudes y su criterio al tomar decisiones en momentos cruciales de su vida. En el *Critón*, por ejemplo, cuando intenta responder la pregunta de si es o no justo aceptar la ayuda de sus amigos para huir de la cárcel en la cual se halla confinado por un crimen que no ha cometido, Sócrates recurre a un diálogo imaginario con un grupo de ancianos que simbolizan las Leyes de Atenas.<sup>17</sup> En boca del filósofo, el dilema se plantea de la siguiente manera: “Si nos escapamos de aquí sin persuadir a la ciudad, ¿le haremos o no un mal a quienes menos que nadie deberíamos dañar? ¿Habremos o no cumplido con los acuerdos justos que habíamos hecho?”<sup>18</sup> Lejos de ubicar el problema bajo la perspectiva de un individuo injustamente condenado por las leyes, Platón lo sitúa en el marco de los acuerdos, tácitos o no, que tiene un individuo con la comunidad política en la que nació, creció, fue educado, crió a sus hijos, etcétera. Al tomar la palabra como si fuese un coro de ancianos, y tras afirmar que cualquier ateniense engendrado, criado y educado por ellos —la personificación de las

<sup>15</sup> Para lo que es menester entender por el invento griego llamado *democracia*, ver Hill (1980: 445-461).

<sup>16</sup> Así, el *Gorgias*, al describir la política como el cuidado del alma, puede afirmar que Sócrates es, paradójicamente, el único verdadero político en Atenas. Para esta cita comentada y estas consideraciones, remito al corto y sustancioso capítulo que abre el libro de Laks (2007: 11-16).

<sup>17</sup> La palabra griega para “ley” es de género masculino (*nómos*) de modo que no resulta extraño imaginar la personificación de las Leyes dirigiéndose a Sócrates como una suerte de coro de ancianos, en la celda.

<sup>18</sup> Platón, *Critón*. Traducción, análisis y notas, Gómez-Lobo (1998). El pasaje es 49e-50a.

CUATRO CLAVES PARA PENSAR EL ESPACIO EN PLATÓN

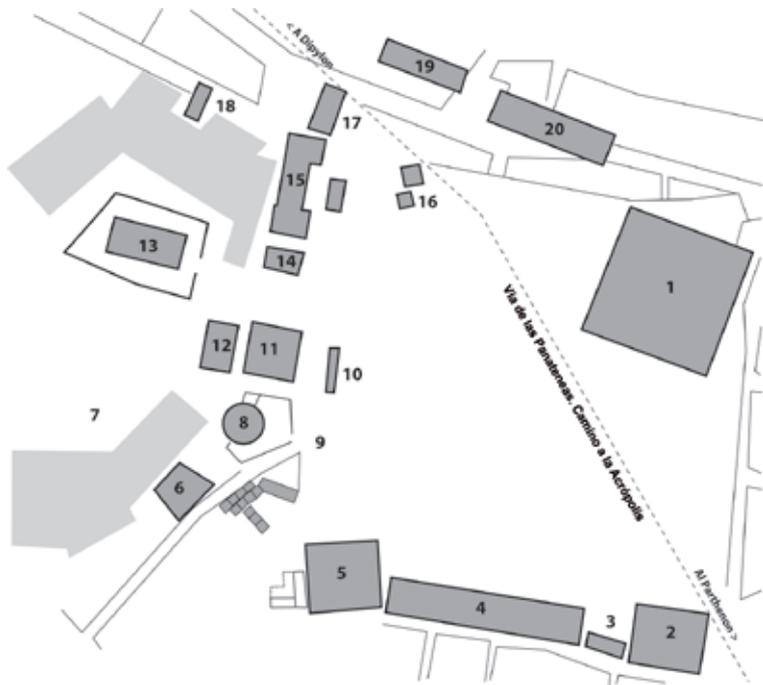


Figura 1. El ágora de Atenas.

## El ágora de Atenas

1. Patio Peristilar.
2. Casa de las monedas.
3. La fuente de los nueve caños (ubicada en el ángulo sudoriental del ágora).
4. Pórtico Sur I y Pórtico Sur II.
5. Tribunal popular (Heliaia).
6. Estrategeion, un edificio trapezoidal, probable lugar de reunión de los estrategos.
7. Colonos Agoraios o “el monte junto al ágora”.
8. El Tolos, templo dedicado a Atenea donde se conservaba el talón de pesos y medidas. El Tolos era un edificio redondo donde también vivían y sesionaban los magistrados (*prytaneis*) en turno.
9. Piedra angular del ágora.
10. Monumento de los héroes epónimos.
11. El Mêttrôon, Santuario de la Madre de los Dioses, antigua Sala del Consejo (Boulê), donde se guardaba el archivo de los Atenienses en tiempos de Platón.
12. La nueva Sala del Consejo (Boulê).
13. Templo de Hefaistos.
14. Templo de Apolo.
15. Pórtico de Zeus.
16. Altar de los doce dioses (el punto desde el cual se calculaban las distancias).
17. Pórtico del Rey.
18. Templo de Afrodita Urania.
19. Pórtico de Hermes.
20. Pórtico de las Pinturas.

Leyes— está facultado, una vez superada la prueba legal para la ciudadanía, para irse a vivir a otra parte, Platón destaca cuán ligado a la ciudad y sus instituciones se encontraba Sócrates, quien nunca salió de ella *innecesariamente*, ni optó por el exilio, aún a costa de su libertad y su vida.<sup>19</sup>

Ahora bien, cuando decimos que Sócrates nunca se fue de Atenas no hablamos de un apego cualquiera, sino de una actitud que refleja la convicción de que filosofar *in situ* es su cometido, y que una vida desligada de la ciudad-madre con la cual su quehacer de filósofo está íntimamente ligado, sería una vida que no vale la pena vivir.

Así, cuando en el diálogo *Eutifrón*, que ya hemos citado, Platón pone en escena a Sócrates en el pórtico del rey —un pequeño edificio situado en la esquina noroeste del ágora—, donde se encuentra con el adivino y especialista en materias religiosas, y ambos entablan una reflexión en torno a *lo piadoso* y lo que no lo es, lo que en realidad hace es ubicar a sus interlocutores a las puertas de las oficinas donde se reciben las acusaciones. Y al hacerlo, me parece, Platón subraya la importancia de lo que está en juego en esta conversación: la manera como el presente y el porvenir de los individuos y de las instituciones se intersecan.

No es de extrañar entonces, que a pesar de que Sócrates pudo haber preferido gimnasios, casas particulares, jardines o caminos antes que al ágora como escenario de sus conversaciones, sea alrededor de éste donde lo *encontremos* en sus últimos meses de vida: las acusaciones de las que fue objeto, las audiencias y el juicio, el aprisionamiento y la ejecución explican, sin lugar a dudas, su presencia en el corazón de Atenas. Empero, la significación profunda de esta presencia no radica tanto en los edificios públicos o en los funcionarios que reciben y entregan acusaciones, cuanto en el compromiso profundo que sentía Sócrates por las instituciones atenienses, mismo que lo hiciera permanecer en la cárcel y morir

<sup>19</sup> *Critón*, 52b-d. Puede resultar sorprendente la afirmación de que alguien natural de Atenas contrae, por el mero hecho de haber nacido ahí, deberes para con la ciudad.

en el centro de su ciudad antes que escabullirse y buscar otra residencia y, con ello, otra manera de pasar el tiempo.<sup>20</sup>

La significación de la costumbre socrática de salir lo menos posible de su ciudad natal no se limita a un indudable apego a lo que representan las instituciones atenienses o bien a su vocación de cuidar de las almas de sus conciudadanos y de los hijos de éstos. Si prestamos atención a un pasaje del *Timeo* donde Sócrates critica a unos famosos profesores itinerantes que pasaron a la historia de las ideas bajo la denominación de “sofistas” (literalmente “los que saben”, los sabihondos), vemos que para él, parecería que la vida urbana sedentaria es una condición fundamental para comprender a quienes —ahí mismo— se dedican a la filosofía y a la política:

...he considerado a la raza de los sofistas como sumamente experta en muchos discursos y otras cosas bellas; pero de algún modo temo que, por andar errante de país en país y no fijar en parte alguna sus propias moradas, sea incapaz de acertar respecto de cuántas y cuáles cosas podrían hacer y decir varones que son a la vez filósofos y políticos, tanto al actuar en la guerra y en las batallas cuanto al hablar en las negociaciones respectivas.<sup>21</sup>

En este pasaje se asocia la condición nómada con una consiguiente incapacidad de entender a cabalidad a filósofos y políticos del lugar visitado. El contexto es complejo y en el texto se expone la cuestión de la dificultad —si no imposibilidad— de imitar, en actos y palabras, a una sociedad de la cual uno no es parte. Estos elementos constituyen un excelente punto de partida para una reflexión en torno a la relación entre un *quehacer* y el lugar donde llevarlo al cabo.

<sup>20</sup> Es interesante que en el griego de la época helenística, la palabra “pasa-tiempo” (*diatribé*) llegó a tener, justamente, el sentido técnico de “conversación filosófica”.

<sup>21</sup> *Timeo* 19e. Traducción de Conrado Eggers Lan (1995).

## LA FILOSOFÍA Y SUS FRUTOS: PROYECCIONES EN UN ESPACIO

Hemos visto que Platón presenta su filosofía y la de Sócrates —su maestro— bajo la forma de diálogos ubicados en lugares específicos de Atenas, ciudad en la que nacieron, o en sus alrededores. Una característica de muchas de estas conversaciones es que tanto la investigación filosófica como sus frutos son descritos, a menudo, recurriendo a analogías o metáforas<sup>22</sup> que echan mano de objetos o de seres tridimensionales en movimiento. Lo hemos visto cuando el Sócrates platónico del *Critón* conversa con las Leyes de Atenas —aquellos ancianos que *aparecen* en su celda—, quienes le recuerdan cuán apegado ha estado siempre tanto a las instituciones atenienses, como a la geografía misma de la ciudad. Ahora bien, cada comparación, cada metáfora, requiere un análisis fino del contexto en el cual surge, y de las connotaciones que pueda tener a nivel de sentido. En el presente caso, por ejemplo y sin lugar a dudas, el efecto de la aparición de los ancianos en la celda de Sócrates es dramático en un sentido que podríamos llamar literal: en las tragedias griegas, el coro de los ancianos desempeñaba un papel muy importante en el desenvolvimiento del drama, y una interpretación de la metáfora del *Critón* tendría que examinar el poder evocador que ésta necesariamente tendría para un ciudadano ateniense del siglo IV a. C.<sup>23</sup>

En otros textos platónicos, es el objeto mismo de la investigación lo que se ve comparado con *algo* tridimensional. En el

<sup>22</sup> Para una caracterización de metáfora que viene bien aquí, véase Souriau, *Diccionario Akal de Estética, sub voce*, 1998: “...consiste en aplicar directamente una palabra que designa a un objeto a otra cosa que tiene algún parecido o analogía con aquél”. Equivale a una comparación cuyo término comparativo (como, parecido a, cual, etc.) ha desaparecido.

<sup>23</sup> Otra pista interpretativa interesante sería explorar la relación entre el discurso de las leyes en el *Critón* y la crítica a la escritura que Platón lleva a cabo en el *Fedro*. Un discurso escrito, entre otros defectos, es incapaz, una vez fuera de las manos de su autor, de defenderse por sí solo. Unas leyes escritas, en esta lógica, serían indefensas. El *Critón* las hace hablar y argumentar en defensa propia. El tema es amplio y sabemos que estas leyes no tienen por qué significar lo mismo en la *Apología* que en el *Critón*, o bien en el *Político* y en las *Leyes*.

*Lisis*, Sócrates observa que lo que él ha estado buscando al conversar con sus interlocutores, es “como algo flexible, liso, como untado con aceite y que por lo mismo se resbala y siempre se nos escapa de las manos”.<sup>24</sup> Gramaticalmente hablando, lo que traduce por “algo” podría ser también entendido por “alguien”. En el contexto erótico del *Lisis* (el diálogo, que tiene lugar en una palestra en la que jóvenes celebran un sacrificio, abre sobre la cuestión de cómo hablarle al amado para convertirlo en presa fácil y no permitir que huya), lo liso y resbaladizo podría ser un (cuerpo) joven. No obstante, la evocación conjunta del deseo amoroso y de la actividad cazadora no es algo privativo del cuerpo y/o de la búsqueda de satisfacción estética o sexual. Se da el caso en el mismo *Lisis*, donde se muestra a Sócrates regocijándose por estar convencido de haber alcanzado aquello que perseguía, su presa: la respuesta a su pregunta.<sup>25</sup> En el *Fedón*, el alma humana que busca la verdad, y por ende procura acercarse a realidades que le son afines, se compara con un cazador que sigue con gran ahínco a su presa.<sup>26</sup>

La asimilación del objeto de una investigación filosófica con un ser vivo es aún más impactante cuando involucra a quien investiga, y lo une a lo que halla, a manera de un artista con su obra, o un padre con su hijo. Así, al sopesar los resultados de la investigación que llevan a cabo Sócrates y Eutifrón, aquel los compara con estatuas de su propia creación, las cuales, como aquellas fabricadas por el legendario Dédalo,<sup>27</sup> lejos de quedarse quietas, abren los ojos, separan las piernas, se echan a correr y escapan dando vuelta en torno a sus creadores. Así, aquello *que se dice* en un diálogo filosófico<sup>28</sup> da lugar en el *Eutifrón* a una suerte de estatuaría

<sup>24</sup> *Lisis* 216 c-d. La traducción es mía.

<sup>25</sup> *Ibid.* 218c.

<sup>26</sup> *Fedón* 65d-66 a. La traducción es mía.

<sup>27</sup> Escultor y cantero, Dédalo aparece en varias partes de la obra de Platón, y notablemente en *Alcibiades* 121 a, relacionado con Sócrates mediante antepasados comunes: Hefestos y Zeus.

<sup>28</sup> La palabra que Platón emplea con mayor frecuencia al referirse a esto es *lógos*, término de muy difícil traducción que puede significar tanto discurso o proposición, como hipótesis o argumento, entre muchas otras posibles acepciones.

del *lógos*, una comparación muy adecuada si uno recuerda que el tema del diálogo es la naturaleza de lo piadoso, y que en la cultura griega las estatuas expresan, entre otros significados, una relación entre hombres y dioses en la cual aquellos buscan agradar a éstos. No obstante, en este caso en particular, las estatuas, lejos de permanecer erguidas ahí donde fueron colocadas, escapan a sus autores simbolizando una suerte de *seudoverdad*, que por serlo, es inasible.

En el mismo orden de ideas, las páginas más bellas que Platón haya escrito a la hora de comparar el fruto de una investigación filosófica con un ser vivo, probablemente sean las que conciben a dicho fruto como un ser engendrado por un humano (un aprendiz filósofo) y parido con la ayuda de una comadrona (un filósofo maduro). A la descripción de una génesis del *lógos* se une entonces una obstetricia del mismo.<sup>29</sup> Filosofar es concebir y dar a luz. Y aquello que se pare puede ser viable o no y debe ser puesto a prueba para ver si vale la pena que se lo mantenga vivo. Así, en el diálogo que lleva su nombre, el joven Teeteto, matemático y aprendiz de filósofo, se ve conminado por Sócrates a elaborar argumentos con respecto a la naturaleza del conocimiento, y al exponer la idea de que el saber es sensación, recibe esta respuesta por parte de Sócrates: “Hijo, ¡has dado una valiosa y buena (caracterización del saber)! Sin duda hay que hablar con esa claridad. Pero vamos, examinémoslo conjuntamente, de modo de establecer si se trata de una (tesis) fecunda o estéril...”<sup>30</sup>

Ahora bien, pocos diálogos —entre los primeros al menos— muestran a Sócrates y a sus interlocutores felices con los resultados de sus indagaciones. Las más de las veces se declaran vencidos por la magnitud de la tarea y cuando reconocen haber encontrado algo, confiesan cuán limitado resulta lo que obtuvieron. Con todo, es menester observar que la concepción socrática de

<sup>29</sup> *Teeteto* 148 e et sq.

<sup>30</sup> *Ibid.* 151e. Platón, *Teeteto*. Introducción, traducción y notas Boeri (2006). La página siguiente, y en especial la afirmación de que uno de los grandes frutos de un diálogo es un cambio de actitud en el interlocutor deben mucho a su ensayo (Boeri, 2009).

la filosofía no se limita a buscar respuestas y a argumentar a favor o en contra de dichas respuestas. En este sentido, la filosofía no es una cerrada arena de debates, sino un proceso permanentemente abierto: siempre puede volverse a examinar una postura o reformular alguna objeción a una propuesta que antes había parecido viable, por lo cual requiere de cierta actitud o disposición anímica. Y uno de los frutos del diálogo es, precisamente, un cambio de actitud o de disposición hacia la búsqueda comunitaria.

Así por ejemplo, las excelentes disposiciones que pueda tener un Teeteto no garantizan la obtención de un resultado contundente. En muchos pasajes que involucran a interlocutores más jóvenes, el Sócrates platónico se ve preocupado por cuidar de aquellas disposiciones y desarrollarlas de la mejor manera posible. En el caso que nos ocupa, conforme se desarrolla la conversación, Teeteto atraviesa cambios sutiles que dan fe de un crecimiento intelectual, mostrándose primero reacio, como todos los demás, a emprender un diálogo con Sócrates. Más tarde se advierte dispuesto a hacerlo, y el modo en que lo hace, tímidamente primero, más decidido después, atestigua su creciente compromiso con la empresa que concierne la naturaleza del conocimiento.

Así, alternativamente —y a veces de manera simultánea—, la atención del lector se ve atraída hacia las preguntas y las tesis a las que da lugar el diálogo, ya hacia las disposiciones de los interlocutores. Abundan, entonces, las metáforas que otorgan a muchos de los textos una vitalidad y un realismo asombrosos.

Ya se mencionó la cautela requerida a la hora de analizar la función de una metáfora en su contexto. Ahora bien, me atrevo a afirmar que las presentes reflexiones provocan un abanico de cuestionamientos que no se limita a la exégesis de la obra platónica. Una de ellas podría ser acerca del estatuto mismo de la metáfora en el filosofar en general, y en la interpretación de los textos obtenidos de esta acción, en particular.

Si uno considera que es menester evitar, en la medida de lo posible, el uso de la metáfora en filosofía, a manera de un recurso literario prescindible o un instrumento prefilosófico, procurará prescindir de ella o bien, traducir ese lenguaje literario o prefilo-

sófico a uno más susceptible de ser capturado por una lógica formal. Pero, ¿es menester transformar sistemáticamente el lenguaje metafórico en uno analizable en términos de lógica proposicional? ¿Es acaso posible?

Ante estas consideraciones habría que preguntarnos también si el acto mismo de pensar puede prescindir de metáforas y, en particular, de aquellas que apelan a coordenadas espacio-temporales. La interrogante acerca de si podemos pensar sin imágenes fue planteada ya por Aristóteles. Para él, la respuesta era negativa. El Platón del *Fedón* recomienda, por su parte, evadir al máximo la influencia de los sentidos, si es que un alma pretende llegar a lo verdaderamente inteligible. Pero en este mismo texto, la formulación del anhelo, del movimiento e inclusive de la llegada a la meta del alma cazadora de la verdad, recurre a metáforas en las que los cinco sentidos acompañados a la puerta por la razón, parecen haberse regresado por la ventana. Finalmente, si uno considera —como lo hago yo— que la metáfora puede estar a sus anchas en la casa de la filosofía, se encuentra un abanico de posibilidades con respecto al valor que aquella puede tener para esta disciplina.

En primer lugar, en no pocos casos, las metáforas permiten examinar nuevamente los argumentos y evaluarlos (en este caso tendrían un valor si no directamente argumentativo, al menos crítico, con respecto a los argumentos). Ciertas metáforas permiten, también, profundizar en la comprensión misma de la naturaleza de lo que se investiga (en este caso tendrían un valor heurístico para la delimitación del objeto de estudio). Finalmente —y desde un plano más general—, las metáforas ofrecen una mirada sobre un contexto cultural, sin el cual el marco conceptual de la investigación no podrá sino aparecer simplificado e incluso deformado: recordemos que la comprensión de un contexto cultural protege, por ejemplo, de muchos de los anacronismos que solemos cometer, especialmente a la hora de asomarnos a culturas antiguas —pero no solamente—. Como éstas, hay muchas otras posibilidades. Por citar sólo un ejemplo: hablando del contexto cultural y el marco conceptual, un aspecto muy interesante de la hermenéutica de un texto —filosófico o no— es la capacidad de acceder al sentido del

humor del autor y/o de los interlocutores a los que éste se dirige. Las metáforas, para tal efecto, constituyen una mina de oro.<sup>31</sup>

La proliferación de metáforas espaciales empleadas por Platón cuando describe tanto la actividad filosófica y sus frutos como los avatares que refieren quienes la realizan —como es el caso del que-hacer socrático— nos remite a los escenarios y las creencias de los atenienses de los siglos IV y I a. C., y sus visitantes. Constituyen, además, una forma de experiencia estética y un desafío de tipo hermenéutico, que encontramos una y otra vez en muchas páginas de la historia de las culturas.

#### REPRESENTACIÓN ESPACIAL DE LA EXPERIENCIA: EL SÍMIL DE LA CAVERNA

El símil que aparece a continuación y que compara la experiencia de alguien carente de educación con la condición de un ser confinado desde su más tierna infancia a un espacio subterráneo no pertenece al ámbito de la metáfora propiamente dicho sino al de la analogía. Con todo, tratándose también de un recurso comparativo que introduce coordenadas espaciales para describir un itinerario espiritual, su separación del apartado anterior puede parecer arbitrario. La razón fundamental de esta lectura en particular, estriba en el hecho de que gran parte de las lecturas previas —literales en exceso— han contribuido a nutrir la creencia de que para nuestro filósofo existían dos mundos, y solamente uno de ellos —precisamente aquel en el cual *no* vivimos— sería real. Lo que pensamos que en verdad es nuestro mundo, sería una sombría caverna, a la cual nos adentramos ahora:

—Después de eso, —proseguí— compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representáte hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que

<sup>31</sup> Para una presentación detallada de la riqueza de la metáfora de las estatuas andantes, véase Ooms (2006: 147-163).

deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros, hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. —Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases, y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

—Extraña comparación haces, y extraños son estos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primera lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.<sup>32</sup>

Lo que sigue describirá lo que ocurriría si uno de estos prisioneros estuviera forzado a cambiar de modo de vida y a educarse, es decir, a descubrir cuán equivocado estaba con respecto a la naturaleza de sus percepciones y de la *realidad*, a partir de la cual se originaron. El proceso de instrucción es violento, y no sólo en

<sup>32</sup> Platón. *República* 514a-c. Introducción, traducción y notas, Eggers Lan (1986).

sus inicios. El prisionero cómodamente instalado a la sombra de la cueva y de sus congéneres, protegido de la percepción de lo que él mismo es y de lo que estos son, acostumbrado a compartir un universo de percepciones invertidas (confunde la causa con el efecto) y truncadas (ni siquiera se percata del verdadero origen tanto de la luz como de las sombras), se verá obligado a descubrir el origen de todos sus errores, y a emprender un rudo despertar, que ocurrirá por etapas, dolorosas casi todas. Deberá no sólo descubrir cada vez más, sino que también deberá desaprender lo que *creía* saber. Y cuando al fin llegue a la meta de su educación, es decir cuando vislumbre y finalmente logre ver lo que está en la raíz de todo sentir y todo pensar en sentido cabal —el sol y el bien, respectivamente—, deberá regresar a la caverna para procurar rescatar a quienes plácidamente existen con una percepción truncada e invertida de un mundo también invertido y truncado, y estos no podrán sino sentir molestia ante la perspectiva de un cambio que no les parece ni placentero ni útil, ni *a fortiori* necesario.

Una experiencia compartida ¿por quiénes? El lector contemporáneo tendrá la tentación de interpretar el símil de la caverna como la descripción de una condición epistemológica comparable a la de un individuo obnubilado por las imágenes que emanan de un televisor, hasta el punto de no operar *distingo* alguno entre imagen y realidad. Instalado en una receptividad pasiva y acrítica, el prisionero de la cava platónica podría representar a cualquiera de nosotros, atrapado en una red de señales ajenas a nosotros, que no podemos ni (re)producir ni interpretar correctamente.<sup>33</sup> No obstante, el texto platónico nos proporciona algunos elementos para poner en duda el que se trate, *mutatis mutandis*, de la simple descripción de una masa acrítica de consumidores de imágenes. Una vez educado, el prisionero que había sido forzado a serlo, y que se ve ahora obligado a regresar a la cueva para ocu-

<sup>33</sup> Remito al análisis que hace Bernard Stiegler (2002: 90-91) del contraste entre lectura y recepción moderna de la imagen audiovisual. La capacidad de leer y la de escribir se encuentran muy ligadas entre sí, mientras que la capacidad de absorber imágenes audiovisuales no tiene ninguna relación forzosa con la capacidad de producirlas.

parse de sus congéneres, tendría —nos dice Platón— muchas dificultades para regresar a sus ataduras y compartir las ocupaciones que antaño desempeñaba con aquellos. Los prisioneros en efecto, están muy ocupados en otorgarse honores y alabanzas los unos a los otros, y a dar

...recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara a las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para aquel que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar.<sup>34</sup>

Si tomamos en cuenta el hecho de que en la *República* hay almas más o menos dotadas para determinadas operaciones, podemos arriesgar la hipótesis de que —en el caso de ciertos prisioneros al menos— no estamos ante un público amorfo y pasivo, sino ante una suerte de pequeña comunidad científica en la cual, mediante recompensas y reconocimientos, estimula el sentido de la observación, la memorización y la ordenación de los datos empíricos, y alimenta, por consiguiente, su capacidad para predecir futuros acontecimientos. El problema de estos científicos no es tanto la pasividad cuanto el número y la índole de los datos de los que disponen, y la ingenuidad —en términos de criterio de verdad— que rige su manera de examinarlos y evaluarlos. Procuran agudizar su vista al máximo,<sup>35</sup> pero no perciben sino sombras de cosas que no pueden ver. Alejados de la fuente última de sus percepciones, condenados a manejar datos que no sólo tienen la desventaja de ser exclusivamente empíricos sino que también son incompletos, no pueden sino producir análisis que confunden la causa con el efecto y que carecen de los elementos que permitirían remontar a dicho principio.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *República* 515e-516 a, en la versión de Eggers Lan.

<sup>35</sup> *Ibid.* 516c 8.

<sup>36</sup> En este sentido, si bien la palabra *sophía* que aparece en 516c 4 para designar al tipo de sabiduría que tenía el prisionero antes de su liberación ciertamente tiene una connotación irónica —los prisioneros siendo ignorantes por definición, al carecer de una auténtica educación—, no por ello deja de referir a

En esta perspectiva, puede hablarse de un saber sistemático aunque construido sobre bases endebles. Hay comunidad epistémica porque hay organización conjunta y continua de un saber que se considera tanto compartible como mejorable desde adentro.<sup>37</sup>

Concentrémonos ahora en la topografía de este simil. ¿Acaso esta cava puede ser equiparada al mundo en que vivimos? De ser el caso, le correspondería otro mundo diferente de éste, al cual tendría acceso el prisionero liberado. La frecuente interpretación del pensamiento de Platón como una ontología que postula dos mundos —el de la realidad cambiante y accesible a la percepción sensorial y el de la realidad inmutable, que sólo puede ser pensada mas no percibida—, invita a pensar que este “salir de la cueva” equivaldría a algo así como adentrarse al mundo de las Formas o Ideas; esto es, a una clase de realidad distinta, incluso radicalmente diferente de la primera, en oposición al tipo de realidades asequibles a la percepción sensorial, que están engarzadas —siempre— en algún tipo de devenir. Por otra parte, las que solamente pueden ser captadas por la razón tienen una estabilidad y una especie de *completud* ejemplar. Si algo de lo que cambia ha de poder explicarse, para nuestro filósofo, siempre será, en algún sentido, apelando a lo que no cambia.

Algunos pasajes de la obra de Platón podrían leerse en este sentido, sobre todo cuando tratan de lo que sería la vida después de que el alma humana abandona el cuerpo. Así, en el *Fedón*, donde un mito nos describe a la tierra como una residencia subterránea de la que es posible salir, encontramos un pasaje que parece hacerle eco al simil de la cueva. Ocurre algo semejante en el *Fedro*, cuyo mito describe a la vida de los bienaventurados como una estancia idílica en un lugar luminoso ubicado más allá del

---

algún tipo de saber o si se quiere de pseudosaber, pero saber al fin, precisamente por tratarse de un cuerpo organizado de creencias.

<sup>37</sup> Platón sugiere que dicho mejoramiento difícilmente podría venir de fuera. Cualquier cuestionamiento fuera de los parámetros en los que dicha comunidad funciona sería recibido con odio (*República* 517a).

*ouranós* o bóveda celestial,<sup>38</sup> un pasaje nos recuerda a otro, que describe lo que encuentra el prisionero al verse arrastrado fuera de su previa residencia. Un examen de estas referencias no tiene cabida aquí, pero una lectura atenta mostraría que es difícil sostener la tesis de que el filósofo pudiera haber pensado que existe un mundo diferente del que vivimos nosotros. La *República* especifica que quien ha sido educado hasta el punto de conocer la fuente de todo bien tiene el deber de velar por el bien de su comunidad y, en este sentido, no habría regreso posible si el aprendiz —ahora filósofo— se hubiese marchado de un mundo terrenal. Es indudable que hay en Platón una clara distinción entre una realidad accesible a la percepción sensorial y otra que solamente puede ser captada de manera racional, pero también es menester reconocer que Platón no le otorga a ésta ninguna coordenada espacio-temporal. A manera de ejemplo y estrictamente hablando, los cuerpos bellos y las bellas artes, participan de la Forma de lo Bello (o de lo Bello en sí), y se hallan engarzados en el devenir, mientras que lo Bello en sí no se

**manifestará [...] como un rostro ni como unas manos ni como ninguna otra cosa de entre las que participan del cuerpo; ni siquiera como un discurso, un conocimiento o algo que, en cierto modo, exista en otro ser, como por ejemplo en una criatura viviente o en la Tierra o en el Cielo o en cualquier otra cosas, sino como algo siempre existente ello mismo en sí mismo consigo mismo siempre y de una única forma.**<sup>39</sup>

De sostenerse lo anterior, la cueva de la *República* no tiene por qué verse equiparada con nuestro mundo; ni las Formas —esta clase de realidades estables— verse provistas de coordenadas espacio-

<sup>38</sup> Este mito (*Fedro* 247c-d) es el único lugar del *corpus* platónico que parece ubicar a las Formas en un *topos hyperouranus*. Su fortuna fue singular.

<sup>39</sup> Platón, *Banquete* 211a-b, en la traducción de Juliá, 2004. He puesto en negritas los pasajes que parecen excluir una coordenada espacial para la caracterización de las Formas. Asimismo, entiendo el “existir siempre” como una exclusión de coordenadas temporales, el tiempo no siendo —si creemos al *Timeo*— sino una imagen móvil de la eternidad.

temporales que permitan ubicarlas en lugar alguno, ni *a fortiori* en un lugar diferente del que ocupa nuestro universo. Antes bien, lo que afirma Platón es que la mayoría de nosotros no estamos lo suficientemente educados para acceder a la faceta estable de lo real, lo inmutable. De ahí que lo que es asequible a la percepción sensorial (lo moviente, inestable), sea también lo que alcanzamos a concebir como lo real o, si se quiere, como todo lo que hay. Nuestra visión del mundo es incompleta. Y si la fuente de explicación de lo cambiante está en lo que no cambia —esto es en lo que he llamado faceta de lo real, que no está engarzada en el devenir—, entonces cualquier hipótesis explicativa que pueda proponer una comunidad científica no reflejará sino confusión entre causa y efecto. Así, el prisionero que sale de la caverna no *se va* a otro mundo, sino que *se adentra* en otra faceta de lo real, la cual le permitirá dar cuenta del estado de ignorancia en el que se encontraba antes.

Nuestro mundo, lo veremos enseguida, es uno y no dos. Y la caverna del libro séptimo de la *República* no forma parte de su geografía.<sup>40</sup> La cueva es un símil referido al marco de una experiencia, la representación que del mundo puede hacerse un ser aún no educado. De ahí que todas las coordenadas espaciales contenidas en este relato deban traducirse en términos de dicha experiencia.

LA REGIÓN MENOS TRANSPARENTE:  
EL ESPACIO COSMOLÓGICO DEL TIMEO

Las primeras páginas de la cosmología platónica adquieren formas un tanto inusuales para un pensador griego. La mayoría de esos relatos, en efecto, describen el origen del cosmos apelando a algún proceso de *génesis*, como lo que plantea, por ejemplo, Hesíodo, quien explica el surgimiento del mundo como la consecuencia de una serie de acoplamientos y consiguientes nacimien-

<sup>40</sup> Es importante destacar que esto no significa que en la Grecia de Platón no haya habido grutas cuya descripción pueda acercarse a la que tenemos en la *República*. No sólo las hay, sino que en la antigüedad, muchas de ellas eran escenario de importantes manifestaciones religiosas.

tos.<sup>41</sup> El inicio del *Timeo* en cambio, presenta el mundo como el resultado de una *fabricación*, acción expresa de una divinidad a partir de elementos preexistentes. El contraste entre uno y otro recurso es aún más impactante cuando se describe el origen del ser humano. En el *Timeo*, el cuerpo del hombre es una obra de arte creada por dioses inferiores mezclando, en un cráter, restos de los cuerpos elementales empleados para conformar el cuerpo del mundo (agua, aire, tierra, fuego).<sup>42</sup>

Si bien la descripción de un artista bondadoso, deseoso de hacer del mundo un lugar lo más bello y armónico posible, no pudo sino verse más tarde como una forma de creacionismo *avant la lettre*; no hemos de perder de vista el hecho de que podemos estar de nuevo ante una metáfora: es posible, en efecto, que se trate de un recurso literario en el cual se relata por etapas lo que fundamentalmente no ha tenido un real inicio en el sentido temporal de la palabra.

La fabricación del mundo por el *gran artesano* divino está guiada por consideraciones de armonía y de belleza: el demiurgo es “bueno”,<sup>43</sup> y en su divina benevolencia, quiso un mundo bello, hecho según un modelo ideal, “un aquello que siempre existe”, en este caso “lo Vivo en sí”. Quizá no esté de más recordar que los términos *mundo* y *universo* conservan muy pocas —si es que alguna— de las connotaciones que *kosmos* tuvo en el griego antiguo:

La palabra *kosmos* viene de un verbo que significa “ordenar”, “poner orden”. Homero la usa cuando habla de los generales del ejército griego que “asignan su lugar” a los soldados. De ahí que un *kosmos* sea, por definición una estructura *ordenada*. La palabra *kosmos* también significa en la lengua común y corriente “decoración”, “ornamento”:

<sup>41</sup> Hesiodo, *Teogonía*. Introducción, traducción y notas por Ana Paola Vianello (1986).

<sup>42</sup> Hay cosmo- y antropo- *gonías* que combinan ambos modelos, como el *Popol Vuh*, en el cual se describe al ser humano como fabricado a partir de maíz naturalmente crecido. Veremos que el *Timeo* vuelve a introducir la figura más tradicional de la génesis, precisamente cuando hace aparecer lo que quizá sea la principal noción de *espacio* que plantea Platón.

<sup>43</sup> *Timeo* 29c-d.

un *kosmos* es una estructura *adornada* o bien *ornamentada*. Es decir, el concepto de universo tal y como lo expresa la palabra *kosmos* incluye tanto un aspecto estético como uno racional: cual el cielo nocturno, el universo es, a la vez, elegante y explicable. No hay que suponer que estos dos aspectos sean completamente distintos uno del otro (Barnes, 1997: 6-7).<sup>44</sup>

¿Cabe en este mundo bello (hasta cierto, punto por definición), algo así como un espacio que sea otra cosa que el lugar donde se hallan los cuerpos? Un Aristóteles nos dirá que no, que ni siquiera la noción de *lugar* nos compromete a pensar en algo que existe por separado de aquello que lo ocupa. El Aristóteles del libro IV de la *Física* discute el problema de la existencia y de la esencia del lugar (*topos*). La discusión es importante y tiene más de un blanco: pensadores anteriores como Leucipo y Demócrito concibieron el vacío como una realidad indispensable para poder explicar el movimiento, una convicción que tanto Platón como Aristóteles rechazan. Siguiendo en ello a Parménides, parecen asimilar el vacío a una forma de negatividad absoluta, tanto inaceptable como innecesaria, teóricamente hablando.

Aristóteles debate con cuidado el problema de si es menester aceptar la tesis de que el lugar es algo que *existe por separado*, es decir, si tiene una existencia objetiva. La respuesta es que no hay algo así como un espacio concebido como una extensión tridimensional donde no haya cuerpo. Dispuesto a aceptar que todo lo que existe debe existir en *algún* lugar, reduce dicho lugar a la superficie bidimensional que constituye el contorno del cuerpo localmente ubicado. El lugar, pues, no está separado del cuerpo que lo ocupa, sino que constituye su límite:

Ahora bien, si el lugar no es ninguna de las tres cosas: ni forma ni materia, ni algún tipo de extensión siempre existente y diferente del objeto que cambia de lugar, es necesario que el lugar sea la restante de las cuatro (posibilidades), a saber, el límite del cuerpo abarcante (en

<sup>44</sup> La traducción es mía.

tanto que toca lo abarcado). Por “cuerpo abarcado” me refiero a uno que es susceptible de cambio según la translación.<sup>45</sup>

Platón, por su parte, explícitamente recusa la existencia del vacío: “...la rotación periódica del Universo, después de abarcar los cuatro géneros, por ser circular y querer concentrarse consigo mismo, presiona todas las cosas y no permite que quede ningún espacio vacío”.<sup>46</sup>

La negación del vacío en un sentido cosmológico entraña el desafío de explicar cómo ocurre el movimiento en un pleno. En una idea que mucho después será retomada por René Descartes, Platón piensa que mecanismos tales como el de la respiración pueden explicarse apelando a desplazamientos circulares sucesivos de aire circundante cuyo último resultado es que el aire exhalado vuelva a ser inhalado.<sup>47</sup>

Entonces, ¿acepta Platón la posibilidad de “algún tipo de extensión siempre existente” que no sea el espacio vacío que explícitamente rechaza? A continuación espero tornar convincente la hipótesis de que, en el *Timeo*, nuestro filósofo echa mano de dos nociones de “espacio”: una de orden cosmológico y otra de orden geométrico; ambas surgen a la hora de procurar dar cuenta de la naturaleza de los cuerpos y parecen ser necesarias para arriesgar una explicación de por qué —a pesar de haber tenido como modelos realidades perfectamente estables y, por ende, inteligibles— nuestro cosmos no es puro orden, así se entienda por “orden” el movimiento ordenado.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Física*. IV, 212a. Trad. Ute Schmidt Osmanczick, 2001. Para un resumen claro de los argumentos aristotélicos en contra del vacío, véase Cherniss (1991, capítulo 2). El texto tiene la ventaja de ofrecer una reconstitución del contexto de la discusión.

<sup>46</sup> El pasaje (58a) y los que lo siguen son extremadamente complejos. Véanse las notas sustanciosas de Eggers Lan (1999: notas 178 y 179). Brisson (1995: 55) le da un estatuto axiomático a la inexistencia del vacío en lo que él llama el mundo sensible de la cosmología platónica.

<sup>47</sup> *Timeo* 79b-c. Más adelante se hará patente que la concordancia de ambos autores con respecto a la posibilidad de explicar el movimiento en un pleno no implica que tengan la misma concepción de lo corpóreo.

Recordemos la primera parte del relato de la génesis del mundo: un gran artesano se puso a la obra, mirando un modelo inteligible e inmutable (lo que llamamos Forma o Idea de lo Vivo en sí): la copia que sale de las manos del artesano —sea éste mítico o no— es precisamente el mundo, copia engendrada y visible de dicho modelo. El modelo es causa primera de la génesis del mundo y ha de ser distinguida de las causas auxiliares de las que se sirve el artesano para realizar, en la medida de lo posible, lo mejor.

Cualquiera que tenga amor a la inteligencia y a la ciencia<sup>48</sup> ha de buscar las causas primeras, aquellas que son “artesanas”, es decir, que producen por la inteligencia efectos buenos y bellos. Las causas segundas carecen de inteligencia, efectúan cualquier cosa sin orden y tienen que ver no con “el intelecto”, sino con “la necesidad”. Por tanto, es menester ampliar el planteamiento dualista inicial (modelo inteligible e inmutable-copia engendrada y visible) y darle un lugar a la necesidad. En efecto, dice Platón,<sup>49</sup> la génesis del mundo es resultado de una mezcla de necesidad e intelecto, mezcla en la cual éste persuade a aquella de orientar hacia lo mejor todo lo que nace. Se introduce entonces un tercer género (*eidos*) de ser: un receptáculo, una “nodriza”, una “madre” de todo lo que llega a ser. Esta naturaleza recibe todos los cuerpos que se derivan del modelo, pero nunca se aparta de su función propia, nunca se asemeja a ninguna de las cosas que en ella entran, que en ella toman forma o la pierden.<sup>50</sup> Esto sería lo que he llamado una *concepción cosmológica* del espacio.

El esquema explicativo de la cosmogonía se ha vuelto tripartito, y con ello vemos reintroducido parte de la manera tradicional de iniciarla, esto es el modo ya no de la fabricación sino del génesis.

<sup>48</sup> *Timeo* 46b.

<sup>49</sup> *Ibid.* 48a.

<sup>50</sup> Uno entiende que esta descripción de la madre del mundo pudo haber sido asimilada por Aristóteles a su propia materia prima. Con todo, es menester insistir en que Platón mantiene la afirmación de que los cuerpos no provienen de ella estrictamente hablando, sino que los recibe y les da un lugar para que adquieran su conformación. En otras palabras, el receptáculo sigue constituyendo una suerte de exterioridad. Para una idea de la complejidad involucrada en este tópico véase, a manera de ejemplo, Narbonne (1997: 215-226).

Tenemos ahora tres géneros del ser: 1. un modelo inteligible, no engendrado, incorruptible que no recibe nada distinto de él ni que venga de otra parte, y que —epistemológicamente hablando— no es asequible a los sentidos; 2. el género del lugar eterno (que existe siempre), que no admite la destrucción, que le da cabida a la acción de lo inteligible, posibilitándole dar nacimiento a las cosas sensibles. De acuerdo con la epistemología, dicho “lugar” es aprehensible por una no-sensación (*anaisthesías*). Es una suerte de “forma invisible” que solamente puede ser captada por un “razonamiento bastardo”.<sup>51</sup> Y 3. por fin, tenemos a la copia engendrada y sensible del primer género, perecedera, en movimiento, y epistemológicamente captada por la opinión acompañada de percepción sensorial. Es el producto, el “hijo” de los dos primeros, es el mundo.

Parece que entre estos tres géneros: *ser*, *devenir*, y *lugar*, tenemos un buen candidato para ser considerado como lo que Platón entiende por “espacio”. Esta “región”, esta “nodriza”, este “lugar eterno” es aquello dentro del cual entran las “cosas”, o bien lo que dará lugar a las cosas, una vez que el gran artesano les haya dado “figura por medio de las Ideas y de los Números”.<sup>52</sup> Se entiende el sentido de las comillas entre las que puse la palabra “cosas”. Fuego, aire, tierra y agua no tienen todavía forma propia alguna a la hora de penetrar en el lugar en el que se van a formar. Siendo cuerpos sensibles e inestables, son huellas de los futuros cuerpos elementales. El lugar eterno platónico no es un espacio reducible al contorno de un cuerpo, ni es tampoco confundible con los cuerpos que entran y salen de él. Es indudable que tiene un estatuto ontológico de peso en la cosmología platónica, pero éste no es fácil de precisar, especialmente en términos epistemológicos. Platón no precisa el extraño tipo de razonamiento susceptible de describirlo, pero es claro que su inteligibilidad es limitada. Aristóteles será el primero en quejarse de semejante oscuridad,

<sup>51</sup> Robin (1951: 75) no duda en hacer de la *chôra* platónica, “una anticipación del *ens extensum* cartesiano”, una interpretación que tiene una larga historia y que probablemente remonta al mismo Aristóteles.

<sup>52</sup> *Timeo* 53b.

prefiriendo equiparar este receptáculo con su propia materia prima.

La noción de espacio geométrico aparece a la hora de reconocer que, si queremos dar cuenta de la naturaleza de los cuerpos, tenemos dificultades aun echando mano de los cuatro elementos tradicionales. Y es que, a ojos de Platón, estos cuatro elementos no constituyen los principios últimos de la composición del mundo tal y como lo percibimos. Es menester emprender la búsqueda de su origen, y para ello, la percepción sensorial nos es de muy poca ayuda: los elementos tal como los percibimos son cuerpos inestables. Apenas decimos “agua” y ésta se transforma en “aire” ¿Cómo decir entonces que el agua es esto o aquello? Si algo de estos elementos es inteligible, dicha inteligibilidad no puede descansar en la percepción sensorial ni en las opiniones que construyamos a partir de ésta. Es menester disecar estas “realidades” accesibles a la percepción sensorial, buscar una estructura inteligible que dé razón de sus apariencias y explique cómo la acción del gran artesano le da forma a aquello que todavía no es sino la sombra inestable del agua, del fuego, del aire y de la tierra. Platón parte entonces de una consideración básica: todos estos elementos son cuerpos.

Ahora bien, toda especie de cuerpo cuenta con un volumen; y es de toda necesidad que el volumen esté circundado por la naturaleza de la superficie; a su vez, la superficie rectilínea está compuesta de triángulos. Pero todos los triángulos comienzan a partir de dos triángulos, cada uno de los cuales posee un ángulo recto y dos agudos; y uno de los triángulos tiene en cada lado una parte del ángulo recto y dos agudos; y uno de los triángulos tiene en cada lado una parte del ángulo recto dividido entre (dos) lados iguales (o sea en cada lado tiene la mitad del ángulo recto); el otro tiene partes desiguales de un ángulo recto dividido entre (2) lados desiguales. Tal es el principio que postularemos para el fuego y para los demás cuerpos (elementales) avanzando de acuerdo con un razonamiento probable junto a la necesidad. En cuanto a los principios superiores a éstos, se los conocen Dios y el hombre que sea amigo de aquél.<sup>53</sup>

<sup>53</sup> *Timeo* 53c-d.

### TRIÁNGULOS ELEMENTALES

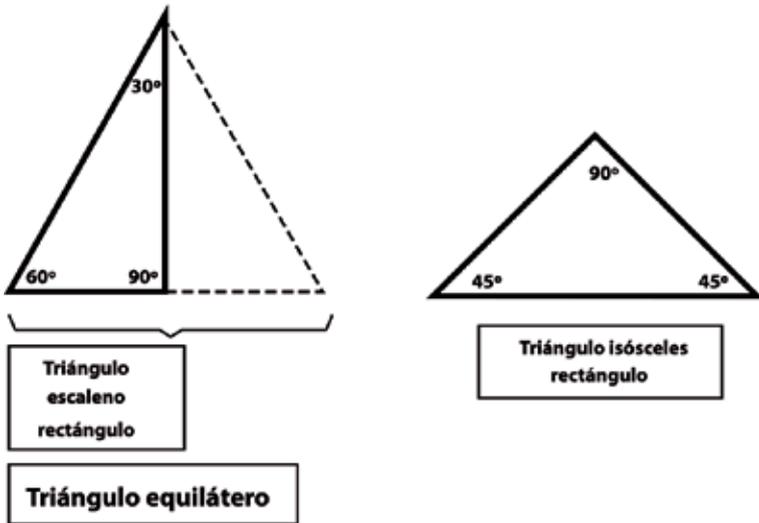


Figura 2. Los triángulos elementales —o átomos geométricos— del *Timeo*.

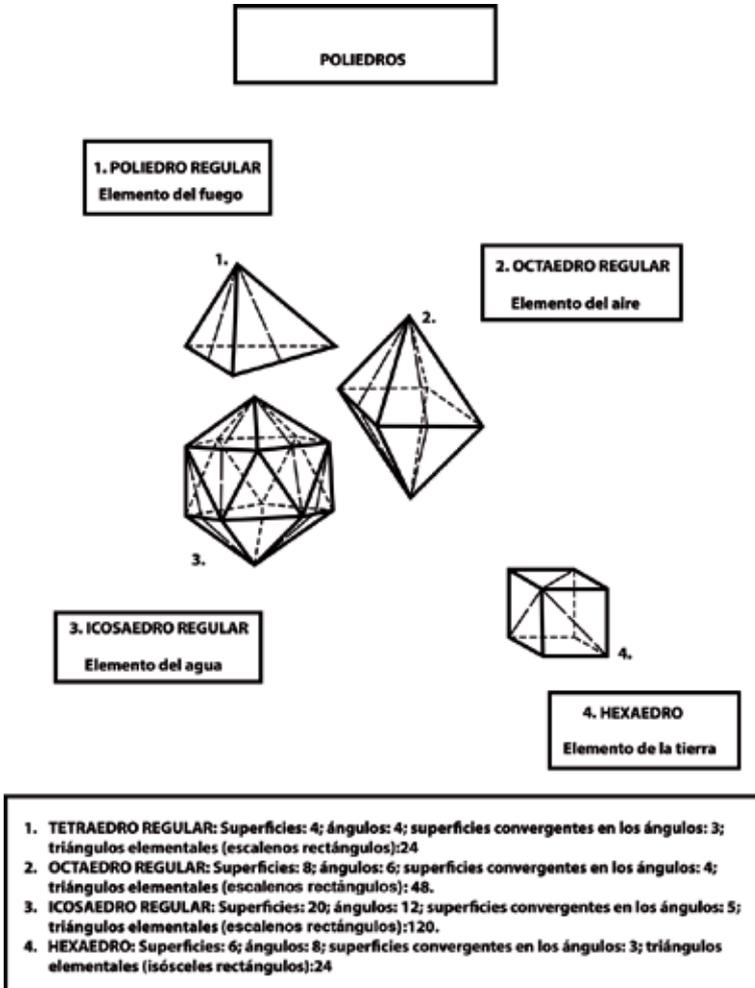


Figura 3. La conformación del fuego, del aire, del agua y de la tierra a partir de los triángulos elementales.

Tanto nuestros cuerpos como el cuerpo del universo, piensa Platón, están constituidos, en última instancia, por poliedros que conforman y distinguen cada uno de los elementos combinados para integrarnos, y sus estructuras les permiten transformarse los unos en los otros. Así, el elemento y germen del fuego es un tetraedro regular; el elemento y germen del aire, un octaedro; el elemento y germen del agua, un icosaedro, y el elemento y germen de la tierra, un exaedro. Vemos que el análisis de lo corpóreo es aquí completamente geométrico. Y Platón elige —sin fundamentar su decisión—<sup>54</sup> dos triángulos rectángulos, uno escaleno, el otro isósceles, como elementos mínimos para la construcción de esos cuerpos regulares. Y aquí, claro está, “cuerpo” significa ‘construcción matemática en tres dimensiones’. Además de la infinidad de triángulos escalenos —es decir cojos— posible, Platón escoge el más bello, el escaleno rectángulo (un indicio más de búsqueda de belleza y de armonía). Por duplicación de este triángulo, se puede formar un tercero: el equilátero. Enseguida, Platón rectifica una afirmación hecha anteriormente: había dicho que los cuatro cuerpos elementales nacen unos de los otros, esto es que se pueden transformar los unos en los otros gracias al hecho de que están conformados por los mismos triángulos elementales. Pero solamente tres de ellos (fuego, aire y agua) tienen como elemento al mismo triángulo a saber el escaleno rectangular. La tierra, en cambio, es la única en tener como base de su estructura a un triángulo isósceles, y por ende no puede transformarse en ninguno de los otros cuerpos. Aún así, la preocupación por la simplicidad y la economía —características, hasta la fecha, de una teoría científica operativa y fructífera— se halla presente. Con dos figuras geométricas afines (ambas rectángulas, ambas triángulos) Platón da cuenta de la composición y de las posibles transformaciones del fuego, del aire, del agua y de la tierra.

El físico Heisenberg, da cuenta del sentido del intento: “...para pensar las formas corpóreas más simples, usa las formas más simples de las cuales disponía la matemática de su tiempo” (Heisenberg, 1953: 139). Recordemos el cuadro en el cual surge

<sup>54</sup> “...la explicación de por qué es así es extensa”, dice en 54b.

la postulación de estos triángulos: lo divino, provisto de inteligencia, interviene en el ámbito de la necesidad inherente al lugar eterno la cual es una suerte de matriz en constante movimiento, y, al ordenar las huellas de “cuerpos” sensibles presentes en ella en forma desordenada, va a dar dirección y forma a lo caótico. Pienso que no se debe deducir del orden en que Platón hace su exposición que primero aparecen los triángulos elementales, luego los poliedros y por fin los cuatro cuerpos elementales visibles (Agua, Tierra, Fuego y Aire). El intento platónico de ilustrar la acción ordenadora de las Formas o Ideas, dominando a la necesidad, da lugar a una explicación teórica que provee, hasta cierto punto, inteligibilidad a los fenómenos cambiantes que podemos percibir con los sentidos. Se trata, pues, de desentrañar una estructura subyacente constituida con base en figuras geométricas elementales. Y esta estructura sí es inteligible.

Aristóteles será el primero en levantar los brazos al cielo y quejarse del atrevimiento platónico: ¿cómo obtener corporeidad en sentido material, a partir de triángulos elementales pedidos en préstamo a la geometría? Se lamentará, también, de la oscuridad del concepto de lugar eterno.

Con todo, no podemos negar que Platón opera una distinción entre el receptáculo —esto es, nuestro primer candidato para representar el espacio en el pensamiento cosmológico platónico— y las huellas de cuerpos que entran en aquel, cuerpos luego constituidos mediante una participación en Formas eternas (en este caso, figuras y números). Querer transformar este receptáculo en materia es arriesgado y probablemente anacrónico. Es además negado por el propio Platón: “no diremos que la madre y receptáculo de lo que se ha generado como visible y en todo sentido perceptible sea tierra, aire, fuego o agua, ni ninguna de cuantas cosas se generan de éstas o éstas de aquellas”.<sup>55</sup> Esta primera concepción de espacio con estatuto ontológico propio —aunque difícilmente descriptible— parece permitirnos contestar afirmativamente la pregunta por la existencia del espacio en la cosmología platónica, aunque la presentación de su modo de existir plantee serios

<sup>55</sup> *Timeo* 51a.

problemas de índole epistemológica. En segundo lugar, Platón, al analizar la naturaleza de los cuerpos elementales, introduce implícitamente, un concepto de espacio geométrico. Ninguno de estos dos espacios puede —propiamente dicho— percibirse, ni tampoco tienen —propiamente hablando— cualidades sensibles.

En resumen, por lo tocante a la física, Platón parece ofrecernos un concepto de espacio bastante más sustancial que el que nos ofrece Aristóteles. Ambos autores prefiguran una discrepancia histórica con respecto a su existencia y su naturaleza, misma que cobrará gran importancia en el siglo XVIII. Sin hacer de Platón un Newton, habremos de decir que, junto con éste, piensa que la matemática es imprescindible para dar cuenta de la naturaleza de los cuerpos —una convicción que será abandonada durante siglos— y aunque sin introducir el vacío, también cree en alguna forma sustancial de espacio que existiría independientemente de “los cuerpos que lo ocupan”.<sup>56</sup> Y como Leibniz, también cree que este universo es el mejor de los mundos posibles. Por otro lado, sin transformar a Aristóteles en Leibniz, podemos considerarlo como un *relacionalista* con respecto al espacio. No hay espacio en sí, sino ‘lugar’: una superficie bidimensional que constituye el contorno del cuerpo localmente ubicado. No hay algo así como un espacio concebido como una extensión tridimensional donde no haya cuerpo.<sup>57</sup> La extensión solamente es una fase de lo corpóreo: las cuestiones relativas a la continuidad, a la finitud, etc., son cuestiones que para Aristóteles no remiten al espacio sino a las características de la materia.

En cuanto a la posibilidad de la existencia de un espacio totalmente vacío, ni Platón ni Aristóteles estarían de acuerdo con Newton: no hay espacio vacío en ninguna de sus cosmologías.<sup>58</sup> En lo que se refiere a Platón, si la hipótesis de dos concepcio-

<sup>56</sup> Esto lo dice Newton. Platón habla “de los cuerpos que se conforman o se disgregan en el receptáculo”.

<sup>57</sup> Véase el siguiente capítulo para todo lo relativo a Newton y a Leibniz.

<sup>58</sup> En aras de claridad, he prescindido de la descripción de la transformación de los poliedros entre sí, los cuales, al no ser homogéneos, dan lugar a intersticios constantemente llenados mediante procesos de división y de combinación. Cf. *Timeo* 58b-c, en Brisson (1995: 55-57).

nes del espacio es sostenible, éstas no funcionan al mismo nivel. El receptáculo, fuente de movimiento, pero eterno en sí mismo, tiene un estatuto ontológico indudable, aunque quizá del todo definido, y es una fuente perpetua de movimiento que desempeña un papel causal importante en la configuración del universo (lo que se ha llamado “necesidad”). El espacio geométrico surge a la hora de explicar lo que hay de inteligible en la estructura de los cuerpos. Es una construcción racional que remite a otro tipo de causalidad. Y podemos suponer que tanto las figuras geométricas elementales como los números forman parte de lo que hemos llamado la faceta estable de lo real. De ahí que no hay modo de reducir un concepto del espacio al otro.

#### CONCLUSIONES

La primera parte de este ensayo exploró lo que muchos de los autores de este volumen llamarán “espacio social”. He procurado mostrar la dimensión simbólica profunda que cobra para el Sócrates platónico el lugar geográfico en el que nació, vivió y murió, y su consiguiente compromiso con el devenir de los individuos y de las instituciones que conformaron su comunidad. *Este espacio público también se ve evocado en el lenguaje con el que Platón describe el oficio del filósofo, y especialmente en las metáforas a las que recurre para describirlo.* La segunda parte del trabajo explora lo que hemos y no hemos de entender por *espacio* en términos cosmológicos. La historia de la creencia en la supuesta división que hiciera Platón entre un mundo sensible y un mundo inteligible no empieza propiamente antes de nuestra era, a la hora en que Filón de Alejandría interpreta el Antiguo Testamento a la luz del platonismo, pero su vigencia parece eviterna (Pradeau en Bertrand *et al.*, 2009: 100).

En cuanto a las convicciones platónicas de que la naturaleza de lo corpóreo nada tiene que ver con la manera en que lo percibimos con nuestros cinco sentidos, y de que la escasa inteligibilidad que podamos obtener de dicha naturaleza depende de requisitos

exclusivamente matemáticos, su originalidad y su valor científicos tendrán que esperar el surgimiento de la física cuántica moderna y en particular a Werner Heisenberg, para ver evidenciada la formidable afinidad existente entre una y otra cosmología.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles

2001 *Física*. IV, 212 a. Trad. Ute Schmidt Osmanczick. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México, UNAM.

BARNES, Jonathan

1997 “Les penseurs préplatoniciens”, *Philosophie grecque*. Sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F.

BERTRAND, Jean-Marie *et al.*

2009 *Platon, Génie ou plagiaire? Ce que l'on sait vraiment. Son histoire. Sa pensée*, Paris, Le Point.

BOERI, Marcelo

2009 “Filosofía y drama en el *Teeteto* de Platón”, *Eunoia*. Alfonso Correa Motta y José María Zamora (eds.). Estudios de filosofía antigua. Homenaje a María Isabel Santa Cruz. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

BRISSON, Luc y MEYERSTEIN, Walter

1995 *Plato's Timaeus, The Big Bang and The Problem of Scientific Knowledge. Inventing The Universe*, Anthony Preus (ed.), New York, State University of New York Press.

CAMP, John

1986 *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, London, Thames and Hudson Ltd.

CHERNISS, Harold

1991 *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Trad. Loretta Brass de Eggers, Nicole Ooms, Luis Helguera y Maite Brosa, bajo la dirección de C. Eggers Lan, México, UNAM, IIF.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso

1989 *La ética de Sócrates*, México, F.C.E.

HEISENBERG, Werner

- 1953 “Platons Vorstellungen von den kleinsten Bausteinen der Materie und die Elementarteilchen der modernen Physik”, *Im Umkreis der Kunst. Eine Festschrift für Emil Preetorius* (hrsg. V. F. Wollich), s. 137-140, Wiesbaden, Isel-Verlag.

Hesíodo

- 1986 *Teogonía*. Introducción, traducción y notas por Ana Paola Vianello, Biblioteca Scriptorum et Romanorum Mexicana, México, UNAM, IIFL.

HILL, Edouard

- 1980 *Le Monde grec et l’Orient. Peuples et Civilisations 2, Tome 1*, Paris, P.U.F.

LAKS, André

- 2007 *La filosofía política a la luz de las Leyes*. Trad. Nicole Ooms, México, UNAM, CEPHCIS, IIFL.

LIDDEL H.G. Y SCOTT, R.

- 1996 *A Greek-English Lexicon. With a revised Supplement*. Oxford, Clarendon Press.

NARBONNE, Jean-Marc

- 1996 “Note à propos de l’extériorité présumée du réceptable platonicien”, *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Tomás Calvo and Luc Brisson (eds.), Sankt Augustin, Verlag.

OOMS, Nicole

- 2006 “Dédalo y Platón: el espacio escultórico del *Eutifrón*”, *Tópicos 31*: 147-163. México, Universidad Panamericana.

PLATÓN

- 2006 *Teeteto*. Introducción, traducción y notas Marcelo Boeri. Buenos Aires, Losada.
- 2004 *Banquete*. Introducción, traducción y notas de Victoria Juliá. Buenos Aires, Losada.
- 1999 *Timeo*. Introducción, traducción y notas Conrado Eggert Lan. Buenos Aires, Colihue.

PLATÓN

- 1998 *Critón*. Traducción, análisis y notas, Alfonso Gómez-Lobo, Colección los Clásicos. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- 1986 *Diálogos. República*. Introducción, traducción y notas, Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos.

ROBIN, Léon

- 1951 *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, P.U.F.

SOURIÉ, Étienne

- 1998 *Diccionario Akal de Estética*, Madrid, Akal.

STIEGLER, Bernard

- 2002 *Philosopher par accident. Entretiens avec Élie During*, Paris, Galilée.

## Perspectivas modernas: Leibniz, Newton y Kant<sup>1</sup>

MARTIN FRICKE

### UNAS OBSERVACIONES ACERCA DEL CONTEXTO<sup>2</sup>

En el presente trabajo expondré algunas ideas sobre el espacio que pueden atribuirse a Newton, Leibniz y Kant. Estos tres pensadores pertenecen a lo que llamamos la época moderna en la filosofía, la cual empieza en el siglo diecisiete con Descartes y dura hasta el presente. ¿Qué distingue la Antigüedad, época de Platón y Aristóteles? Una respuesta completa a esta pregunta ocuparía mucha tinta y un espacio del cual no dispongo aquí, de manera que baste llamar la atención sobre un elemento fundamental entre otros: la religión cristiana. Platón y Aristóteles vivían en una sociedad politeísta y estas creencias a veces se reflejan en sus obras. La filosofía moderna, en cambio, se desarrolló en sociedades cristianas. Durante la Edad Media, la religión tuvo una influencia abrumadora sobre la filosofía. Prácticamente no era posible ser filósofo excepto filosofando con estrictos presupuestos cristianos aprobados por la autoridad de la iglesia. Claro que, como lo de-

<sup>1</sup> En este capítulo, como en el anterior, nos referiremos al tema del espacio desde una perspectiva filosófica. Advierto: las discusiones filosóficas tienden a ser muy abstractas y generales y enfocadas en relaciones argumentativas. En nuestro caso, la discusión gira en torno a la naturaleza del espacio mismo, su relación con las cosas que se encuentran en él y su relación con el sujeto. La idea es proponer aquí una perspectiva más a los *Diálogos sobre los espacios*. Traté de escribir un texto introductorio, sin perder de vista su carácter filosófico, con la esperanza de despertar en el lector un interés en esta discusión.

<sup>2</sup> Para el lector que quiera entrar directamente a la discusión sobre el espacio recomiendo que ignore estas observaciones y pasar directamente a la siguiente sección.

muestra la vida de Sócrates, que fue ejecutado por supuestamente corromper a la juventud de Atenas, la antigüedad tampoco estaba exenta de peligros para los filósofos. Sin embargo, la filosofía que se practicaba en aquella época parece mucho menos oprimida por la religión que la filosofía de la Edad Media. Sólo poco a poco, y con la ayuda del redescubrimiento —precisamente— de la cultura de la antigüedad durante el Renacimiento, fue cuando la influencia de la iglesia sobre la filosofía europea se debilitó. En el siglo diecisiete, esta secularización de la filosofía ya había avanzado considerablemente. La primera certeza de Descartes es que él está pensando y, por tanto, existe; la existencia de Dios sólo se deriva de esta certeza más adelante en su sistema. Para Leibniz, Dios no interviene en nuestro mundo; más bien, lo creó de tal manera que a partir de su creación se está desarrollando en una armonía preestablecida. Sin embargo, para Newton y Leibniz, los primeros dos filósofos que examinaré, la religión todavía no está tan claramente subordinada a la filosofía como para Kant y la mayoría de los filósofos que siguen. Todavía no se hace el intento decisivo de filosofar sin la suposición de un dios, aunque sí se trata de establecer su existencia con base en principios de la razón, en lugar de apelar a verdades reveladas.

En la teología cristiana se pueden distinguir dos corrientes diferentes en la interpretación de la relación entre hombre y Dios. Según la primera, Dios es inteligible para el ser humano. Este último puede usar su razón para entender por qué Dios hace lo que hace. Si Dios hace algo, por ejemplo, exigir que cumplamos con ciertos mandamientos, lo hace por una razón; y el hombre puede descubrir esta razón y así entender las exigencias divinas. Tomás de Aquino es un representante de esta corriente de la teología. Según la segunda interpretación de la relación hombre-Dios, la distancia entre ambos es mucho más grande y fundamental. Dios está tan lejos de nosotros y nosotros somos tan pequeños en comparación con Él que no podemos esperar que Sus acciones nos sean inteligibles. La actitud que nos corresponde frente a Él es la confianza en Su amor. No merecemos este amor y no podemos ganárnoslo, pero es nuestra única esperanza para

ser salvados. Desde esta perspectiva, la voluntad de Dios es ininteligible para nosotros y nuestra obediencia a Sus mandatos debe ser ciega. Martín Lutero es un representante importante de esta corriente.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) pertenece a la primera de estas dos tradiciones y es, quizás, su defensor más extremo. Este filósofo distingue entre “verdades de la razón” y “verdades de hecho” o, como diríamos hoy, verdades necesarias y verdades contingentes. Podemos descubrir verdades necesarias usando el “Principio de la Contradicción”, el cual dice que “un enunciado no podría ser verdadero y falso al mismo tiempo” (Leibniz y Clarke, 1980: 56, 2ª carta de Leibniz, secc. 1). Las verdades necesarias pertenecen principalmente a la lógica y a las matemáticas. Pero el mundo empírico, el mundo de nuestras experiencias, es contingente. No es necesario que haya un árbol enfrente de mi ventana o que el país de Italia tenga la forma de una bota. Pudo haber sido diferente. Para explicar por qué las cosas son como son ahora y no como pudieron haber sido, necesitamos otro principio importante de Leibniz: el “Principio de Razón Suficiente”, según el cual nada existe sin una razón, o, si se quiere, no hay efecto sin causa. Un hecho contingente en el mundo empírico puede ser causado por otro; por ejemplo la existencia del árbol se debe a la caída antaño de una semilla ahí donde está ahora. Pero la cadena de causas contingentes también requiere que haya una causa de la serie en su totalidad y, según Leibniz, esta causa es Dios. Él creó nuestro mundo empírico. Entre todos los mundos posibles decidió que el nuestro se realizara y no otro. ¿Qué explica el que Dios haya elegido nuestro mundo? De nuevo, el Principio de Razón Suficiente nos ayuda: Dios eligió nuestro mundo por una razón. Él es omnisciente, omnipotente y perfectamente bueno (Leibniz tiene argumentos independientes en favor de esta suposición). Por lo tanto, su razón para crear este mundo, y no otro que también hubiese sido posible, debe haber sido que nuestro mundo es el mejor entre todos los mundos posibles. El espacio y sus propiedades estructurales son un elemento del mundo empírico en que vivimos. Como ve-

remos, la teoría del espacio que propone Leibniz se deriva en parte de su teoría general del mundo contingente.

Probablemente no sea correcto clasificar a Isaac Newton (1642-1727) en la segunda de las dos tradiciones teológicas que esbocé anteriormente. Newton defiende una teología natural que interpreta el orden del mundo natural como evidencia de que dicho mundo fue creado por un dios. Mientras más orden y regularidad se descubre en el mundo, más claro está que ha de tener un origen divino. A eso podríamos añadir que al descubrir orden y regularidad en el mundo, también avanzamos en nuestro entendimiento del diseño de Dios. En este sentido, su creación se nos hace inteligible. Sin embargo, Newton no es un metafísico como Leibniz y no indaga mucho más en las razones que Dios pudo haber tenido para crear el mundo tal como lo hizo. La actitud de Newton se parece más a la de un científico natural contemporáneo que primero se interesa por los fenómenos específicos, circunscritos y observables y luego ve qué teorías se pueden justificar con base en ellos, pero que se abstiene de hipótesis más generales y alejadas de los fenómenos. La teoría de la gravedad de Newton, por ejemplo, implica que el movimiento de los planetas alrededor del sol se hace más y más lento hasta que finalmente los mismos podrían caer en éste y, de forma similar, todas las estrellas del universo podrían, con el tiempo, caer unas encima de las otras. Newton piensa que eso no pasa porque Dios interviene en el mundo para mantenerlo estable. Para Leibniz, en cambio, tal necesidad de intervención divina para prevenir el colapso del mundo indicaría que el mundo en cuestión no puede considerarse perfecto. Por eso, según Leibniz, la concepción newtoniana implica “una idea muy baja de la sabiduría y del poder de Dios” (Leibniz y Clarke, 1980: 52, 1ª carta de Leibniz, secc. 4) y debe ser rechazada. Leibniz, entonces, descarta esta concepción del mundo por razones no empíricas sino metafísicas, que tienen que ver con la naturaleza de Dios; Newton se compromete con ella porque emana de la teoría que mejor explica los movimientos de los planetas. Aquí vemos, por un lado, que Newton no se preocupa mucho por nociones metafísicas al investigar las leyes empíri-

cas del universo. Pero, por otro lado, también muestra tener una concepción distinta de Dios si se la compara con la de Leibniz. Para Newton, lo que Dios hace no es necesariamente explicable. Si Dios decidió hacer las cosas de alguna manera puede ser que la única explicación de este hecho sea su voluntad. Las cosas son como son porque Dios quiso que fueran así y es posible que no haya otra explicación adicional. Este aspecto de la teología newtoniana es reminiscente de la segunda tradición de la teología cristiana mencionada anteriormente. Nos muestra un Ser Supremo cuyas decisiones son inaprensibles para la razón humana —y probablemente para cualquier razón—, un Dios que bien podría tener rasgos idiosincrásicos.<sup>3</sup> Como veremos enseguida, el debate entre Leibniz y Newton acerca del espacio gira en parte en torno a la pregunta de cuál es la noción correcta de Dios.

#### LA POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE

En esta sección esbozaré algunas ideas de Leibniz y Newton sobre el espacio que se encuentran en la correspondencia que sostuvo el primero de ellos con Samuel Clarke (1675-1729), de 1715 a 1716. En una carta a la Princesa de Gales, Carolina de Anspach, Leibniz había criticado a Newton en dos puntos. Clarke, que en aquel tiempo era un filósofo y teólogo influyente en Inglaterra, respondió a la crítica y así se inició un intercambio de cartas con cinco contribuciones de cada filósofo. Se puede cuestionar si las opiniones que Clarke defiende en la correspondencia están en completa armonía con las obras publicadas de Newton (cf. Janiak, 2006). Pero no hay duda de que están muy cerca de sus ideas.

<sup>3</sup> Uno de estos rasgos podría ser la manera en que Dios nos revela, por medio de profetas y escrituras sagradas, hechos sobre el futuro. Newton escribió extensos tratados sobre pasajes del Antiguo Testamento y el Apocalipsis, especulaciones semicabalísticas, según Eloy Rada (Rada, 1980: 28), en las que trató de descifrar secretos mensajes divinos, por ejemplo sobre el fin del mundo (cf. Newton, 1728, 1733 y 2011). Aquí el principal interés de Newton parece ser saber qué pasará. El por qué parece secundario y quizás incontestable, excepto con referencia a la simple voluntad de Dios.

Clarke era amigo y párroco de Newton y, durante el tiempo de la correspondencia, los dos eran vecinos en la ciudad de Londres. En lo que sigue, tomaré las afirmaciones de Clarke como una expresión fidedigna de la posición de Newton.<sup>4</sup>

¿Cuáles son las dos críticas que Leibniz presenta en su primera carta a la princesa Carolina? Primero, en su libro *Óptica*, Newton dice que el espacio es el “sensorio” por medio del cual Dios percibe las cosas (Newton, 1977: 320, Cuestión 31 y 348, Cuestión 31). Leibniz objeta que Dios no necesita un “órgano” para percibir las cosas, porque “si necesita de algún medio para sentirlas, no dependen entonces enteramente de él y no son su obra” (Leibniz y Clarke, 1980: 51, L 1, 3<sup>5</sup>). La segunda crítica ya se mencionó anteriormente. De sus investigaciones sobre la gravedad, Newton concluyó que, con el tiempo, el movimiento de los planetas podría volverse más lento (por ejemplo por el efecto de las mareas) y éstos podrían caer en el sol. Leibniz sugiere que esa es una “opinión muy graciosa acerca de la obra de Dios” porque supone que “Dios tiene necesidad de poner a punto de vez en cuando su reloj. De otro modo dejaría de moverse. No ha tenido suficiente ima-

<sup>4</sup> Leibniz y Newton tuvieron una correspondencia directa en 1693 (cf. Newton, 2004: 106-109), consistente de dos cartas (una de cada uno). Pero en estas cartas el tema es la teoría de la gravitación de Newton, expuesta en sus *Principia* (Newton: 1999). Leibniz la critica por introducir la inexplicable acción de una fuerza a distancia. El tema del espacio no se toca. Ambas cartas son muy respetuosas. Sin embargo, en 1710 surgió una controversia entre los discípulos de los dos pensadores acerca de la invención del cálculo infinitesimal. El consenso entre los historiadores contemporáneos es que Leibniz y Newton lo inventaron independientemente (cf. Bertoloni Meli, 1993). Newton lo desarrolló primero, pero Leibniz publicó sus resultados antes de él. En 1710, un newtoniano inglés acusó Leibniz de plagio. La Royal Society investigó el asunto y, en 1714, confirmó esta acusación. En consecuencia, en el momento de la polémica entre Leibniz y Clarke, la relación entre Leibniz y los newtonianos probablemente era algo tenso.

<sup>5</sup> Para abreviar, de aquí en adelante referiré de la siguiente manera a las cartas de la correspondencia entre Leibniz y Clarke: L significa que se trata de una de las cinco cartas de Leibniz, C que se trata de una de las cinco respuestas de Clarke; el primer número indica la carta o respuesta de Leibniz o Clarke y el segundo número la sección en la carta. Leibniz y Clarke, 1980: 51, L 1, 3 significa, entonces: página 51 en la correspondencia entre Leibniz y Clarke, primera carta de Leibniz, tercera sección.

ginación para crear un movimiento perpetuo” (Leibniz y Clarke, 1980: 51, L 1, 4.).

No me detengo en las respuestas de Clarke a estas críticas. Es apenas a partir de la segunda respuesta de Clarke que los dos autores empiezan a discutir si el espacio y el tiempo son sustancias reales absolutas. Es por esta discusión que la correspondencia es famosa y el debate entre leibnizianos y newtonianos sigue hasta el presente, hoy conocido como el debate entre sustancialistas y relacionistas en torno al espacio.

¿Qué quiere decir que el espacio es una sustancia real absoluta? (¿Y qué quiere decir que el tiempo es una sustancia real absoluta?) Es conveniente explicar esta idea con la misma pregunta que los dos autores discuten en su correspondencia: ¿Es posible que Dios hubiera creado el universo en otro lugar o en otro momento que en el lugar y en el momento en los que lo hizo? Aquí no se pregunta si algunas cosas en el espacio pudieran haber estado en otro lugar *relativo a las demás cosas*. Es decir, no se pregunta si, por ejemplo, el planeta Marte pudo haber estado un poco más lejos de la Tierra de lo que actualmente está o si la península de Yucatán pudo haber sido un poco más grande y la de Florida un poco más pequeña. Tampoco se pregunta si el sistema solar pudo haber sido un poco más viejo o si los dinosaurios pudieron haberse sido extinguidos un poco antes o después. Más bien, la pregunta es si, dejando las relaciones espaciales y temporales entre las cosas del universo exactamente como están, es posible que todo el universo pudiera haber estado en otro lugar o en otro tiempo. ¿Es posible que mi computadora, la mesa que le sirve de soporte, la casa, todo el planeta Tierra, el sistema solar, la galaxia y todas las demás cosas en el espacio —es decir, todo el universo— hubiera estado, digamos, un metro más hacia mi derecha de lo que actualmente está? ¿O es posible que el universo completo hubiera sido igual que ahora, pero rotado por noventa grados hacia mi izquierda? ¿Es posible que todo lo que pasa en el universo en *este* momento hubiese pasado cinco minutos después o un milenio antes?

Si contestamos estas preguntas afirmativamente aceptamos que existen un espacio y un tiempo absolutos. ¿Por qué? Consideremos

la posibilidad de que todo el universo hubiera estado un metro más hacia mi derecha. ¿En qué sentido es diferente esta posibilidad del estado actual de las cosas? Las relaciones espaciales entre las cosas mismas hubieran sido las mismas. La computadora seguiría colocada encima de mi mesa, la Tierra seguiría moviéndose alrededor del sol, etc. La única diferencia entre esta posibilidad y el estado actual del universo hubiera sido una diferencia en relación con el espacio vacío. Para entender la diferencia tenemos que suponer que existe un espacio vacío, independientemente de las cosas que se encuentran en él. En relación con este espacio vacío, el universo existente se encuentra en un lado, pero pudo haber estado en otro lado, por ejemplo un metro más hacia mi derecha. Tal espacio vacío suele ser llamado “espacio absoluto”, porque es un espacio que existe independientemente de todo lo que se encuentra en él. Es un tipo de contenedor de las cosas y éstas se pueden ubicar en diferentes lugares dentro del contenedor. Ya que en esta concepción el espacio es algo (algún tipo de cosa) que existe independientemente de todo lo demás, también se habla de una concepción sustancialista del espacio. Como dice Leibniz, en tal concepción, el espacio es considerado “un ser real absoluto” (Leibniz y Clarke, 1980: 67, L 3, 3).

Análogamente, la idea de que todo lo que pasa ahora pudiera haber pasado hace un milenio (si Dios hubiese creado el universo mil años antes de que lo hiciera) presupone que el tiempo tenga una realidad independiente de lo que pasa *en* él. Sólo en relación con el mero tiempo *en sí*, el tiempo vacío y sin sucesos, tiene sentido decir que todo lo que pasa ahora también pudo haber pasado antes o después. Igual que con respecto al espacio, esta concepción considera al tiempo como “un ser real absoluto”.

En el debate que nos ocupa, Newton defiende la idea de que existen un espacio y un tiempo absolutos, mientras que Leibniz la ataca. Veamos los dos principales argumentos de Leibniz en contra de la idea:

(1) El primer argumento se basa en el Principio de Razón Suficiente, el cual ya se mencionó anteriormente. En la correspondencia con Clarke, Leibniz formula ese principio así: “Nada ocurre sin que exista una razón suficiente por la que sea así más bien que de

otro modo” (Leibniz y Clarke, 1980: 67, L 3, 2). Supóngase que el espacio tiene realidad independientemente de las cosas en él, es decir que es “un ser real absoluto”. En este caso, Dios al crear el mundo tuvo que elegir dónde crearlo en el espacio. Lo pudo hacer en cualquier lugar del espacio que hasta entonces se encontraba completamente vacío. Sin embargo, ¿cómo pudo elegir Dios entre todas las ubicaciones posibles del espacio para crear el universo? En otras palabras, ¿cómo llegó Dios a la decisión de crear el universo en el lugar donde actualmente se encuentra y no en otro cualquiera? Leibniz observa que Dios, al hacer su elección entre todas las ubicaciones posibles del espacio, no pudo haber tenido *ninguna razón* para crear el universo en un lado y no en otro. No pudo haber tenido ninguna razón porque todas las ubicaciones en el espacio vacío son iguales. Nada distingue un lugar del otro si no hay nada en el espacio. El espacio vacío es uniforme. Sin embargo, la idea de que Dios no tenga ninguna razón para crear el universo en un lugar y no en otro es una violación del Principio de Razón Suficiente. Si Dios prefiriera un lugar y no otro, aunque los dos lugares sean completamente uniformes, entonces haría algo sin tener razón alguna para hacerlo. Con eso se reduce al absurdo la suposición inicial de que el espacio tiene realidad independientemente de las cosas en él. Si hubiera un espacio absoluto, Dios tendría que haber elegido sin ninguna razón entre ubicaciones uniformes para crear el mundo. Pero nada ocurre sin que exista una razón suficiente por la que sea así más bien que de otro modo. Por tanto, Dios nunca eligió entre ubicaciones uniformes para crear el mundo y no existe un espacio absoluto. En palabras de Leibniz:

El espacio es una cosa absolutamente uniforme y, sin las cosas en él colocadas, un punto del espacio no difiere absolutamente en nada de otro punto del espacio. De lo que se sigue, suponiendo que el espacio en sí mismo sea algo distinto del orden de los cuerpos entre sí, que es imposible que haya una razón por la que Dios, conservando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio así y no de otra manera, y por la que no haya sido todo

puesto al revés (por ejemplo) por un cambio de oriente y de occidente. (Leibniz y Clarke, 1980: 68, L 3, 5)

Un argumento análogo se puede construir en contra de la idea de un tiempo absoluto: Si el tiempo existiera independientemente de los sucesos, entonces Dios tendría que haber elegido cuándo, es decir en qué momento de todos los momentos disponibles, crear el universo. Pero no pudo haber tenido razón alguna para preferir un instante a todos los otros disponible antes de que algo sucediera *en* estos instantes. Por tanto, Dios tuvo que elegir un momento para iniciar la creación sin tener ninguna razón para hacerlo. Pero como dice el Principio de Razón Suficiente, nada ocurre sin razón y por lo tanto no es posible que Dios haya elegido sin razón entre diferentes instantes completamente uniformes en un tiempo absoluto. Más bien, el tiempo no existe independientemente de lo que sucede en él:

Suponiendo que alguien pregunte por qué Dios no ha creado todo un año antes, y que ese mismo personaje quiera deducir de ahí que Dios ha hecho algo de lo cual no es posible que haya una razón de por qué lo ha hecho así más bien que de otra manera, se le respondería que su razonamiento sería verdadero si el tiempo fuera algo fuera de las cosas temporales, pues sería imposible que hubiera razones por las que las cosas hubieran sido aplicadas más bien a tales instantes que a otros, mientras permanece idéntica su sucesión. Pero esto mismo demuestra que los instantes fuera de las cosas no son nada, [...]. (Leibniz y Clarke, 1980: 68s., L 3, 6)

(2) El segundo argumento de Leibniz se basa en la famosa “Ley de Leibniz” o, como el filósofo mismo la llama, el “Principio de Identidad de los Indiscernibles” (cf. Leibniz y Clarke, 1980: 79, L 4, 5). Este principio dice que si dos objetos comparten todas sus propiedades, entonces estos dos objetos son una y la misma cosa. Otra manera de expresarlo es la siguiente: No hay dos objetos distintos que tengan exactamente las mismas propiedades.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> En la lógica simbólica el principio se anota así:  $\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$  [Si, para cada propiedad F, el objeto x tiene F si y sólo si el objeto y lo tiene, entonces x

Compárese ahora el universo tal y como está, con el universo como estuviera de haber sido creado un metro hacia mi derecha. Leibniz afirma que las dos situaciones son indiscernibles. “El universo en donde está” y “el universo en otro lugar en el espacio absoluto” son dos posibilidades que no se distinguen de ninguna manera. Quizá se objetará que las dos situaciones se distinguen por el hecho de que los lugares que las cosas ocupan en el espacio absoluto son distintos. Pero estos lugares en el supuesto espacio absoluto tampoco se distinguen en nada. El espacio es uniforme. Cada punto en el espacio vacío es exactamente igual a cualquier otro punto en él. De eso se sigue que las dos posibilidades —el universo donde está actualmente y el universo en otro lugar del espacio absoluto— no sean dos posibilidades distintas. Se trata de una y de la misma posibilidad. También se sigue de ahí que el espacio absoluto no existe. Todos los lugares en éste comparten todas sus propiedades y por tanto, todos los lugares en él son una y la misma “cosa”. Suponer que hay diferentes ubicaciones en un espacio absoluto vacío es imaginarse algo que no existe. En palabras de Leibniz:

Proponer dos cosas indiscernibles es proponer la misma cosa bajo dos nombres. Así, la hipótesis de que el universo hubiera podido tener primero otra posición en el tiempo y en el espacio que la que ha llegado efectivamente a tener... es una ficción imposible. (Leibniz y Clarke, 1980: 79, L 4, 6)

Ahora bien, se puede construir un argumento analógico en contra de la posibilidad de un tiempo absoluto. El universo actual no es discernible de un universo en todos aspectos igual, excepto por haber sido creado mil años antes. Cada instante en un tiempo vacío es exactamente igual a cada otro instante. Se sigue, por el Principio de la Identidad de los Indiscernibles, que las dos supuestas posibilidades —el universo actual y el mismo universo creado mil años antes— no son dos posibilidades distintas sino una y la misma cosa. No existe un tiempo vacío, independiente de los acontecimientos que suceden en él.

---

es idéntico con y].

Este argumento está relacionado con el primero porque Leibniz a veces usa el Principio de Razón Suficiente para justificar el Principio de Identidad de los Indiscernibles. La idea es que si hubiera dos cosas indiscernibles en el mundo, digamos dos piedras en un río que sean idénticas en todas sus propiedades, entonces Dios le hubiera dado un trato distinto a dos cosas aunque fueran completamente idénticas. Pero no puede existir razón alguna para tratar de manera diferente a dos cosas que son idénticas. Por tanto, Dios hubiera actuado sin razón alguna. La conclusión es que el Principio de Razón Suficiente no permite que haya dos cosas en el mundo cuyas propiedades sean idénticas:

...no hay en la naturaleza dos seres reales absolutamente indiscernibles porque, si los hubiera, Dios y la naturaleza actuarían sin razón, tratando al uno diferentemente que al otro... (Leibniz y Clarke, 1980: 104, L 5, 21)

Un acontecimiento que Leibniz menciona en este contexto, probablemente más para la ilustración de su conclusión que para justificarla, es el siguiente:

No hay dos individuos indiscernibles. Un caballero de alcurnia amigo mío, hablando conmigo en presencia de la señora Electora en el jardín de Herrenhausen,<sup>7</sup> creyó que encontraría fácilmente dos hojas enteramente iguales. La señora Electora le desafió, y en vano corrió a buscarlas durante largo rato. Dos gotas de agua o de leche, miradas por el microscopio, serán discernibles. (Leibniz y Clarke, 1980: 78, L 4, 4)

Antes de considerar algunas posibles respuestas a estos argumentos, preguntémosnos: Si Leibniz no cree que exista el espacio

<sup>7</sup> El jardín de Herrenhausen, cerca de Hannover en Alemania, es uno de los jardines barrocos europeos más conocidos y gran parte del mismo fue construido durante la residencia de Leibniz en Hannover. El filósofo proveyó la idea para construir el sistema de bombeo para la fuente del parque (realizado según sus planes cuatro años después de su muerte) y a su sugerencia en una parte del jardín se hizo una plantación de morera (*Morus alba*) con el fin de cultivar gusanos de seda (cf. Die Herrenhäuser Gärten, 2011).

como un ser real absoluto, ¿cuál es su propia concepción del espacio (y del tiempo)? Leibniz niega que exista un espacio absoluto, independiente de las cosas colocadas en él. Su concepción del espacio no es la de un contenedor vacío que pueda o no ser llenado por cosas. Pero Leibniz no niega que exista el espacio. Su idea es que el espacio es una propiedad de las cosas espaciales. Sin las cosas en el espacio no hay espacio porque éste consiste en ciertas relaciones que las cosas tienen entre ellas. La teoría que Leibniz propone es, entonces, una teoría *relacionista* del espacio: “[...] he señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones” (Leibniz y Clarke, 1980: 68, L 3, 4.).

En su quinta carta, Leibniz compara el espacio con un árbol genealógico (cf. Leibniz y Clarke, 1980: 113, L 5, 47). Quizás tal árbol tenga un tronco que lleva de los bisabuelos a su hijo y quizás tenga varias ramas que llevan del hijo a los nietos y bisnietos. Pero el árbol no existe de la misma manera que un árbol verdadero, digamos como una ceiba que consiste de madera, hojas, etc. Aunque el árbol genealógico expresa “verdades reales”—quién es el hijo, hermano, primo etc. de quién— el árbol no existe independientemente de estas personas. Más bien, se trata de un sistema abstracto de relaciones que existen entre varias personas reales. Leibniz sugiere que entendamos el espacio de manera analógica: las relaciones espaciales entre las cosas en el espacio no existen independientemente de estas cosas. Las cosas son primarias y sin ellas no hay espacio. Se puede hablar de las relaciones espaciales independientemente de las cosas; pero entonces estamos abstrayéndonos del mundo real. De manera similar, uno puede hablar en general de la relación entre sobrino y tío. Pero esta relación no existe en la realidad si no existen las personas que la conforman. También se puede hablar de relaciones posibles. Por ejemplo, se puede considerar la posibilidad de que X tuviera un hijo y constatar que tal hijo sería el primo de Y. Para eso no es necesario que este hijo exista. Sin embargo, la posibilidad del hijo es relativa a la existencia de X y la posibilidad de que sea primo es relativa a la existencia de Y.

Análogamente, podemos considerar “meros lugares” en el espacio. Podemos preguntarnos, por ejemplo si hay suficiente espacio en aquella esquina para poner cierto sillón o si sólo cabe ahí alguna maceta. Entonces estamos hablando de la posibilidad de que cierta cosa (el sillón o la maceta) tuviera ciertas relaciones espaciales con otros objetos (en este caso: estar cerca de dos paredes de la casa que forman una esquina). El “mero lugar”, en este caso, sería una abstracción de las relaciones posibles entre la esquina (de la casa) y otros objetos. Leibniz da la siguiente definición de “sitio”:

[*Sitio* es aquello que se dice ser lo mismo para A y para B, cuando la relación de coexistencia de B con C, E, F, G, etc., conviene enteramente con la relación de coexistencia que A ha tenido con los mismos, suponiendo que no haya habido ningún motivo de cambio en C, E, F, G, etc. (Leibniz y Clarke, 1980: 112, L 5, 47).

Está claro que un *sitio* así definido no existe si no existen los objetos C, E, F, G, etc. El espacio considerado independientemente de los objetos en él es algo “ideal”, algo que no tiene realidad porque es sólo un constructo abstracto de nosotros.

No ahondaré en la teoría del tiempo de Leibniz. Será suficiente con notar que la idea es que el tiempo, también, es sólo un sistema de relaciones entre los objetos temporales. En este caso, se trata de relaciones de sucesión: qué viene primero y qué sigue después, etc. Lo importante para Leibniz es, de nuevo, que los instantes que componen el tiempo no existen independientemente de lo que sucede en ellos. El tiempo, considerado en abstracción de los sucesos, es una mera abstracción, algo “ideal”, sin realidad en el mundo.

Veamos ahora algunas respuestas de los newtonianos a los argumentos que Leibniz propone en contra de la idea de un espacio y un tiempo absolutos. Empecemos con el argumento basado en el Principio de Razón Suficiente. Como vimos, Leibniz dice que Dios no podría elegir *dónde* y *cuándo* crear el universo en un espacio y tiempo absolutos porque no puede tener ninguna razón para preferir un lugar en el espacio absoluto vacío y un instante en el tiempo absoluto vacío. La respuesta de Clarke a este argumento es que el Principio de la Razón Suficiente es correcto, “nada existe

sin que haya una razón suficiente de por qué existe”, pero Clarke añade que, sin embargo, “esta razón suficiente con frecuencia no es otra que la mera voluntad de Dios” (Leibniz y Clarke, 1980: 62, C 2, 1). Esta afirmación le permite a Clarke mantener que Dios sí pudo crear el universo en un espacio y un tiempo absolutos. La razón suficiente para la existencia del universo en el lugar y tiempo en que se encuentran es simplemente la voluntad de Dios.

Es obvio que Clarke no aplica el Principio de Razón Suficiente de una manera tan consecuente como Leibniz. Para el segundo, incluso las decisiones de Dios requieren una razón suficiente, mientras que para el primero la necesidad de razones desaparece cuando llegamos a la voluntad de Dios. Aquí encontramos una huella de las diferencias en términos de tradiciones teológicas que esboqué en la introducción a este texto. Leibniz está convencido de que Dios actúa de manera inteligible y que podemos entender por qué Dios hace lo que hace. Eso significa que el mismo Dios no puede hacer nada sin que tenga una (buena e inteligible, es decir suficiente) razón para hacer lo que hace. Clarke y Newton no le asignan el mismo grado de inteligibilidad a Dios. Sus actos también pueden ser basados en “mera voluntad”, sin que haya razón alguna para ellos.<sup>8</sup>

El debate no termina aquí. Leibniz responde, con buena razón, que Clarke acepta el Principio de Razón Suficiente “sólo de palabra”, mientras que lo “niega de hecho” (Leibniz y Clarke, 1980: 67, L 3, 2). Pero las justificaciones de Clarke por sólo aceptarlo de palabra son interesantes. Primero, Clarke dice que la concepción de Leibniz le niega a Dios una voluntad libre:

<sup>8</sup> No debemos exagerar la diferencia teológica entre las dos partes. Leibniz claramente es un ejemplo extremo de la escuela que considera a Dios como inteligible y comprensible para la razón. Pero Clarke y Newton, aunque permiten actos de mera voluntad no son partidarios digamos de un existencialismo teológico como el de Kierkegaard. La diferencia de su opinión parece más bien derivarse del hecho de que consideran más importantes las observaciones empíricas. Si la observación y el experimento exigen cierta teoría del mundo entonces hay que aceptarla. Las consecuencias teológicas de esta filosofía experimental (Newton, 1999: 943) simplemente parecen secundarias.

Si ella [la voluntad de Dios] no pudiera obrar nunca sin una causa predeterminada, igual que una balanza no se mueve sin un peso que la incline, este hecho tendería a eliminar todo poder de elección e introducir la fatalidad. (Leibniz y Clarke, 1980: 62s., C 2, 1)

Aquí se inicia, entonces, otro debate entre Leibniz y Clarke, esta vez entorno al libre albedrío. Leibniz no quiere negar que Dios tenga libre albedrío (“e introducir la fatalidad”). Su argumento es que sólo una elección según principios es verdaderamente libre. De ahí se infiere que una elección entre opciones idénticas no podría serlo, ya que no habría razón para preferir una opción a la otra:

En las cosas absolutamente indiferentes, no hay opción en absoluto y, en consecuencia, ninguna elección ni voluntad, puesto que la elección debe tener alguna razón o principio. (Leibniz y Clarke, 1980: 78, L 4, 1)

Pero cuando el sabio, y sobre todo Dios (sabio soberano), escoge lo mejor, no es menos libre; por el contrario, en esto reside la libertad más completa, en no estar imposibilitado para hacer lo mejor. (Leibniz y Clarke, 1980: 100, L 5, 7)

Leibniz, en efecto, niega que la posibilidad de elegir “sólo por el elegir” sea parte de la libertad, niega que la voluntad libre sea capaz de una especie de *creatio ex nihilo*, de crear, por medio de la elección, una diferencia donde antes no la había. Cabe señalar, eso dicho de paso, que el debate sobre la naturaleza de la libertad y de la agencia sigue estando en boga en la filosofía contemporánea.

La segunda justificación que Clarke tiene para aceptar el Principio de Razón Suficiente “sólo de palabra” se encuentra en su concepción de la materia. Si suponemos que existen “partes perfectamente sólidas” (Leibniz y Clarke, 1980: 90, C 4, 3 y 4) de materia uniforme, entonces podemos dividirlos en distintos pedazos de igual figura y dimensiones. Estos pedazos serán indiscernibles, excepto por su posición. Si Dios eligió colocarlos en sus respectivas posiciones y no al revés, entonces debe de haber sido por mera voluntad y no por una razón adicional (Véase también

Leibniz y Clarke 1980: 94, C 4, 18s.). Podemos encontrar otros contraejemplos a la metafísica de Leibniz, dependiendo de nuestra teoría de la materia. ¿En qué se distinguen, por ejemplo, dos átomos de hidrógeno en un cubo de este gas? Asimismo, se supone hoy en día que sólo existe cierto número de tipos de partículas subatómicas. Si encontramos dos partículas del mismo tipo: ¿es imposible que sean indiscernibles, excepto por su posición?

Lo que es interesante en estas respuestas de Clarke es que este autor recurre a lo que él supone son hechos empíricamente fundamentados. Se trata de refutar la metafísica de Leibniz con hallazgos empíricos, es decir, con contraejemplos. Eso significa que no demuestra dónde, exactamente, falla la argumentación de Leibniz. De hecho, por lo menos “de palabra” se aceptan las premisas de la argumentación (el Principio de Razón Suficiente). Pero no se aceptan las conclusiones por la simple razón de que no parecen estar de acuerdo con los hechos encontrados en el mundo.

Veamos ahora la respuesta newtoniana al argumento que parte del Principio de Identidad de los Indiscernibles. Leibniz afirma que la supuesta existencia de un espacio absoluto no es discernible. Si el universo con toda su materia está en el lugar donde actualmente se encuentra o si todo el universo está colocado un metro hacia mi derecha, todo ello no hace diferencia que pueda ser discernida. Pero si las dos posibilidades comparten todas sus propiedades entonces, según el principio de Leibniz, son idénticas y el espacio absoluto no tiene realidad. La respuesta de Clarke es que el espacio absoluto sí puede tener efectos observables. Quizás no se pueda notar si el universo se mueve uniformemente en una dirección o no. Pero, afirma Clarke, sí se podría observar alguna aceleración del universo en relación con el espacio absoluto. Para demostrar eso, Clarke nos invita a imaginarnos a un hombre encerrado en la cabina de un barco. Quizás el hombre no pueda distinguir si el barco está moviéndose uniformemente o si está en reposo. Sin embargo, el hombre sí notaría si el barco cho-

cara contra una pared o si empezara a moverse después de estar en reposo:

El movimiento o el reposo del universo no son el mismo estado, igual que el movimiento o el reposo de un barco no son el mismo estado por el hecho de que un hombre encerrado en la cabina no pueda percibir si el barco navega o no, mientras se mueva uniformemente. El movimiento del barco, aunque el hombre no lo perciba, es un estado realmente distinto y tiene unos efectos realmente distintos, y un parón repentino daría lugar a distintos efectos reales, y del mismo modo ocurriría con un movimiento imperceptible del Universo. (Leibniz y Clarke, 1980: 92, C 4, 13)

La idea es que una aceleración en el movimiento de todo el universo con respecto al espacio absoluto sí produciría efectos observables. Por tanto, dos posibilidades que inicialmente sólo se distinguen por su relación con el espacio absoluto sí pueden ser discernibles por otros efectos causados por esta relación. Aquí Clarke nos remite a los *Principia Matemática* (8ª definición) de Newton. En esta obra Newton considera dos experimentos imaginarios. El primero es conocido como “La Cubeta de Newton”.

Una cubeta está suspendida de una cuerda. Se da vueltas a la cubeta hasta que la cuerda esté fuertemente retorcida. Luego se llena la cubeta de agua y se la suelta. Entonces, la cubeta empieza a rotar en el sentido contrario. Inicialmente el agua rota más lentamente que la cubeta. Pero, poco a poco, el agua alcanza la misma velocidad de rotación que la cubeta. En ese momento, el agua está en reposo con respecto a la cubeta. Sin embargo, su superficie no está plana sino cóncava. Las fuerzas centrífugas de la rotación la hacen subir en la pared de la cubeta. Estas fuerzas, afirma Newton, sólo se pueden explicar con el movimiento circular de la cubeta relativamente al espacio absoluto. Incluso si todo el universo rotara junto con la cubeta, el agua todavía subiría en la pared de la cubeta, produciendo un efecto que no se puede explicar con las relaciones que los objetos del universo tienen entre sí, sino sólo con la rotación de todos estos objetos en un espacio absoluto.

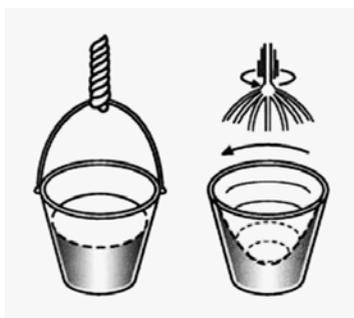


Imagen 1. La cubeta de Newton.

El segundo experimento imaginario es el siguiente: supongamos que los únicos objetos en el universo sean dos esferas conectadas por una cuerda. Ahora bien, si estas dos esferas rotan por su centro común de gravedad, entonces la cuerda exhibe una tensión causada por las fuerzas centrífugas. Dependiendo de la velocidad de la rotación, la cuerda va a estar más o menos tensa. Pero la rotación en cuestión es una rotación sólo relativamente al espacio absoluto. No hay más objetos en el universo que las dos esferas y la cuerda. La posición espacial de una esfera no cambia en relación con la otra, su distancia siempre es la misma. Sólo tiene sentido hablar de una rotación de las esferas si esta rotación ocurre con respecto al espacio absoluto. Y ya que podemos medir la tensión en la cuerda, podemos observar los efectos de la rotación absoluta, si es que existe.

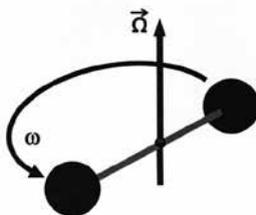


Imagen 2. Dos esferas conectadas por una cuerda.

Lo que es interesante en estos argumentos es que remiten a la observación empírica para refutar la metafísica de Leibniz. Él ya no respondió a estas críticas a su concepción relacional del espacio, ya que sólo aparecen de manera discreta en las últimas dos cartas de Clarke. Sin embargo, no está claro que las objeciones de Newton sean decisivas. En el siglo diecinueve, por ejemplo, el físico Ernst Mach sugirió que el agua sólo sube en la pared de la cubeta de Newton si ésta está rotando relativamente a otros objetos en el espacio, como son la Tierra o los otros cuerpos celestiales (cf. Mach, 1902: 231s.).

En lo que sigue examinaremos cómo el filósofo Immanuel Kant integró tanto elementos de la teoría de Newton como de la de Leibniz en su filosofía del espacio.

#### IMMANUEL KANT

Cuando Immanuel Kant estudió filosofía en la universidad de Königsberg en Prusia, se familiarizó de manera profunda con las ideas de Leibniz, sobre todo en la forma que éstas tomaron en los escritos de Christian Wolff,<sup>9</sup> un discípulo de Leibniz que las presentó en alemán y en forma sistemática. Los primeros textos de Kant se ubican en la tradición racionalista de la metafísica. Sin embargo, Kant pronto descubrió la importancia de Newton y, en sus obras posteriores, primero, utiliza la teoría newtoniana de la gravedad (cf. Kant, 2009 [1755]) y, después, trata de justificar la necesidad de los principios newtonianos (cf. Kant, 2006, 1999, 1993). Gran parte de la obra de Kant se puede leer como un intento de sintetizar el racionalismo leibniziano con la ciencia empírica de Newton. No se trata aquí de describir el sistema kantiano, sino sólo del esbozo de algunos aspectos de las ideas que Kant tuvo con respecto al espacio.

Inicialmente, Kant defendió una concepción leibniziana del espacio. Sin embargo, cuando estudió más a fondo la teoría de la

<sup>9</sup> En nuestro contexto, es de interés que Wolff escribió un prefacio a la primera edición alemana de la correspondencia entre Leibniz y Clarke, misma que fue publicada en 1720 (cf. Wolff, 2008).

gravedad de Newton, se convenció de que el espacio existía independientemente de los objetos colocados en él. En el texto *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio* de 1768, Kant trata de dar “una prueba evidente [...] de que el espacio absoluto existe independiente de la existencia de toda la materia y tiene una existencia propia [...]”.<sup>10</sup> Esta “prueba” de Kant es de interés en nuestro contexto porque el filósofo introduce un argumento nuevo que concierne a un aspecto importante del espacio: la orientación. Imaginémosnos dos guantes de las mismas dimensiones; en cada guante la parte del pulgar mide la misma longitud y tiene el mismo grosor, las partes destinadas a contener los dedos tienen las mismas dimensiones y así todas las partes son idénticas en dimensiones, ángulos y demás relaciones. Sin embargo, si los dos guantes forman un par, entonces se distinguen por el hecho de que uno de los guantes pertenece a la mano derecha, mientras que el otro pertenece a la izquierda. No es posible poner el guante de la mano derecha en la mano izquierda sin distorsionar su forma. Aquí la diferencia entre “derecho” e “izquierdo” marca una diferencia en términos de orientación. En la terminología de Kant, los dos guantes son “contrapartes incongruentes”:

La mano derecha es similar e igual a la izquierda, y si uno sólo mira una de las dos, su proporción y la ubicación de las partes entre ellas y la magnitud del total, entonces una descripción completa de una [de las dos manos] también debe ser válida de la otra.

<sup>10</sup> Mi traducción de: “als daß mein Zweck in dieser Abhandlung sei, zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunst enthält, ein evidentere Beweis zu finden sei: daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe” (Kant, 2009 [1768]: 378, AA II, 378. Las letras AA refieren, como es de costumbre en la literatura académica sobre Kant, a la Akademie Ausgabe, la edición de las obras completas de Kant, *Kants gesammelte Schriften*, la cual se ha estado realizando en Berlín a partir de 1900 por la *Königlich preußische Akademie der Wissenschaften*. El numeral romano se refiere al volumen de esta edición, el número árabe a la página en este mismo).

Llamo a un cuerpo que es igual y similar a otro aunque no puede ser encerrado en los mismos límites su contraparte incongruente.<sup>11</sup>

Kant argumenta que no es posible explicar la diferencia entre contrapartes incongruentes sin presuponer la realidad de un espacio absoluto. Su argumento es una reducción al absurdo. Supongamos que la teoría relacionista del espacio sea correcta. Como vimos, esta teoría afirma que cualquier propiedad espacial se reduce a una relación entre los objetos colocados en el espacio. Pero si comparamos dos manos, encontramos que las relaciones entre las partes de cada mano son las mismas. Sin embargo, hay una diferencia entre las dos, ya que no es posible que una esté encerrada en los límites de la otra —la forma de la mano izquierda no coincide con la forma de la mano derecha. Si nos imaginamos que Dios creó, antes de cualquier otra cosa, sólo una mano, parece que debe ser o una mano izquierda o una mano derecha. Pero el relacionista no puede decir de una sola mano —el hasta entonces único objeto en el universo— si es una mano izquierda o una mano derecha, ya que las relaciones entre las partes de la mano son las mismas en ambos casos. Así, parece ser algo indeterminado si la mano sola es izquierda o derecha. Pero si es así, entonces, concluye Kant, debería ser posible que la mano sea adecuada para cualquiera de los dos brazos del cuerpo que Dios podría crear después de hacer la mano, lo cual parece absurdo. Se sigue que la orientación de objetos espaciales no puede ser explicada en términos relacionistas:

Si uno se imagina que la primera cosa creada sea una mano humana, entonces necesariamente o es una derecha o una izquierda, y para crear una se necesitaba una acción diferente de la causa creadora que para hacer la contraparte. [...] No hay diferencia en la relación de las

<sup>11</sup> Mi traducción de: “Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und wenn man bloß auf eine derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander und auf die Größe des Ganzen, so muß eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten. Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und ähnlich ist, ob er gleich nicht in eben denselben Grenzen kann beschlossen werden, sein incongruentes Gegenstück” (Kant, 2009 [1768], 380s., AA II, 380s.).

partes de la misma [mano], sea una derecha o una izquierda. Por eso la mano sería completamente indeterminada con respecto a esta propiedad, es decir podría quedar en cualquier lado del cuerpo humano, lo cual es imposible.<sup>12</sup>

Ya que la teoría relacionista del espacio produce un resultado absurdo, Kant concluye que no puede ser correcta. Y si la teoría relacionista es incorrecta, entonces parece ser que la teoría que propone un espacio absoluto debe ser correcta.<sup>13</sup>

¿Pero cómo ayuda la idea de un espacio absoluto a entender la orientación espacial, por ejemplo, de un guante? Kant hace la siguiente observación:

[...] la posición de las partes del espacio en sus relaciones presupone la dirección en la cual están ordenadas en estas relaciones, y en el entendimiento más abstracto la dirección no consiste en la relación de una cosa en el espacio con otra, la cual es el concepto de lugar, sino en la relación del sistema de lugares con el espacio absoluto del mundo. En el caso de cualquier cosa extendida, la posición de sus

<sup>12</sup> Mi traducción de: “Gleichwohl wenn man sich vorstellt: das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es nothwendig entweder eine Rechte oder eine Linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Theile derselben unter sich statt findet, sie mag eine Rechte oder Linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d.i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist” (Kant, 2009 [1768], 382s., AA II, 382s.).

<sup>13</sup> Si Kant hubiese dicho, simplemente, que Leibniz no puede explicar la diferencia entre contrapartes incongruentes como lo son dos manos idénticas en todo respecto excepto su orientación, éste pudo haber respondido que Dios nunca crearía tales manos precisamente por su falta de diferencia. Pudo haber dicho que, de hecho, siempre hay pequeñas diferencias entre dos manos aparte de la diferencia en sus orientaciones como también las hay entre cualesquiera dos hojas encontradas en el Jardín de Herrenhausen. Así, Kant ingeniosamente sugiere que Dios pudo haber creado, primero, sólo una mano y, después, el resto del cuerpo de una persona y pregunta si esta primera mano era una izquierda o una derecha y a cuál brazo se juntará después. Este argumento no depende de la existencia de dos objetos completamente idénticos excepto por su orientación.

partes entre ellas se puede conocer adecuadamente a partir de la cosa misma. La dirección, sin embargo, en la cual este orden de partes está orientado refiere al espacio fuera de la cosa, y no a lugares en este espacio... sino al espacio universal como una unidad...<sup>14</sup>

Desgraciadamente esta explicación no es tan clara como se quisiera. Kant parece decir que la dirección u orientación de una mano —el hecho de que se trata o de una mano izquierda o de una derecha— se determina por una relación entre la mano y el espacio absoluto mismo. ¿Pero cómo, exactamente, determina la relación entre la mano y el espacio absoluto la orientación de dicha mano? Una sugerencia hecha recientemente por Carl Hofer es la siguiente: La mano, que es la primera cosa que Dios creó, es una mano izquierda si y sólo si ocupa los mismos puntos en el espacio absoluto que una mano que nosotros ahora llamaríamos izquierda (Hofer, 2000: 241). Sin embargo, esta idea tiene sus propios problemas (cf. Pooley, 2003: 13s.). Por ejemplo, parece que no describe adecuadamente cómo de hecho reconocemos que una mano es izquierda o derecha (no la comparamos con una región particular invisible en el espacio absoluto). También es cuestionable si la idea es una buena interpretación de la cita de Kant. Éste habla de una relación entre la mano y el espacio universal *como una unidad*. Pero según la sugerencia de Hofer, la orientación de la mano se deriva de una relación entre la mano y una región particular del espacio absoluto; el espacio como unidad parece irrelevante para este autor. Lo que resulta de todo esto es que las razones que Kant ofrece en

<sup>14</sup> Mi traducción de: “Denn die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander setzen die Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältniß geordnet sind, und im abgezogensten Verstande besteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Theile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Theile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer demselben und zwarnicht auf dessen Ort, weil dieses nichts anders sein würde, als die Lage eben derselben Theile in einem äußeren Verhältniß, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angesehen werden muß” (Kant, 2009 [1768], 377s., AA II, 377s.).

contra de la teoría relacionista del espacio son mucho más claras que la teoría que él mismo propone como alternativa.

Para concluir, esbozaré brevemente la teoría del espacio que Kant propone en la *Crítica de la razón pura* (Kant, 2006) y en sus obras subsiguientes. Esta teoría reúne tanto elementos proveniente de Leibniz como de Newton. Su afirmación más controvertida es que el espacio es solamente una propiedad de los *fenómenos*, pero no de las cosas *en sí*. ¿Qué quiere decir eso? Kant hace una distinción entre “cómo son experimentadas las cosas por nosotros” y “cómo son las cosas independientemente de nuestra experiencia de ellas”. Nuestra experiencia nos permite tener acceso a las cosas como fenómenos. Pero cómo son las cosas independientemente de nuestra experiencia, es decir en sí, es algo que no podemos saber, porque, según Kant, cualquier conocimiento verdadero tiene que estar basado en la experiencia. El espacio (y el tiempo) son formas de experimentar las cosas y por eso caracterizan a los fenómenos. Pero por lo mismo no podemos saber si las cosas en sí, es decir, independientemente de ser experimentadas por nosotros, también son espaciales. Sin embargo, Kant hace una afirmación más fuerte: las cosas en sí *no* son espaciales. El espacio, según el Kant de la *Crítica de la razón pura*, no tiene realidad independientemente de nuestra experiencia de las cosas. ¿Cuáles son las razones que Kant tiene para esta afirmación? Veamos cuatro argumentos de la *Crítica*:

Primero, Kant dice que el espacio no es un concepto empírico, abstraído de la experiencia (cf. Kant, 2006: 68, A23/B38).<sup>15</sup> Más bien, experimentar algo como fuera de mí y situado al lado ya presupone la representación del espacio. Eso quiere decir que la representación del espacio es una representación *a priori*, una representación que es independiente de cualquier experiencia particular. Pero si una representación no se deriva de

<sup>15</sup> En mis referencias a la *Crítica de la razón pura* proporciono, además de las páginas de la edición en castellano del año 2006, también las páginas de las primeras dos ediciones que Kant mismo publicó, usando, como es la costumbre en la literatura sobre esta obra, la letra A para las páginas de la edición de 1781 y la letra B para las de la edición de 1787.

la experiencia, entonces debe ser algo que el *sujeto* aporta a la experiencia. Así, el espacio es algo que *nosotros* aportamos a nuestra experiencia, no algo que viene de los objetos experimentados.

Segundo, no podemos imaginarnos que no exista el espacio, pero sí podemos imaginarnos que no se encuentren en él objetos (cf. Kant, 2006: 68, A24/B38s.). Nuevamente, la conclusión es que el espacio es una representación *a priori*. Además, este argumento demuestra que nuestra representación del espacio tiene un aspecto newtoniano. Según Newton puede haber un espacio completamente vacío, según Leibniz no.

Tercero, la representación del espacio es una *intuición* (cf. Kant, 2006: 69, A24s./B39). Según Kant, eso se desprende del hecho de que sólo podemos imaginarnos un solo espacio. Cuando pensamos en una multitud de espacios, siempre nos referimos a partes de este único espacio. El espacio, en este sentido, no es un concepto discursivo y general, algo que diferentes cosas particulares tienen en común.

Cuarto, el hecho de que la intuición del espacio es *a priori* explica, según Kant, cómo es posible la geometría (cf. Kant, 2006: 70s., B40s.). Ésta es una ciencia que hace afirmaciones *necesarias*. Por ejemplo, demuestra que la suma de los ángulos en un triángulo necesariamente mide 180 grados. Pero esta afirmación no sólo es verdadera cuando se trata de triángulos imaginados o contruidos por hombres. También es verdadera con respecto a cualquier triángulo real que podemos encontrar en la naturaleza. Y nosotros podemos saber *a priori* que necesariamente es verdadera de cualquier triángulo en la naturaleza, es decir, no necesitamos medir estos triángulos empíricos para confirmar esta verdad (y si midiéramos triángulos empíricos nunca podríamos confirmar que la suma de los ángulos en éstos *necesariamente* mide 180 grados; con base en estas mediciones empíricas sólo podríamos afirmar que es altamente *probable* que la suma mida eso). ¿Pero cómo es posible que sepamos algo sobre el mundo empírico (sobre los triángulos en él) sin previamente consultar nuestra experiencia de este mundo? ¿Cómo es posible que sepamos que necesariamente cualquier triángulo empírico tiene ciertas propiedades sin que hubiésemos

medido todos los triángulos empíricos? La respuesta de Kant es la siguiente: Sabemos que los triángulos que encontramos en el mundo necesariamente tienen estas propiedades porque *nosotros* dotamos los triángulos con estas propiedades. Toda la espacialidad de un objeto es una contribución de nuestra subjetividad. El espacio es la única forma en la que podemos experimentar objetos fuera de nosotros. La geometría investiga las propiedades de la espacialidad que nosotros les damos a los objetos empíricos. Podemos saber (*a priori*) que todos los objetos empíricos en el espacio obedecen a las verdades necesarias de la geometría porque nosotros “metimos” este espacio y su geometría en los objetos.

Si estos argumentos son concluyentes, entonces el espacio que experimentamos no es un espacio que existe independientemente de nosotros. Más bien, se trata de una condición de nuestra manera de experimentar el mundo. Al experimentar la espacialidad, experimentamos nuestra propia subjetividad, la cual imponemos al mundo. ¿Pero se sigue de todo eso que las cosas en sí, las cosas como son independientemente de ser experimentadas, no son espaciales? ¿No sería posible que nuestra subjetividad imponga espacialidad a los fenómenos porque éstos son espaciales en sí? (Se podría argumentar que nuestra manera de ver el mundo evolucionó así precisamente *porque* el mundo es espacial.) Muchos lectores de Kant se han hecho esta pregunta y no está claro si Kant tiene una respuesta satisfactoria. El hecho es que, según él, el “espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas [...]. El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad.” (Kant, 2006: 71, A26/B42.) Esta postura se llama “idealismo trascendental”. El espacio sólo tiene realidad en nuestra experiencia del mundo, no en las cosas en sí:

Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consi-

deramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas. (Kant, 2006: 72, A28/B44)

Si comparamos esta posición con la que Kant defendió en su escrito de 1768 sobre las contrapartes incongruentes, podemos constatar lo siguiente: Kant no repudia (y nunca repudiará) su argumento en contra de la teoría relacionista de Leibniz. Sin embargo, mientras en el texto de 1768 argumenta a favor de la existencia de un espacio absoluto newtoniano, en la *Crítica de la razón pura*, el espacio sólo es absoluto en un sentido epistemológico, no en un sentido ontológico (cf. Guyer, 1998, 2004, secc. 5). Nuestra experiencia del mundo es newtoniana, pero el mundo en sí no lo es.

#### CONCLUSIÓN

Hemos examinado las teorías sobre el espacio de tres pensadores, Leibniz, Newton y Kant. Leibniz defiende una teoría relacionista, Newton una teoría absoluta del espacio. Kant, a su vez, trata de integrar ambas posiciones en su idealismo trascendental, asignando los aspectos newtonianos al mundo empírico y los leibnizianos a las cosas en sí. ¿Cuál es el estado de este debate hoy? Antes que nada, hay que decir que el debate sigue con el mismo vigor que en los tiempos de Leibniz, Newton y Kant. La posición idealista de Kant tiene poca popularidad hoy en día, pero su idea de que nuestra subjetividad determine cómo percibimos las cosas juega un papel importante en las ciencias del cerebro y de la percepción. La discusión contemporánea sobre el espacio difiere del debate entre Leibniz y Newton en cuanto a su concepción del espacio. Después de los descubrimientos de Einstein, ya no se puede discutir el espacio como algo que es independiente del tiempo. Así, hoy en día el debate trata del “espacio-tiempo” o del “continuo espacio-temporal”, conceptos que postulan una interdependencia entre espacio y tiempo. Sin embargo, aunque el concepto del espacio ha sido modificado, todavía se discuten vigorosamente cuestiones muy similares a las debatidas entre Leibniz

y Newton. También con respecto al continuo espacio-temporal se puede preguntar: ¿Existe este continuo independientemente de la materia colocada en él? ¿O depende la existencia del continuo de la materia? En el primer caso, nuestra concepción del continuo espacio-temporal sería análoga al espacio absoluto de Newton; se trataría de una concepción sustancialista del continuo espacio-temporal. En el segundo caso, nuestra concepción sería más similar a la que Leibniz defendió acerca del espacio; se trataría de una concepción relacionista. La posición ortodoxa contemporánea, sobre todo entre los físicos, parece ser que la concepción correcta del continuo espacio-temporal es sustancialista. Sin embargo, como nota Oliver Pooley en un artículo reciente sobre el tema, “cuando una posición finalmente empieza a ser descrita como ortodoxa eso, normalmente, es una señal segura de que el consenso se ha empezado a fracturar” (Pooley, 2001: 1). El presente texto es una invitación a participar en el debate.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Agradezco a mis colegas Nicole Ooms y Pedro Stepanenko haber leído el manuscrito del presente capítulo y por haber hecho muchos comentarios que me fueron útiles. También agradezco a un árbitro anónimo por sus comentarios reveladores. Lamento no haber podido adecuar el texto mejor a sus recomendaciones.

BIBLIOGRAFÍA

BERTOLONI MELI, Domenico

1993 *Equivalence and Priority: Newton versus Leibniz*, Oxford, Oxford University Press.

Die Herrenhäuser Gärten – Eine Chronologie

2011 Hannover: Leibniz Universität Hannover. Consultado el 24 de enero de 2011 en [http://www.uni-hannover.de/imperia/md/content/webredaktion/universitaet/publikationen/leibnizbroschuere/herr-enhaeuser\\_gaerten.pdf](http://www.uni-hannover.de/imperia/md/content/webredaktion/universitaet/publikationen/leibnizbroschuere/herr-enhaeuser_gaerten.pdf)

GUYER, Paul

1998 “Kant, Immanuel”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London, Routledge. Consultado el 27 de agosto de 2009, en <http://www.rep.routledge.com/article/DB047SECT5>.

HOEFER, Carl

2000 “Kant’s Hands and Earman’s Pions: Chirality Arguments for Substantival Space”, 14 (3): 237-56, *International Studies in the Philosophy of Science*.

JANIAK, Andrew

2006 “Newton’s Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Stanford, Stanford University. Consultado el 28 de agosto de 2009 en <http://plato.stanford.edu/entries/newton-philosophy/>.

KANT, Immanuel

2009 [1768] “Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume”, Immanuel Kant, *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants. Akademie Ausgabe*, Vol. II: Vorkritische Schriften 1757-1777 [=AA II], pp. 375-382, Bonn: Korpora.org, Consultado el 9 de enero de 2011, en <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa02/>.

## KANT, Immanuel

- 2009 [1755] "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt", Immanuel Kant, *Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants. Akademie Ausgabe*, Vol. I: Vorkritische Schriften 1747-1756 [=AA I], pp. 215-368, Bonn: Korpora.org, consultado el 9 de enero de 2011, en <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa01/>.
- 2006 *Crítica de la razón pura*, Edición y traducción de Pedro Ribas, México, Taurus.
- 1999 *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Edición y traducción de Mario Caimi, Madrid, Istmo.
- 1993 *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Traducción de Samuel Nemirovsky, México, UNAM, IIF.

## LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm y Samuel CLARKE

- 1980 *La polémica Leibniz-Clarke*, Edición y traducción de Eloy Rada, Madrid, Taurus.

## MACH, Ernst

- 1902 *The Science of Mechanics: a Critical and Historical Account of its Development*, Traducción de Thomas McCormack, Chicago, Open Court. También en Internet Archive, consultado el 9 de enero de 2011 en <http://www.archive.org/details/sciencemechanic00machgoog>.

## NEWTON, Isaac

- 2011 "Newton's Religious Writings", *The Newton Project*, East Sussex: The University of Sussex. Consultado el 24 de enero de 2011 en <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/prism.php?id=44>
- 2004 *Newton: Philosophical Writings*, Andrew Janiak (ed.). Cambridge, Cambridge University Press.
- 1999 *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Traducción de I.B. Cohen y A. Whitman, Berkeley, University of California Press.

NEWTON, Isaac

- 1977 *Óptica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, Traducción de C. Solís, Madrid, Alfaguara.
- 1733 *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St John*, London, Benjamin Smith Edition.
- 1728 *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, John Conduitt (ed.), London, J. Tonson.

POOLEY, Oliver

- 2003 “Handedness, Parity Violation, and the Reality of Space”, *Symmetries in Physics: Philosophical Reflections*, pp. 250-80, K. Brading y E. Castellani (eds.), Cambridge, Cambridge University Press. Consultado el 9 de enero de 2011 en <http://philsci-archive.pitt.edu/713/>.
- 2001 “Relationism Rehabilitated? II: Relativity”, *PhilSci Archive*, Pittsburgh: University of Pittsburgh. Consultado el 9 de enero de 2011 en <http://philsci-archive.pitt.edu/221/>.

RADA, Eloy

- 1980 “Introducción”, *La polémica Leibniz-Clarke*, pp. 7-41, G.W. Leibniz y S. Clarke, Edición y traducción de Eloy Rada, Madrid, Taurus.

WOLFF, Christian von

- 2008 *Gesammelte Werke*, secc. 3, vol. 113, Merkwürdige Schrifften, welche zwischen dem Herrn Baron von Leibnitz und dem Herrn D. Clarcke über besondere Materien der natürlichen Religion in frantzös. und englischer Sprache gewechselt / Gottfried Wilhelm Leibniz ; Samuel Clarke. Und mit einer Vorrede Christian Wolffens. Nebst einer Antwort Ludwig Philipp Thümmigs auf die fünffte englische Schrift. Wegen ihrer Wichtigkeit in teutscher Sprache heraus gegeben worden von Heinrich Köhlern, reimpression de la edición en Jena (editorial Meyer, 1720), Hildesheim, Olms.

# El espacio y las representaciones lingüísticas

ROSARIO GÓMEZ

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo esboza la relación entre los espacios —imaginados, percibidos y construidos— y la lingüística. En primer lugar, trata de manera esquemática sobre la interacción metafórica del espacio y cómo éste influye el lenguaje que se emplea en conceptos abstractos como el *tiempo*. En segundo lugar, se hace un bosquejo de la interacción de los espacios sociales creados por el sexo, la edad y la clase social de los hablantes, y el comportamiento lingüístico de los mismos. Aunque las fuentes teóricas provienen de diversas disciplinas como la lingüística cognitiva y la sociolingüística, la experiencia humana del espacio trasciende los ámbitos físicos, abstractos y sociales.

## CONCEPTOS LINGÜÍSTICOS BASADOS EN EL ESPACIO Y SU USO METAFÓRICO EN EL TIEMPO

En esta sección se presentan algunos postulados que sostienen que hay una dependencia de la lengua que se usa para hablar del tiempo sobre la lengua que usamos para referirnos a los conceptos del espacio y otras que postulan que se trata de una similitud en el uso de las metáforas para describir los dos ámbitos, así ofreciendo alternativas a dicha dependencia.

En general se cree que la lengua que se emplea en el ámbito del espacio constituye la base para expresar, mediante ya sean metáforas o vocablos, los conceptos relacionados al tiempo. Esta aserción

nos parece intuitivamente natural. Es decir, las representaciones lingüísticas del espacio y del tiempo parecen ser muchas veces idénticas. De hecho, hay muchas metáforas que expresan los fenómenos temporales con términos del espacio lo que se debe a una interdependencia semántica y conceptual muy cercana. En ocasiones, el uso de los términos no metafóricos del espacio y del tiempo refleja la relación entre los dos campos de manera sistemática y reflejan la manera en que percibimos el mundo.

La dependencia conceptual entre el espacio y el tiempo se ha postulado en una hipótesis difundida que explica que los términos que se emplean para hablar del tiempo están relacionados estrechamente en la etimología de las locuciones del espacio (Haspelmath citado en Tenbrink 2007: 2).

Estas afirmaciones se apoyan primordialmente en investigaciones de la morfosintaxis y la semántica realizadas en varias lenguas, y hay también evidencia proveniente del análisis de la conversación siguiendo algunos delineamientos de las ciencias cognitivas. El hecho de que el ámbito espacial es concreto y se lo puede percibir por los sentidos de manera determinada es una de las razones por la que se cree que las expresiones temporales dependen de las espaciales, y por tanto el ámbito espacial desempeña una función conceptual fundamental. En contraste, el ámbito del tiempo es abstracto e impreciso y por ende más difícil de percibir y manipular. Esto se refleja en la noción de que los entes asociados con el espacio son objetos concretos y los entes que se asocian con el tiempo son sucesos abstractos.

Puesto que los entes concretos son más capaces de ser manipulados que los abstractos, se dice que la experiencia obtenida en situaciones del mundo concreto nos ayuda a desenvolvemos y relacionarnos con las experiencias abstractas. De esta manera los sucesos se tratan en algunos casos de manera análoga a los objetos, así, el ámbito subyacente del tiempo se entiende mediante la experiencia obtenida del ámbito más accesible que es el espacio. Sin embargo, si el tiempo se entiende en base a los conceptos del espacio, esto no significa forzosamente que los patrones empleados en las expresiones lingüísticas sean iguales en ambos

campos. Los términos relacionados con el espacio se utilizan en —o para referirse a— lugares o cosas concretas, pero los términos temporales se aplican a la representación de sucesos abstractos. Según Tenbrink (2007), la capacidad de transferencia debería ser limitada en cuanto a la aplicación, ya que los sucesos son ontológicamente diferentes de los objetos, lo que quiere decir que las condiciones que restringen su uso podrían ser distintas de alguna manera sistemática, aunque se logre identificar elementos paralelos.

La noción de que el discernimiento del espacio se proyecta hacia el del tiempo también se apoya en elementos básicos que explican que en realidad no es el tiempo en sí, sino sus representaciones y nuestra percepción las que dependen del espacio; es decir, el espacio proporciona la base cognitiva para medir e interpretar los elementos del tiempo dando además las siguientes generalizaciones:

- El tiempo se concibe en términos de sucesos (que ocurren en el espacio)
- El pasado se concibe detrás de nosotros, mientras que el futuro está delante de nosotros

Incluso las investigaciones de Piaget y Friedman muestran la dificultad de separar estos dos conceptos y los tratan como algo psicológicamente natural. De esta intrínseca relación entre el espacio y el tiempo emerge el punto de vista que advierte que la relación entre los conceptos temporales y espaciales es más bien metafórica. Según Clark (1973), por ejemplo, las preposiciones se derivan metafóricamente en la lengua del espacio porque muchas de las preposiciones relacionales del tiempo, por ejemplo: *before*, *after*, *ahead*, *behind*, en el inglés se derivan históricamente de *front* y *back*. Cabe observar además, que el adverbio temporal *despacio* del español está formado de la preposición *de* y la palabra *espacio*, o sea creando espacio en el tiempo.

Haspelmath (en Tenbrink 2007: 14) recogió datos de varios idiomas para substanciar la hipótesis de que las nociones lingüísti-

cas están conceptualizadas en nociones del espacio, identificando similitudes superficiales entre los dos ámbitos para determinar, en lo que se pueda, si uno de los ámbitos se dio previo al otro; es decir si los términos temporales se derivan en la historia de la lengua de los términos del espacio. Además trató de identificar patrones y regularidades en las lenguas que señalen que existe una dependencia conceptual del fenómeno del tiempo sobre el espacio. Lo que él determinó es que hay una dependencia del tiempo sobre el espacio, pero no viceversa.

A pesar del alto número de lenguas estudiadas, algunos especialistas (Tenbrink, 2007) sostienen que lo que más bien se encuentra son similitudes y no dependencias<sup>1</sup>. Sin embargo, la teoría de Haspelmath refuerza nuestra intuición de que el espacio tiene precedencia al tiempo ya que el primero es más concreto y constituye una fuente idónea de referencia para los conceptos abstractos.

Es posible que en la mente humana, la parte frontal del cuerpo sea un elemento idóneo para esquematizar las relaciones temporales mediante expresiones lingüísticas similares. En su descripción de las metáforas espaciales que son capaces de explicar todo concepto de tiempo, Clark presenta dos nociones opuestas, pero compatibles:

- primero, la metáfora del tiempo que se mueve y se lo percibe moviéndose o pasando por nosotros desde el futuro hacia el pasado.
- y segundo, la del *ego* que se mueve, en la que nosotros, los humanos nos percibimos pasando a través del tiempo desde el pasado hacia el futuro.

Términos como *antes* y *después* (inglés *before* y *after*) se derivan de la metáfora del tiempo que pasa. Así en la frase *antes del mediodía* la parte frontal de *mediodía* se dirige hacia el pasado, y la parte trasera es la que sigue en dirección hacia el futuro. Mientras que

<sup>1</sup> Más adelante, en la sección titulada “Movimiento y ubicación” se ofrece ejemplos a favor de esta posición postulada por Tenbrink, para quienes no existen suficientes razones para hablar de una dependencia del tiempo sobre el espacio.

en expresiones como *I look forward to tomorrow* en inglés, o con *miras al futuro* en español, es el ego más bien que la parte delantera o trasera del suceso que se toma como punto de referencia.

Aunque este tipo de imágenes son frecuentes en las lenguas, no comprueban la existencia de un concepto subyacente que genere todas las representaciones en un ámbito dado. Es decir, que no abarcan el concepto meta completamente.

Radden (1997) explora los conceptos tales como el que plantea que el tiempo *es* espacio. Según su investigación, la conceptualización del tiempo como espacio se presenta mediante expresiones diversas, no sólo dentro de una lengua dada, sino también entre una variedad de lenguas. Así es que además de las metáforas del tiempo que pasa por el espacio, y del ego que pasa por el tiempo, hay un concepto generalizado del tiempo mismo que se mueve —pero no del futuro hacia el presente como en la metáfora en la que el tiempo se mueve, sino desde el pasado hacia el futuro—. Esta aserción se especifica por ejemplo con la interpretación de la frase *de febrero a enero*, en la que concebimos una duración de tiempo de 12 meses (en la que se va hacia adelante) en lugar de sólo un mes (en la que se va hacia atrás).

Radden agrega que hay muchas metáforas a través de las cuales se pueden expresar los conceptos temporales: como un eje vertical como en la cultura china; el tiempo como objeto lo que se ve en *momento difícil* en español, *a hard time* en inglés; o el tiempo personificado como en *el tiempo lo dirá* en español, *time will tell* en inglés. De este modo, en lugar de ser una transferencia consistente de un ámbito espacial particular, o del ámbito espacial hacia el ámbito del tiempo, como lo explica Clark, los conceptos del tiempo y del espacio experimentan procesos metafóricos complejos similares a otros conceptos en otros tipos de metáforas.

Otras propuestas (Tyler y Evans, 2003) explican que aunque no cabe duda que todos los otros sentidos se derivan de un sentido primordial del espacio, la relación no es metafórica, sino más bien relacionada a la experiencia. En su opinión, la experiencia en el mundo real de sucesos y escenas cotidianas impulsa la integración éstos en la lengua. Así, al ser conscientes del eje vertical

de *arriba* extrapolamos el sentido de *más* (como en el inglés *up* → *more*) ya que es una experiencia ordinaria en el espacio donde cantidades grandes alcanzan un nivel más alto (por ejemplo el líquido en un vaso). Así con refuerzos y extrapolaciones pragmáticas las palabras ya no necesitan del concepto original. Las expresiones *los precios van para arriba*, *los precios suben*, ya no poseen un sentido de espacio vertical de dirección, sino más bien de cantidad.

En los párrafos anteriores se dio un breve resumen de las teorías en las que se muestra que el espacio y el tiempo tienen una estrecha relación. En los que siguen, se presentan con más detalle algunos elementos compartidos por el tiempo y el espacio, seguido de algunas diferencias entre sí. Los elementos que tienen en común el tiempo y el espacio son la 1) la abstracción, 2) las alternativas de representación, 3) la deixis, 4) la proximidad, 5) dimensionalidad, y 6) el movimiento y la ubicación.<sup>2</sup>

## La abstracción

Tanto el tiempo como el espacio pueden considerarse ya como ámbitos abstractos en sí, independientes de los sucesos y objetos con los que están relacionados, o como si estuvieran *constituidos* por objetos y sucesos. Sin embargo, hay algunas diferencias importantes entre las entidades en los dos ámbitos en cuanto a la abstracción. Los objetos son materiales, concretos y tienden a poseer formas claras y coherentes. Los sucesos, al contrario, son entidades abstractas, y si son percibidas y representadas como coherentes, es difícil determinar los criterios objetivos de dicha coherencia. Miller y Johnson-Laird (1976: 90) afirman que la conceptualización de los cambios en los sucesos depende no solamente de la percepción, sino también del modo en que el observador de dichos cambios perciba el mundo a su alrededor. Esto tiene implicaciones en el lenguaje, primero porque nuestra percepción de los cambios o pausas de cambios en los sucesos es muy subjetiva, y segundo porque

<sup>2</sup> Estos elementos refutan el concepto de dependencia, a favor de una similitud entre el tiempo y el espacio.

nuestro modo de representarlos verbalmente es aún más subjetivo que cuando hablamos de los objetos. De hecho, cuando observamos los cambios en nuestro entorno y los denominamos *sucesos*, a veces es porque ponemos en juego algunas nociones de causalidad, aunque en realidad no tienen coherencia causal alguna.

### Las alternativas de representación

Toda entidad tiene diferentes tipos de propiedades que pueden ser caracterizadas de diversas maneras. Por ejemplo, dependiendo del contenido, la relevancia, informatividad, y otros factores, *El señor González* podría representarse como *José, mi tío, tu hermano, su profesor, el famoso jugador de tenis*, etc. Aunque esto puede ser una cuestión de elección lingüística, es posible que sea mucho más que eso: por ejemplo, una reflexión de los procesos subyacentes influidos por aspectos perceptuales, por la atención que se le quiera dar o por su grado de notabilidad (inglés *saliency*) en un contexto dado.

En las representaciones no lingüísticas, los mismos procesos se notan en la elección de lo que se va a representar y cómo se va a representarlo. Tomemos, por ejemplo los planos de las ciudades que señalan las calles y estaciones de buses, pero que no señalan las casas, los árboles, etc. Aquí se ha elegido representar sólo lo que cumple con el propósito del mapa cuyo objetivo principal es de informar acerca de las propiedades más notables de la ciudad y la relación espacial entre sí, pero no indicar las minucias.

De igual manera, las descripciones lingüísticas pueden señalar solamente las propiedades de un ente dado o tales relaciones entre varios entes que son importantes en un contexto específico. Por esto, en su ubicación en el espacio, una cosa puede ser descrita como localizada *en el suelo, cerca de la iglesia, a la izquierda de otro objeto*, o simplemente *aquí* dependiendo de las necesidades, aunque todas dichas descripciones sean verdaderas.

Teóricamente no hay límites para las clases de relaciones temporales que se pueden expresar. Por ejemplo no hay una ley que nos

impida decir *La segunda guerra mundial empezó después de que los trabajadores completaron su proyecto*. Lo que importa es identificar las razones por las cuales elegimos tal expresión en nuestra conversación. Es decir, qué tipos de objetos y sucesos son relacionados en nuestra mente, qué es lo nos lleva a preferir ciertos tipos de palabras por encima de otras, y qué influye sobre las reglas lingüísticas donde se enfoca en una entidad mientras que otra sirve de fondo.

### La deixis

Al hablar de las relaciones entre entidades es posible y aun común emplear el contexto actual del hablante como punto de referencia, este fenómeno se denomina deixis. Tanto las relaciones temporales como las espaciales pueden expresarse lingüísticamente cuando éstas dependen implícita o explícitamente en la posición y situación actuales (*aquí, este lugar*) del hablante, o en el momento de hablar, al emplear expresiones (*ahora, hoy, ayer*). Pero la deixis en el ámbito espacial se puede también expresar sin usar el lenguaje, mediante gestos. Es difícil imaginarse cómo podría expresarse expresiones temporales mediante los gestos o señas para referirse al pasado, presente o futuro, en especial los demás tiempos compuestos como el presente perfecto o aun los modos subjuntivos. Al contrario, las locuciones no deícticas son independientes de la posición del hablante en el espacio y el tiempo, por ejemplo las fechas: 14 de julio de 2010, o lugares o la dirección de un domicilio específico *Avenida 6 de diciembre, número 74*. Estas entidades se pueden entender sin que haya una relación explícita con el hablante o con el momento o situación en los que la locución se lleva a cabo.

### La proximidad

En ambos ámbitos las entidades se perciben ser mutuamente muy significativas si están cerca la una de la otra. La importancia de la proximidad se puede ver en la interpretación tanto de las expre-

siones de relación temporal como espacial. Con términos deícticos como *aquí*, *allí* para el espacio, y *entonces*, *después de* para el tiempo la cuestión de la proximidad es pertinente de manera análoga en ambos ámbitos.

### La dimensionalidad

Aunque los ámbitos abstractos de espacio y tiempo difieren en cuanto a sus dimensiones, muchos tipos de entes, tanto en el espacio como en el tiempo, pueden ser conceptualizados de esta manera. En el espacio, los objetos y su ubicación se pueden representar en más de una forma. Por ejemplo hay una distinción entre los objetos caracterizados por su superficie y se conciben en dos dimensiones; y otros que se caracterizan por su volumen y se conciben en tres dimensiones. Si a un objeto del tipo superficie como un disco de música se le da un atributo de *grande*, la descripción se aplica solamente a la dimensión horizontal, y no a la vertical, ya que los discos se los conocen como objetos bidimensionales. Por otro lado, *una casa grande* se entiende que es grande en todas sus dimensiones. Pero si se dice que un objeto es uni, bi o tridimensional depende del propósito. Así, si algo como por ejemplo el polvo se dice que está dentro del plato (tridimensional) o en el plato (bidimensional) depende del contexto y las preferencias del hablante.

En el tiempo, los sucesos pueden conceptualizarse ya sean como puntos (unidimensional) o como lapsos (unidimensional extendido). En la oración (1) el suceso de escribir se representa como un punto y, después, como un período (con el uso del gerundio).

(1) El autor escribió un párrafo ayer. Mientras estaba escribiendo, llegó su estudiante.

### Movimiento y ubicación

El concepto de movimiento es significativo tanto para el tiempo como para el espacio ya que ambos están presentes en nuestro

entorno: los objetos están situados en un lugar específico en un momento específico, y la ubicación puede variar en diferentes momentos. Los sucesos se llevan a cabo en lugares específicos y algunos sucesos similares pueden llevarse a cabo en varios lugares a la vez. Sin embargo, al representar la ubicación de objetos o cuándo ocurren los sucesos, en general hay un claro enfoque en uno de los dos, sin especificar el otro, ya sea porque es implícito, o porque sea parte de la información de fondo. Pero con respecto al tiempo, algo de información siempre es proporcionada por el tiempo verbal en toda locución.

En cuanto al movimiento, hay una profunda interconexión entre los dos: uno puede expresarse lingüísticamente mediante el otro. Cuando una persona está en movimiento a través del espacio, hay una reciprocidad entre las designaciones temporales y espaciales. Se puede decir: *la casa está a cinco minutos de aquí*, al referirse a la distancia, y de igual manera decir *empezó a sentirse mal cinco kilómetros atrás o a medio camino* al hablar del tiempo. Como el espacio y el tiempo simultáneamente crean una trayectoria de movimiento, basta en algunos casos expresar sólo uno de estos aspectos con descripciones lingüísticas. El contexto de la conversación proporcionará las razones por qué se ha elegido una locución por encima de las demás. El otro ámbito puede ser inferido con la información disponible. Así, la expresión “*vivo a cinco minutos*” implica que la meta está a una distancia que puede ser alcanzada en cinco minutos. Pero debe notarse que esta esquematización es subespecificada ya que no proporciona información de cómo se traslada, incluso a qué velocidad se realizará dicho traslado para alcanzar la meta. Esta información se deberá inferir del contexto de la conversación si no se la presenta de manera explícita.

En resumen, muchos conceptos se cruzan entre los ámbitos del espacio y el tiempo. Como tienen importancia en ambos y casi con el mismo grado, no hay razón para concluir que haya una relación metafórica subyacente o una dependencia de los conceptos del tiempo en los conceptos del espacio. En lo que sigue, se presenta una descripción de las diferencias conceptuales

como 1) las dimensiones y la direccionalidad, 2) la accesibilidad, la simultaneidad y la sucesión, y 3) las relaciones funcionales y semánticas entre los objetos y sucesos.<sup>3</sup>

### Las dimensiones y la direccionalidad

Una de las diferencias más evidentes entre el espacio y el tiempo es que el espacio se concibe de manera tridimensional, pero el tiempo se concibe como unidimensional o lineal. Aunque los fenómenos de linealidad, secuencialidad y direccionalidad se dan en ambos ámbitos, éstos desempeñan un papel diferente. En el tiempo, la linealidad es importantísima por el hecho de que cualquier suceso (o lapso de tiempo) que no sea simultáneo o yuxtapuesto con otro suceso, tiene que ocurrir sea antes o después del suceso. No hay alternativas. En el espacio, al contrario, existen algunas dimensiones posibles y por lo tanto hay varias opciones de ordenar las cosas u objetos. En el tiempo, una alternativa teórica al concepto lineal sería el concepto de ciclicidad. En este caso, el tiempo se repetiría periódicamente (o irregularmente, según cómo la cultura lo perciba); algunos ejemplos de esta percepción y conceptualización del tiempo serían los días de la semana, la navidad, las pascuas, cumpleaños, aniversarios, etc.

La falta de direccionalidad entra en juego en el tiempo ya que solamente tenemos acceso al tiempo presente, al pasado mediante la memoria y al futuro mediante la imaginación. No es posible dirigirse hacia delante o hacia atrás en el tiempo y se cree comúnmente que el tiempo se destina hacia el futuro y nosotros también dentro de éste, sin poder influir este traslado. Es posible adherirnos a una direccionalidad al seguir nuestros planes para el futuro, por ejemplo cuando organizamos los sucesos en un horario. Frecuentemente, dichos horarios no sólo definen lapsos de tiempo en las que se han de realizar acciones específicas y no relacionadas que se ejecutan independientemente, sino que tam-

<sup>3</sup> Las diferencias conceptuales, entre el tiempo y el espacio, según Tenbrink, refutan el concepto de dependencia.

bién demuestran una orden lógica subyacente. Es decir, algunas acciones necesitan realizarse antes de otras, como precondiciones. Algunas acciones son más importantes que otras y a veces tienen prioridad, y algunas ocurren en cierta orden según una costumbre o tradición. Sin embargo, la direccionalidad en el espacio no es intrínseca y se da solamente cuando hay movimiento o en situaciones que conllevan connotaciones funcionales, por ejemplo con la gente que espera en una cola. Se puede alinear los objetos en una secuencia dada, pero en general los conceptos como *izquierda*, *delante de*, son diferentes de *antes*, *después que*, ya que en las primeras no hay ninguna dirección implícita. Por otro lado, las descripciones verbales de las relaciones espaciales sí son regulares, y por necesidad casi siempre lineales. Así un tipo de secuencialidad se impone en el plano espacial, al representarlos lingüísticamente, mediado por el aspecto temporal al hablar de los lugares de manera comprensible.

La linealidad y direccionalidad son importantes entonces en el conocimiento de las rutas, es decir al saber cómo llegar a un lugar B partiendo de un lugar A. En este caso, el espacio se experimenta de forma lineal y está orientado hacia otro punto y el orden temporal se transfiere al ámbito del espacio cuando se trata de dirigirse y encontrar un sitio. El conocimiento estático de una ruta borra la temporalidad, pero el seguir una ruta con aspectos lineales requiere ambos ámbitos.

Las relaciones espaciales son más flexibles que las del tiempo. Como dice Garnham (1999), el lenguaje no es el mejor medio para codificar la información del espacio. Las relaciones que están presentes simultáneamente en el plano espacial se tienen que presentar de manera secuencial en sus descripciones usando el lenguaje y éstas dependen de la flexibilidad del hablante y de cómo se decida ordenarlas. En el tiempo, las descripciones lingüísticas casi siempre reflejan el orden natural de los sucesos en el eje temporal, lo que facilita la representación, aunque no se tiene que hablar de ellos en el mismo orden.

## Accesibilidad, simultaneidad y sucesión

Es posible trasladarnos libremente en el espacio lo que nos permite una interacción mayor y más variada con el espacio, pero no en el tiempo. Los sucesos simultáneos y los arreglos en el espacio se acceden mediante la percepción visual, de manera sin igual con los otros sentidos pero el espacio se asocia mayormente con la percepción, y el tiempo se asocia con la memoria.

Otro aspecto diferencial del espacio es que sus entidades son manipulables, por ejemplo pueden cambiarse de posición, lo que no acontece con los sucesos en el tiempo. Los sucesos del pasado se conciben como haber sucedido en un orden particular que no se pueden reorganizar. Los sucesos del futuro todavía no han sucedido y no se pueden manipular tampoco. Por ejemplo podemos decir lo siguiente:

- *Mueve el libro a la izquierda (del otro), pero es imposible manipular los sucesos pasados como en los enunciados:*
- *Mueve la Segunda Guerra Mundial y colócala antes de la Primera.*
- *Mueve los sucesos que van a suceder mañana en la noche al mediodía.*

Sólo cuando escribimos en nuestra agenda pueden los sucesos cambiarse entre sí, ya que no cambiamos los sucesos mismos, sino que los asignamos un punto en el tiempo que se puede manipular, no el mundo real, sino en la planificación de los sucesos. Así es posible posponer, o anteponer una reunión.

Las relaciones funcionales y semánticas entre entidades (sucesos y objetos)

Existe una interrelación entre los conceptos de causalidad y de tiempo (Reichenback, 1956, Piaget, 1946) en la que el mundo se observa como una red compleja de causas y efectos, en lugar de una serie de sucesos que ocurren al azar e independientes entre sí (Carston,

2002). Así la causalidad determina el orden de los sucesos. Por ejemplo, si un suceso A ha motivado un suceso B, A debió haber ocurrido antes de B, o al mismo tiempo que B empezó a realizarse. Otra posible relación entre un suceso A y un suceso B es que A es una precondition, si no es una causa para que B se lleve a cabo. Esto también implica que A ocurre antes de B, y que B es una consecuencia de A. Dichas relaciones se expresan frecuentemente en el lenguaje, a veces abiertamente, y a veces mediante la presuposición e implicación. Las entidades en el espacio también están interrelacionadas pero los objetos se experimentan de manera *funcional*. Así el concepto funcional de *contener* no implica una relación espacial solamente, sino también una relación funcional en la que un objeto controla el otro. Por ejemplo, en la frase *la pera en (de) la canasta* implica que la pera bien puede estar ubicada encima de las demás, en lugar de estar dentro de la forma de la canasta, pero está contenida por la misma (Garrod *et al.*, 1999).

En conclusión, a pesar de las similitudes en ambos ámbitos, el tiempo y el espacio muestran varias diferencias conceptuales. El tiempo tiene una sola dimensión orientada, mientras que el espacio tiene tres, el espacio y sus entidades son accesibles perceptualmente, pero el tiempo no lo es. Las entidades en el tiempo se conciben como si fueran relacionadas mediante la causalidad, mientras que las entidades en el espacio son relacionadas de manera funcional. Todas estas diferencias pueden tener un impacto sobre cómo se empleen las expresiones lingüísticas de tiempo y de espacio en el lenguaje.

En la sección anterior se presentó un esquema de cómo el lenguaje representa los conceptos del espacio extrapolándolos a la concepción que tenemos del tiempo, según nuestra experiencia en el entorno en que vivimos. A continuación se presenta algunos conceptos de variación lingüística basada en los conceptos del espacio social, y cómo nuestro comportamiento lingüístico revela los espacios percibidos o por los individuos o la sociedad.

## VARIACIÓN LINGÜÍSTICA EN LOS ESPACIOS SOCIALES

A continuación trataremos de demostrar, partiendo de la teoría sociolingüística, cómo la lengua puede variar y estar condicionada por factores relacionados con los espacios sociales construidos por la comunidad de habla. Algunos elementos, como el sexo y la edad de los hablantes, son naturales y otros, más abstractos, como las clases sociales, resultan más difíciles de definir. La sociolingüística, que se ocupa de estudiar y analizar este aspecto de la variabilidad inherente a las lenguas, advierte que dicha heterogeneidad no es arbitraria ni aleatoria, sino que está sujeta a reglas o condicionamientos que casi siempre tienen que ver con los espacios sociales construidos que separan o unen grupos de individuos.

En este contexto, y a pesar de que la variabilidad se da en la gramática, en la semántica, en la morfología de los diversos dialectos y sociolectos, aquí se presentarán solamente algunos rasgos fonológicos que forman parte de la variable sociolingüística, y que ilustran cómo el habla de los individuos está condicionada por los ámbitos sociales como 1) el sexo, 2) la edad y 3) la clase social. Veamos antes algunas cuestiones generales a este respecto.

## La variable sociolingüística

La lengua es una forma de conducta y como tal es instituida y moldeada por los seres humanos, de manera que adquiere diferenciaciones internas según los elementos que identifican a los subgrupos que forman parte del sistema social. Además, el contexto o el espacio físico donde ocurre la comunicación, las relaciones entre los participantes y tanto sus características adscritas (más o menos permanentes como el grupo etario, el sexo, la etnia, la casta) como las adquiridas (el nivel de instrucción, el nivel socioeconómico, la ocupación, etc.) se reflejan sistemáticamente en diferentes comportamientos lingüísticos. Así la variable sociolingüística puede ser un fonema, una construcción gramatical o un morfema que difiere según el hablante y sus características socia-

les, así como según la situación en la que se realiza. La variable sociolingüística forma la base primordial de análisis que revela las diferencias subyacentes de por qué los hablantes escogen una forma lingüística u otra.

La variación lingüística en los espacios sociales según el sexo de los hablantes

Los estudios de variabilidad según el sexo de los hablantes concluyen de manera general que el modo de hablar de las mujeres es diferente del de los hombres, incluso cuando las demás condiciones son iguales. A veces las diferencias se deben a la frecuencia de ciertos factores, como el uso del diminutivo *vasito*, *agüita*, que parecen darse más en el habla de las mujeres que en la de los hombres. En otras ocasiones, hay diferencias categóricas que pueden ser empleadas por uno o por otro género, tal como se observa en algunas lenguas indígenas de América en las que se halla diferencias morfológicas y fonológicas asociadas con el sexo del hablante. Así, las relaciones de parentesco en chiquito, una lengua indígena de Bolivia, se exhiben de manera diferente en el habla masculina y femenina (Silva Corvalán, 2001):

	Hablante femenina	Hablante masculino
Mi hermano	<i>ichibausi</i>	<i>tsaruki</i>
Mi padre	<i>ishupu</i>	<i>ijai</i>
Mi madre	<i>ipapa</i>	<i>ipaki</i>

También en el japonés hay una divergencia en el uso de los pronombres de tratamiento entre hombres y mujeres. Los hombres se dirigen a su esposa con un pronombre que señala el estatus más alto de él; la mujer, por su parte, se dirige a su marido con formas que revelan la posición de superioridad masculina (Bonvillain, 1993). Así, al subrayar una jerarquía de poder en el habla cotidiana, se refuerza el espacio social de cada uno de los

hablantes de ambos sexos. Pero estos no son casos únicos: distintas lenguas proyectan diferentes actitudes hacia el sexo masculino o femenino en su vocabulario o en la gramática, a menudo privilegiando la posición de los hombres, en menoscabo de las mujeres y lo femenino. Por ejemplo, en español, *zorro* puede significar una persona astuta, mientras que *zorra* significa prostituta, lo mismo sucede con *hombre público* y *mujer pública*. Un ejemplo del inglés que refleja que la forma femenina se relega a un estatus inferior es *governor* (político) y *governess* (institutriz). Estas desigualdades lingüísticas manifiestan la brecha o el espacio que existe entre los estatus sociales de hombres y mujeres; reflejan las discordancias sociales, las cuales permanecen a pesar de que se han hecho propuestas para ir allanando estas diferencias jerárquicas, y que básicamente sugieren la adecuación del lenguaje, específicamente mediante el uso de estructuras y palabras que incluyan a ambos sexos, como por ejemplo *los humanos*, *el profesorado*, *la población*.

Los estudios sociolingüísticos han observado que la comunicación entre hombres y mujeres varía y esta variación constituye un universal cultural. Los sexos están diferenciados en todas las culturas, pero el *papel* que se asigna a cada sexo no es siempre el mismo. En las culturas occidentales, ellas emplean un lenguaje de más prestigio con más frecuencia que ellos, y es un comportamiento más marcado en el estrato social medio bajo. Esta sensibilidad para producir la norma correcta las hace auto corregirse con mayor frecuencia que los hombres en situaciones o ámbitos formales.

Según Valdivieso y Magaña (1988), en una comunidad de habla chilena, las mujeres pronunciaban la /s/, en lugar de aspirarla /h/ al final de las palabras casi un 14% más que los hombres en una actividad donde el habla era el estilo formal dado que la realización de /s/ es prescrita como estándar. Las diferenciaciones lingüísticas según el sexo han mostrado que en general es más aceptado por la sociedad que los hombres empleen un estilo más vulgar o grosero. En cuanto a las mujeres, se aplica un doble estándar, en el que se espera que se comporten de manera más cortés, indecisa y a veces más sumisa, según las reglas impuestas por la sociedad,

así el lenguaje refleja muy atinadamente el espacio que la mujer ocupa en la mente colectiva de la sociedad.

### Variación lingüística en los espacios sociales según la edad de los hablantes

La edad desempeña un papel revelador en cómo se relacionan los individuos y sobre cómo se organiza el sistema social, al tratarse, por ejemplo, de un agente principal en la asignación de autoridad o estatus en los ámbitos de familia o en la sociedad. Por cierto, algunas reglas que se aplican en una interacción lingüística y las características mismas de la lengua son sensibles al factor social edad ya que el proceder lingüístico y paralingüístico —como los gestos y el tono de voz de los hablantes— difieren según la suya y la de sus interlocutores, así, surgen distintos indicadores típicos de algunos grupos etarios. El grupo de edad que tiende a diferenciarse más lingüísticamente es el de los adolescentes, con un vocabulario, expresiones y jerga propios de su lugar y de su tiempo, que desempeñan una función esencial en la integración de los miembros de su propio colectivo, o en el distanciamiento de los demás grupos.

En algunos casos estas divergencias lingüísticas entre grupos no se deben a la edad, sino a factores relacionados con ella. Uno de ellos es la percepción que los hablantes tienen de las ventajas sociales que pueden alcanzar al usar un lenguaje considerado como *positivo* por la comunidad. De ahí que los grupos de edades intermedias, de los veinticinco a los cincuenta y cinco más o menos, que constituyen el rango de población más inmerso en el mundo laboral y profesional y que buscan ascender la escala social, sean los que más se autocorrijen y procuran emplear el estilo estándar. Un ejemplo es la realización de la /r/ en el español, la cual puede efectuarse de diversas maneras cuando ocurre al final de sílaba o de palabra: puede ser rehilada como en el español andino del Ecuador, Bolivia, entre otros países, o pronunciada como un /l/ como en ciertos dialectos del Caribe, o puede ser espirada, elidida, o vibrante, como es el uso estándar aceptada en todos los dia-

lectos del español. En un estudio del español andino del Ecuador se encontró una fuerte relación con la pronunciación vibrante de la /r/ y la edad de los hablantes. Los individuos entre los veinte y treinta y cinco años, especialmente las mujeres, empleaban casi categóricamente la variable vibrante, y en contraste, la forma rehilada se encontraba en el habla de los mayores de cincuenta y cinco años con mucha más frecuencia (Gómez, 2003). En muchos casos, entra en juego una combinación de factores que interactúan en la realización de ciertas pronunciaciones. Además del sexo y la edad del hablante también influye la clase social a la que el hablante pertenece o aspira pertenecer.

#### Variación lingüística según el estrato social de los hablantes

En las investigaciones lingüísticas de comunidades urbanas el resultado más significativo del comportamiento lingüístico emerge en cuanto se atiende a la estratificación de la población según los estratos sociales. El hecho de pertenecer a un grupo social u otro tiene repercusiones sobre la manera de hablar, así como sobre las propias consecuencias. En casi todas las culturas, los espacios sociales están jerarquizados y reflejan las desigualdades entre los colectivos, las cuales a menudo se deben al nivel de escolaridad, la ocupación, los ingresos, el barrio y el tipo de residencia de los hablantes. Así, se pueden ordenar jerárquicamente los grupos de estratos sociales según las diferencias en el uso o la frecuencia de uso de ciertos rasgos fonológicos, morfológicos, sintácticos y léxicos. Por ejemplo un estudio del inglés de Nueva York (Labov, 1972a) muestra que la realización de /th/ que en el inglés estándar es interdental a veces aparece como /t/ en palabras como *thing*, *thought*. Los análisis sacaron a la luz que la población estaba estratificada en cinco capas sociales (baja, obrera, media baja, media alta) cuya mayor diferencia en la pronunciación de /th/ ocurre entre la clase obrera y la clase media baja. En el español andino la variable lingüística que está más estratificada según la clase social es la realización de la /r/, mientras más baja la clase, más alta es

la frecuencia del rehilamiento, de modo que *carro* se realiza como *cazho* en la clase obrera, con menos de cuatro años de instrucción escolar (Gómez, 2003).

La estratificación lingüística condicionada por la clase difiere de aquellas impulsadas por el sexo y la edad del hablante. Los individuos de diversos grupos pueden estar en contacto y relacionarse entre sí como en una familia, aunque su lenguaje sí demostrará ser sensible a estos factores. Las diferencias lingüísticas asociadas con las diferencias de clase social, por otro lado, se manifiestan como consecuencia de la existencia de barreras y distanciamiento sociales, al igual que la diferenciación diatópica a consecuencia de las barreras geográficas. Los límites naturales —como ríos, montañas, etc.— son imparciales, pero la distancia social y la clase social son conceptos poco objetivos.

Ahora bien, en la mayoría de los países, las clases no están formalmente organizadas como en el sistema de castas de la India, en el que el espacio social se hereda y las relaciones entre individuos están estrictamente limitadas entre miembros de otras castas. Los individuos tienden a movilizarse de un estrato a otro, siempre procurando ascender en la jerarquía social. Esta movilidad crea comunidades heterogéneas en su manera de hablar, y frecuentemente el concepto de prestigio social entra en juego. Es decir, el prestigio concedido a las clases sociales más altas por su estilo de vida, la ocupación, la etnia, ascendencia familiar, etc., se transfiere también a su manera de hablar (Serrano, 1996a). Así emerge un dialecto social de prestigio, reverenciado y admirado que muchas veces es el dialecto estándar empleado en la escuela, la prensa y tiende a ser espacialmente homogéneo.

La frecuencia de algunos aspectos se da en menor o mayor grado en las diferentes clases sociales. En el español se han observado ejemplos como la aspiración o la elisión de la /s/ implosiva como en *canasta*, la elisión de /d/ intervocálica como en [parao] *parado*, el uso de *leísmo* inanimado (uso de *le* para cosas) y el *laísmo* (uso generalizado del objeto directo *la*) en el centro de España. Generalmente, el lenguaje considerado incorrecto coincide con los estratos sociales más bajos como ocurre con la confusión de

/r/ y /l/ en el español de Chile, la semivocalización de /r/ o /l/ como en [caine] por *carne* en el Caribe, la aspiración de /s/ en posición inicial de sílaba en el Salvador como en [la heñora] por *la señora*. La correlación entre el modo de hablar y los grupos socioeconómicos puede cambiar tanto en el tiempo como a través del espacio. Es decir, un rasgo lingüístico puede considerarse prestigioso en una región, será neutro en otra y resultará estigmatizado en otro lugar.

#### CONCLUSIÓN

La interacción entre el espacio y la lengua resulta un tema demasiado amplio como para abarcarlo de manera integral y completa en un breve trabajo de esta naturaleza; sin embargo, hemos podido presentar un bosquejo de cómo esta interacción ocurre en dos ámbitos distintos, a partir de dos propuestas teóricas diferentes —la lingüística cognitiva y la sociolingüística— que demuestran la tendencia del espacio de ser representado en la lengua. En la primera parte de este trabajo se señaló cómo las representaciones lingüísticas de un aspecto cognitivo —como el tiempo— pueden ser influidas o estar basadas en el lenguaje que empleamos para referirnos al espacio (ya sea por analogía, y por procesos metafóricos), a la vez que se hizo referencia a la discusión sobre cuál de los dos ámbitos (el tiempo y el espacio) surgió primero.

En la segunda parte, hicimos referencia a los espacios creados o percibidos por la sociedad según el género, la edad y la clase social a la que pertenecen los individuos. En estos tres ámbitos sociales, el lenguaje juega un papel importante que revela, mediante una variedad de realizaciones, las brechas, jerarquías y desigualdades sociales. Esta variación se hace aparente una vez que se analizan las variables lingüísticas las que pueden ser fonológicas, sintácticas, morfológicas o semánticas.

BIBLIOGRAFÍA

BONVILLAIN, Nancy

1993 *Language, Culture and Communication*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

CARSTON, Robin

2002 *Thoughts and Utterances: the Pragmatics of Explicit Communication*, Oxford, Blackwell Publishers.

CLARK, Herbert H.

1973 "Space, Time, Semantics, and the Child", *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, pp. 27-63, Timothy E. Moore (ed.), New York, Academic Press.

EVANS, Vyvyan

2004 *The Structure of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition*, Amsterdam, John Benjamin Publishing Company.

FREKSA, Christian

1997 "Spatial and Temporal Structures in Cognitive Processes", *Foundations in Computer Science*, pp. 379-387, Christian Freksa, Matthias Jantzen, Rüdiger Valk (eds.), Berlin, Springer.

FRIEDMAN, William J.

1997 *About Time*, Cambridge, MIT Press.

GARNHAM, Alan

1999 "What's in a Mental Model?", *Mental Models in Discourse Processing and Reasoning*, pp. 41-56, Gert Rickheit and Christopher Habel (eds.), New York, Elsevier.

GARROD, Simon, Gillian FERRIER and Siobhan CAMPBELL

1999 "In and on: investigating the functional geometry of spatial prepositions", *Cognition* 72: 167-189.

GOMEZ, Rosario

2003 *Sociolinguistic Correlations in the Spanish Spoken in the Andean Region of Ecuador in the Speech of the Younger Generation*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto.

HASPELMATH, Martin

1997 *From Space to Time. Temporal Adverbials in the World 's Languages*, Munich, Lincom.

LABOV, William

1972a *Sociolinguistic Patterns (Conduct and Communication)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press

MILLER, George A. and P. N. JOHNSON-LAIRD

1976 *Language and Perception*, Cambridge, University Press.

PIAGET, Jean

1946 *Le développement de la notion de temps chez l 'enfant*, Paris, P.U.F.

RADDEN, Günter

1997 "Time is Space", *Human Contact Through Language and Linguistics*, pp. 147-166, Birgit Smieja und Meike Tasch (eds.), Frankfurt/Main, Peter Lang.

SERRANO, María José

1996 *Cambio sintáctico y prestigio lingüístico*, Madrid, Iberoamericana.

SILVA CORVALÁN, Carmen

2001 *Sociolingüística y pragmática del español*, Washington, Georgetown University Press.

TENBRINK, Thora

2007 *Space, Time, and the Use of Language. An Investigation of Relationships*, Berlin, Mouton de Gruyter.

TYLER, Andrea y Vyvyan EVANS

2003 *The Semantics of English Prepositions: Spatial Sciences, Embodied Meaning, and Cognition*, Cambridge, University Press.

VALDIVIESO, Humberto y Margarita MAGAÑA

1988 "Variación lingüística: La /s/ implosiva en Concepción", *R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, núm. 26: 91-103.



## El espacio en la historia

ARTURO TARACENA ARRIOLA

ROSA TORRAS CONANGLA

### ESPACIO E HISTORIA

A principios de la década de 1970, el intelectual francés Henri Lefebvre señalaba que el *espacio* debía ser entendido como una construcción social, es decir, como producto de la interacción entre los modos de producción, las relaciones sociales, las dinámicas políticas y las edificaciones simbólicas o culturales, lo cual permitiría ver a lo largo de los años la lógica de las relaciones de poder y de dominación (Lefebvre, 1974). Sobre el mismo tema, al referirse al quehacer del historiador, su compatriota Marc Bloch había señalado al espacio como uno de los principales testimonios del proceder humano.

En su célebre *Introducción a la Historia*, Bloch hace referencia al pasado de la ciudad de Brujas —en la costa flamenca del Zwin— que se comunicaba al mar por medio de un trecho de río, en cuya desembocadura se encontraba el puerto por donde se embarcaban y desembarcaban las mercancías que hacían de esta bella urbe una próspera ciudad mercantil. Poco a poco, el golfo se fue azolvando al punto de obligar a los habitantes a desplazar cada vez más sus antepuertos, hasta que los muelles quedaron paralizados, provocando la decadencia de Brujas. ¿A qué se debió este fenómeno? La respuesta más fácil sería decir que a causas geológicas, producidas por las corrientes marinas. Sin embargo, una reconstrucción histórica de la vida de la ciudad muestra que su origen más bien estuvo ligado a la construcción de diques para ganar terreno al mar, y a la desviación del agua por medio de canales con

el propósito de irrigar campos y mover molinos, es decir, a actos humanos, nacidos de necesidades colectivas y que sólo fueron posibles merced a una estructura social determinada (Bloch, 1952). En pocas palabras, como lo había señalado el geógrafo alemán Friedrich Ratzel con anterioridad, “en el espacio leemos el tiempo” (en Schlögel, 2007: 14).

Por su parte, Karl Schlögel nos recuerda que los acontecimientos o sucesos históricos tienen lugar en *algún* sitio. En este caso hablamos del “lugar de los hechos”: campos, ríos, montañas, bahías, mares, ciudades, capitales, estados, países, etc. (Schlögel, 2007: 14). Sin embargo, si la historia tiene *escenarios* en el sentido de “lugares”, también los tiene en el sentido de *procesos sociales*, como explica Lefebvre.

#### EL OLVIDO DEL ESPACIO

Al escribir la Historia, habitualmente se sigue un orden cronológico, olvidando a menudo el de la dimensión espacial. Por eso hay tantos libros históricos que no contienen mapas o en los cuales, simplemente, el *espacio* parece no ser una variable a analizar. El espacio es tan obvio, que a menudo lo olvidamos.

Reinhardt Koselleck advierte que, en gran medida, esa primacía del *tiempo* sobre el *espacio* se debe a la hegemonía teórica del primero: la línea recta o en espiral del tiempo que tanto ha angustiado a la Humanidad. Una paradoja, porque la historia humana lucha por dominar tanto el tiempo como el espacio. En el caso del segundo, el hombre ha peleado por apropiárselo y, en cierta medida lo ha logrado, pero con el espacio el asunto es mucho más complejo, porque siempre parece que se nos escapa. Es un bien que no se puede atesorar y por tanto, invaluable. De ahí aquella frase de que “el tiempo es oro” (Koselleck, 2001).

Pero, ¿por qué relegamos el espacio? En buena medida, porque somos herederos del *historicismo* propio al siglo XIX, que consideraba que toda la realidad humana es producto del devenir histórico y, por tanto, los cambios son producto de la acción

del tiempo, cuando en la realidad en ellos interviene también la dimensión espacial: hay, pues, una complejidad espacio-temporal en las acciones humanas y los efectos que éstas producen. Por otra parte, poner el lente en el espacio, nos obliga a distinguir la pluralidad de tiempos: el tiempo local, el tiempo estatal, el regional y el global.

ESPACIOS PRODUCIDOS, PERCIBIDOS, REPRESENTADOS, VIVIDOS Y SOCIALES

Ha sido la geografía histórica la que ha señalado que existen diversos tipos de *espacio*: espacios producidos, percibidos, representados, vividos y sociales. Veamos en qué consisten. En primer término, el *espacio producido* correspondería a los territorios delimitados (localidades, regiones, estados, etc.), a las vías de comunicación construidas (terrestres, fluviales, marítimas, etc.), a los paisajes creados o mantenidos (campos, bosques, sabanas, parques, etc.), a las edificaciones (casas, palacios, rascacielos, etc.). En general, implica la designación de realidades espaciales concretas y tangibles construidas por la humanidad en la naturaleza.

Por su parte, los *espacios percibidos* y *representados* son espacios imaginados, conceptualizados. Espacios simbólicos, como el caso de los territorios ancestrales y mitológicos (cruce de caminos, laberintos, infiernos, cielos, etc.) y de las naciones, entendidas como “comunidades imaginadas” por grupos humanos que se identifican con ellas sin necesariamente conocer a todos sus integrantes (Anderson, 1993).

En cuanto a los *espacios vividos* son aquellos que cada individuo o grupo social utilizan en sus prácticas espaciales cotidianas. Es decir, espacios de uso diario (cocinas, salas, dormitorios, baños, aulas, etc.).

Finalmente, tenemos los *espacios sociales* o sea, el conjunto de ellos donde se dan relaciones sociales especializadas, como sería el caso de las iglesias, las escuelas, los cementerios, las fábricas,

etc. En sí conllevan prácticas de organización y, por tanto, de poder.

#### LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO HISTÓRICO

Los historiadores y los científicos sociales en general podemos analizar el espacio a través de representaciones que nos llegan como fuentes tradicionales:

a) La *palabra*. Lo demuestran los viajeros, los funcionarios civiles y eclesiásticos, los cronistas, etc. En sus textos hay percepciones y representaciones del *espacio*, que pueden tener la forma de descripción o de narración. La primera más tangible y la segunda más imaginada, literaria. Por ello, cuando usamos fuentes escritas no sólo debemos de reflexionar sobre los hechos a partir de la temporalidad y de los actores, sino también desde la espacialidad que éstos evidencian. Lo mismo sucede con los testimonios orales y los viejos toponímicos (nombres propios de los lugares como lo son México, Anáhuac, Yucatán, Uxmal, Dzibilchaltún, etc.).

b) Los *mapas* o *cartas*, es decir los diseños a mano o por medio de instrumentos de un espacio concreto. Como señala Gaddis (2002: 55-58), los mapas también contienen un tiempo: el tiempo en que fueron concebidos. No deben de ser, por tanto, tan sólo recursos auxiliares para un historiador, sino proyecciones de hechos. Es decir, los mapas son instrumentos de poder o réplicas del mismo, al igual que los textos históricos. Tienen un autor individual o colectivo y están ligados a un lugar y un tiempo y, por ende, se hallan conectados con un determinado contexto histórico y cultural.

#### CARTOGRAFÍA E HISTORIA

¿Qué es la cartografía para la historia? La confección de mapas es una práctica tan antigua como la humanidad, que implica una abstracción del espacio y una representación temporal. En pocas palabras, un mapa reduce lo complejo a un marco de referencia

finito, con códigos comprensibles y comparables. Como recuerda Gaddis (2002: 55-58), ni siquiera el postmodernismo<sup>1</sup> —tan en boga hoy en día— ha negado la existencia de paisajes históricos ni de la utilidad de representarlos por medio de mapas. Ello no quiere decir que la representación cartográfica sea una fotografía precisa del paisaje histórico, sino más bien una aproximación: los espacios y los mapas también cambian con el tiempo.

Una de las limitaciones de los mapas en papel es que contienen tan sólo dos dimensiones, cuando las relaciones espaciales son por naturaleza tridimensionales. Otra, resulta de que su representación es estática. De ahí que la cartografía moderna haya considerado importante fijar reglas de representación y de semántica (escala, proyección, superficie y curva terrestre, etc.) y signos gráficos convencionales, que no existían en los siglos anteriores. Sin embargo, en el presente los sistemas de representación geográfica (*GIS* o *Geographical Information System*) han venido a dar un vuelco, pues la pantalla permite la tridimensionalidad y mayor exactitud; pese a lo anterior, por norma general —al menos en la vida diaria— la mayoría continuamos inclinándonos por el uso de mapas de papel y cartón, sobre todo cuando los intercalamos en los libros o los presentamos en las paredes de un aula.

Pero hay otro aspecto a considerar: no hay mapas correctos únicos —en el sentido de la elección de sus enfoques o elementos—, pues todos reflejan una finalidad. Son selectivos y partidarios, pero indispensables. A su vez, la verificación cartográfica es relativa debido a que el historiador llega a los acontecimientos después de que éstos sucedieron y, la mayoría de las veces, mucho tiempo después. Los acontecimientos son el paso al pasado a través del presente; un hecho histórico es, por tanto, una deducción a partir de “restos” (Gaddis, 2002: 59-60), o sea de testimonios materiales, escritos, orales y visuales (construcciones, manuscritos, libros, leyendas, mapas, fotografías).

<sup>1</sup> El postmodernismo defiende la desconfianza ante los grandes relatos históricos por medio de una historia más allá de la Historia, que sea capaz de abarcar otros “pequeños relatos” en su interior.

Ahora bien, los mapas no sólo tratan de los espacios en que los seres humanos vivieron (o viven) y se enfrentaron entre sí, sino también de aquellos sucesos y factores que los han precedido (glaciaciones, selvas, montañas, ríos, llanuras), los que se han fabricado (campos de cultivo, diques, canales, ciudades) o que han admitido por la fuerza de la naturaleza (erupciones, mareas, etc.). Igualmente, los mapas pueden representar desplazamientos humanos (viajes, migraciones, avance de la frontera agrícola, etc.).

En conclusión, y en consonancia con lo que señala Marc Bloch, los residuos que sobreviven en el paisaje y en los documentos son los que nos permiten reconstruir la dimensión espacial en la cual ocurrieron los acontecimientos que estudiamos. Si el tiempo y el espacio son el *campo* en que la historia sucede, esos residuos o estructuras son los *mecanismos* que tenemos para recuperar esos procesos históricos, a partir de una narrativa y de representaciones gráficas, que constituyen una ayuda fundamental para develarlos.

Los mapas no sólo replican, construyen y proyectan espacios históricos, sino que evidencian la existencia de *territorios*, *fronteras*, *límites*, etc., fruto de ellos. Las grandes transformaciones históricas, los nuevos descubrimientos, la formación de los Estados, el derrumbamiento de imperios, las grandes conquistas y los despliegues civilizatorios, todos se expresan por medio de la reproducción cartográfica.

### El territorio

El espacio es la materia prima de un *territorio*, una extensión determinada de la cual nos apropiamos, delimitándolo. Su configuración, sus fronteras, dependen de la forma en que han operado y operan sobre él sus habitantes y los actores sociales colectivos externos. En ese proceso de apropiación, además de los humanos, pueden intervenir las instituciones (reinos, imperios, repúblicas centralistas y federales), creando una *territorialidad* con contenido

social y cultural, que se diferencia por ello de la territorialidad que todo animal ejerce (Raffestein, 1980).

Existen distintas formas de abordar el concepto de territorio; no obstante, éstas se pueden englobar en tres vertientes básicas (Schneider y Peyré, 2006: 71-102):

- a) la política o jurídico-política, en la que el territorio es considerado como espacio controlado por un determinado poder o por varios poderes;
- b) la cultural o simbólico-cultural, donde el territorio es visto como un producto de la apropiación simbólica de una colectividad;
- c) la económica, en la que el territorio sirve como fuente de recursos, es decir, el territorio es la dimensión espacial de las relaciones económicas.

En la actualidad, el territorio es estudiado tanto desde sus relaciones verticales (entre sociedad y medio físico) como en sus relaciones horizontales o sea, las que existen entre los diversos subterritorios que lo pueden conformar, o como diría Guy di Méo (1998): un territorio es la expresión espacial del modo de organización de la sociedad en el tiempo.

### La *frontera*

La *frontera* es, posiblemente, la experiencia del espacio más importante. Estos límites organizan territorios, dan soberanía, pues señalan dónde termina *un lugar* y comienza otro. A pesar de que se asocian con constricciones, restricciones y separaciones, no podemos vivir sin ellas porque delimitan lo que está adentro, de lo que está afuera. Discurren entre aquí y allende. Son el umbral que separa *mi país* y *el tuyo*, un Estado del otro, civilización y barbarie, ciudad y campo, campo y selva, etc. Le dicen a uno quién forma parte del mundo propio y quién no. Muchas veces, marcan esferas

de influencia y pretensiones de dominio. Las fronteras tienden a una permanencia, pero no son inamovibles.

Ahora bien, Karl Schlögel (2007: 139) nos recuerda que la mayoría de las fronteras del mundo son invisibles, constituyen fronteras verdes, que discurren entre montañas, campos, desiertos, montañas, cursos de agua, mares. Existen, también aquellas que les son propias a nuestros mapas internos, que existen en nuestra cabeza, que manifiestan nuestras lealtades y nuestros sentimientos de pertenencia. Para el caso hispanoamericano, recordemos que con no poca frecuencia, las fronteras coloniales se extendieron sobre aquellas, previas, de las civilizaciones prehispánicas, y sobre los límites coloniales, se forjaron los nacionales. En cierto sentido, aquellas, las más antiguas, han “muerto”, ya que para la vida práctica sólo un referente cultural que no incide en la lógica administrativa estatal moderna. Por tanto, las fronteras territoriales y estatales son sólo un tipo entre otros muchos. De hecho, la palabra *frontera* tiene varias acepciones en español. Puede referirse a:

- a) *límites*;
- b) *espacio o franja fronteriza* que abarca esos límites;
- c) *fronteras naturales o geográficas* dadas por la naturaleza o por un hábitat humano concreto.

Es decir, la frontera expresa una dialéctica que existe entre el “límite jurídico-político” y el “espacio puente” entre dos países o Estados; entre una “frontera fija” y una “frontera móvil”; entre una “frontera real” y una “frontera imaginada”. Por ejemplo, la frontera sur de México puede ser entendida como el límite jurídico-político de este país con Guatemala y Belice o como el espacio común creado a ambos lados de la misma; como los puestos de paso en los puentes del río Suchiate o como los cambios de curso que éste sufre anualmente; como la travesía cotidiana de los turistas y trabajadores por el puesto migratorio de Chetumal o la de los ribereños y contrabandistas por los vados del río Hondo.

Todas estas variables implican procesos socioeconómicos de *fronterización* (que crean fronteras) y prácticas *transfronterizas* (que

se dan en ambos lados de la frontera). Millones de personas alrededor del mundo viven en las proximidades de los lagos, ríos y costas en aguas transfronterizas. Las aguas, como las montañas, no tienen fronteras, pero las marcan. Hoy en día, normalmente se necesita de pasaporte para atravesar estos límites e ingresar a un territorio ajeno. Las fronteras nacionales —o en su caso estatales— sugieren una homogeneidad que no hay en los territorios fronterizos. Como apunta Schlögel (2007: 143), ni el más refinado de los cartógrafos puede, superponiendo colores y líneas, mostrar la complejidad orgánica de una zona transfronteriza, por lo que el discurso narrativo-explicativo sigue siendo vital a la hora de abordarla. Por ello, todo mapa que usemos debe de tener una explicación, que contribuya a ilustrar lo explicado.

Por otra parte, no se puede olvidar que muchas veces se hace de la frontera una línea de demarcación, y de ésta, un frente (considérense los ejemplos de la relación propia a la Guerra Fría entre este/oeste, el paralelo 38 que divide a las dos Coreas, la tierra conquistada durante la Guerra de Castas y la tierra insumisa de los *cruxo'ob* o la nómada de quienes huyeron hacia Petén o Belice). De ahí que debemos siempre reflexionar sobre la ambigüedad espacial, e identificar cuándo una frontera es natural y cuándo social. Estos espacios liminales La frontera es un espacio privilegiado para escribir historia espacio-temporal fundada, pero los riesgos de caer en las garras de interpretaciones nacionalistas son inmensos.

#### LAS FRONTERAS EN LOS PROCESOS DE NACIONALIZACIÓN

Los procesos de *fronterización* son fenómenos antiguos, no obstante nos centraremos en aquellos que se dan en el contexto de la construcción de los Estados-nación; teniendo claro que surgen de sustratos anteriores, con conformaciones fronterizas previas, que condicionan la posterior lógica de frontera. Esta concepción de tiempo largo, en el que formas nuevas se suceden sobre formas anteriores que no desaparecen nunca del todo, es fundamental para poder desentrañar cualquier coyuntura limítrofe.

Precisamente, la histórica disputa por territorios deviene en una lucha por nacionalizar el espacio fronterizo, por controlar la población de esa zona y volverla parte del Estado nacional que se pretende delimitar. La demarcación permite el ejercicio de las funciones legales que norman una sociedad política, así como las de control de la circulación de gentes, productos e información, más las fiscales, ideológicas y militares. Empero, no podemos entender la nacionalización de un espacio sólo como imposición de poderes centralistas, sino también como producto de su articulación con los actores localizados en la frontera, a través de alianzas y conflictos.

Cuando un Estado define una línea límite, crea un territorio de frontera cuya dinámica dependerá de tres factores, a saber: la cohesión de esa entidad, su manera de ejercer presencia en la zona y la importancia estratégica y económica que tenga el territorio “fronterizado”. A ello habría que añadirle un factor más: la dinámica política propia de cada sociedad de frontera. Baud y Van Schendel (1997: 211-242) hacen una propuesta metodológica bastante útil para estudiar las dinámicas históricas en los confines, y poder tipificarlas a partir del análisis de las relaciones de poder entre tres actores: el Estado, la élite local y la población de la zona, en su disputa por el control del territorio.

En la frontera “tranquila” (*quiet*), Estado, élite regional y población local se ubican en una estructura de poder coherente, en la que los intereses territoriales de los tres actores son tomados en cuenta. Si el Estado claramente predomina sobre los otros dos, también se puede dar una fronterización “pacíficamente forzada”.

La frontera “inmanejable” (*unruly*) sería aquella en que las estructuras de poder son menos coherentes; donde el Estado nacional y las élites regionales no logran el control sobre la población local. El Estado es visto como una institución débil y las élites como agentes estatales, incapaces de proteger los intereses locales. En estos casos normalmente, el Estado arma a las élites y militarizan la zona.

En la frontera “rebelde” (*rebellious*), las élites regionales y la población local se alían contra el Estado, que no logra imponer su hegemonía. De estos procesos surgen, con frecuencia, iniciativas

regionalistas, autonómicas, nacionalistas o independentistas, según el grado de consolidación que logre la sociedad local como tal.

Sabemos que los procesos de nacionalización son más exitosos en tanto menos violencia requieran —tanto material como simbólica—, pues la creación de las “comunidades imaginadas” de Anderson resulta fallida cuando no logra transformar los sentidos de pertenencia y adscripción, propósito difícil de conseguir con el simple uso de la fuerza.

Pero, ¿cómo los agentes locales incorporan las nociones del Estado como propias de su accionar político, tanto en la vida pública como privada? ¿A través de qué proceso una línea marcada en un mapa se convierte en frontera y es incorporada —o no— en la cotidianidad local? Los conflictos que acarrea ese procedimiento de asimilación dependerán de cómo lo haga el Estado —modelos de ciudadanía, formas de colonización, dinámicas de invasión, uso mayor o menor de la violencia y de instrumentos de “convencimiento”— y sobre qué realidad ya conformada actúe. Las disputas que de ello se deriven no indican solamente la forma local que toman los conflictos entre Estados, sino que se refieren también al conflicto fronterizo donde se debaten los regímenes y sentidos de frontera.

De esa manera, es muy importante especificar nuestra definición de Estado, pues si lo entendemos como aparato institucional que se impone, lo estamos presuponiendo externo, homogéneo y unidireccional; sólo de arriba para abajo. No obstante, si lo concebimos como proceso y como espacio de relaciones de poder, podrá develar su papel como agente constitutivo del fenómeno fronterizo en la localidad y fuera de ella.

Como proceso que es, Carlos Eduardo Reboratti (en Londoño, 2003) nos propone un esquema de cuatro fases con el fin de analizar —concretamente para Latinoamérica— el desarrollo de las fronteras:

- La frontera potencial: cuando la zona factible de incorporar es explorada y se valoran sus recursos. Se hacen incursiones dispersas.

- La apertura de frontera: fase en la que además de obtener la tierra, el “pionero” —migrante expulsado de otras zonas degradadas ecológica o políticamente— se asienta y produce. Normalmente es una etapa de indefinición legal.
- La expansión de la frontera: en la que el espacio es copado por los migrantes y la tierra se convierte en un recurso escaso y limitado. Ya hay que delimitar la tierra y legalizar su posesión.
- La integración de la frontera a la dinámica nacional.

Estas etapas, que en ningún momento son lineales ni tienen porqué darse todas en una continuidad determinista, deben verse desde la perspectiva de la interacción local/regional/nacional. Asimismo, hay que tomar en cuenta que muy a menudo, las zonas fronterizas de nuestros Estados nacionales han sido disputadas por diversas potencias mundiales (España, Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos), poniendo en juego la hegemonía territorial mucho más allá de la “simple” relación entre dos Estados y sus poblaciones locales.

Para evitar en nuestro análisis el riesgo de ofrecer visiones homogeneizadoras inherentes a los Estados nacionales —uniformidad siempre buscada y a veces ficticia—, podemos centrar la mirada en lo local y analizar desde ahí lo global. Ese enfoque resulta de gran utilidad para confrontar las visiones propias de los nacionalismos de Estado, en las que se cae en la tautología de que el límite definido como sujeto de estudio, se explica por sí mismo. La larga experiencia de la historia regional y los enfoques microhistóricos, aunados a los científicos sociales que trabajan sobre la formación de los Estados-nación desde abajo, nos revelan que una frontera entendida como espacio social, es siempre una hipótesis a demostrar.

### Los límites

Si nos fijamos en los límites entre países, descubrimos que son producto de tratados o guerras, e implican una lógica jurídica que

marca la diferencia entre uno y otro lado de esos límites, propios a Estados nacionales y sus divisiones administrativas. Sin embargo, muchos de ellos son en cierta medida imposiciones, pues han dividido espacios comunes, culturas y naturalezas. Con ello queremos decir que las fronteras de los Estados no coinciden necesariamente con las de las etnias, las áreas culturales, las áreas geográficas.

Apuntalar los límites territoriales —establecerlos, demarcarlos y controlarlos— es un objetivo fundamental en los procesos de conformación de los Estados-nación, pues separarse del “otro” resulta trascendental para autodefinirse. ¿Dónde marcar el límite?, resulta ser una decisión impuesta normalmente desde arriba y que entraña conflicto. Ello puede parecer nos muy claro cuando hablamos de límites que separan Estados nacionales, pues preguntarnos cómo se marcó la línea entre Estados Unidos y México o entre éste y Guatemala, implica estudiar un proceso histórico de disputa por el control de territorios largo y complejo. Las dimensiones que tenga finalmente un Estado y, a veces hasta su propia existencia, dependerán de la capacidad que tenga de territorializar el espacio por la vía de la fuerza, de las negociaciones o de la combinación de ambas.

Ahora bien, esa misma pregunta la podemos aplicar a cualquier límite jurisdiccional, convirtiendo ese límite en puerta de entrada al análisis de los procesos de territorialización estatales visto desde un espacio local o regional.

Por ejemplo, si estudiamos la historia de un municipio, podemos tomar como objeto de estudio el espacio incluido dentro de los límites actuales de ese municipio, como si éstos fuesen sido fijos en el tiempo. Ahí fácilmente caemos en anacronismo, pues los límites municipales también cambian en el tiempo. Pero, si además convertimos los límites en un problema de investigación, el resultado de su análisis en la larga duración nos abre un campo muy rico de dinámicas socio-culturales, económicas y políticas en las que, al igual que pasa con los Estados-nación, también se dan procesos ideológicos relacionados con el territorio.

En conclusión, si bien los Estados necesitan “naturalizar” sus fronteras con el fin de perpetuar el control sobre ellas y, por ende, convencer que el espacio es estático, que los límites son eternos, que las fronteras son naturales y por ello inamovibles, parte fundamental del discurso político, los análisis históricos nos demuestran que el espacio es una construcción social, en la que intervienen tanto la voluntad de los hombres y las mujeres como el poder de las instituciones, las dinámicas económicas, las improntas culturales, etc. En ello radica la fascinación que ejerce el estudio del espacio y de su apropiación por los humanos.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión de nacionalismo*, México, F.C.E.

BAUD, Michiel y Van Schendel, WILLIAM

1997 "Toward a Comparative History of Borderlands", *Journal of World History* 8 (2): 211-242.

BLOCH, Marc

1952 *Introducción a la Historia*, México, F.C.E.

DI MÉO, Guy

1998 *Géographie social et territoires*, Paris, Nathan.

GADDIS, John Lewis

2002 *El paisaje de la historia, Cómo los historiadores representan el pasado*, Barcelona, Anagrama.

KOSELLECK, Reinhardt

2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, España, Paidós.

LEFEBVRE, Henri

1974 *La production de l'espace sociale*, Paris, Anthropos.

LONDOÑO, Jaime E.

2003 "La frontera: un concepto en construcción", *Fronteras. Territorios y Metáforas*, pp. 61-83, Clara Inés García (comp.), Medellín, INER-Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo.

RAFFESTEIN, Claude

1980 *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC.

SCHLÖGEL, Karl

2007 *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la Civilización y Geopolítica*, Madrid, Siruela.

SCHNEIDER, Sergio e Iván PEYRÉ

- 2006 “Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos sociales rurales”, *Desarrollo Rural. Organizaciones, Instituciones y Territorio*, pp. 71-102, Mabel Manzanal *et al.* (eds.), Buenos Aires, Ciccus.

## El espacio en el papel: los mapas

ANA GARCÍA DE FUENTES

DAVID ROMERO

Un mapa es una representación, a escala y en dos dimensiones, de una parte o de la totalidad de la tierra. Para su elaboración es necesario llevar un cuerpo tridimensional a un plano, y reducirlo de manera proporcional. Así, el mapa permite mostrar la localización y la relación que guardan entre sí los elementos seleccionados para su representación, es decir, las estructuras geográficas.

Desde sus orígenes, los mapas han sido una fuente de información fundamental para el comercio, la navegación, la guerra y la localización de los recursos naturales. Sin embargo, sus contenidos, lo mismo que su estilo y las técnicas de ejecución, evolucionaron con el tiempo; así encontramos desde las primeras representaciones de relieve y mar en Mesopotamia hasta la cartografía de los flujos monetarios utilizando sistemas de información geográfica.

### LA NECESIDAD UNIVERSAL DE REPRESENTAR EL ENTORNO GEOGRÁFICO

Los descubrimientos arqueológicos aunados al conocimiento antropológico de los pueblos primitivos contemporáneos demuestran que la necesidad de contar con este tipo de documentos, y las habilidades para realizarlos son universales, y están presentes en todas las culturas. Así, comprender la historia de la cartografía nos permite entender también la evolución del conocimiento de la(s) geografía(s) y nos brinda las bases para valorar y aprovechar racionalmente los grandes avances tecnológicos de la actualidad,

vinculados a la percepción remota, las comunicaciones, y el soporte digital entre otros.

Como señalan Robinson *et al.* (1987: 20), un mapa es un logro del pensamiento abstracto tan importante como el lenguaje escrito, y su aparición es similar en antigüedad. El Museo Británico resguarda unas tablillas de cerámica de hace 4500 años que muestran montañas y masas de agua, que fueron encontradas entre los vestigios de la civilización babilónica. Hace más de 2000 años, los chinos desarrollaron una cuadrícula en la cual representaban elementos de importancia estratégica militar y distancias calculadas a partir de un triángulo rectángulo, con un principio similar al planteado por Pitágoras. Pero el arte de la cartografía también se desarrolló en las civilizaciones americanas. Los incas, por ejemplo, tallaron mapas en piedra, el más famoso es la llamada Piedra de Saihuite, un monolito de cuatro metros de diámetro que representa una ciudad —Tahuantinsuyo— y que incluye elementos topográficos lo mismo que referencias a la naturaleza —flora, fauna— que a las costumbres. En México se tiene noticia de mapas prehispánicos que fueron vistos por los conquistadores; de hecho, el propio Cortés y Bernal Díaz mencionan el que fuera entregado por los indígenas a Cortés en su viaje a las Hibueras.<sup>1</sup>

Uno de los mapas vernáculos recientes más interesante, es el de los habitantes de las islas Marshall, en el sur del océano Pacífico, que consiste en un entramado de fibras de caña cuyas curvaturas representan corrientes marinas, sobre él, pequeñas conchas sujetas muestran la posición de las islas, de manera que, a lo largo de la historia de la humanidad, los materiales usados para elaborar mapas han sido múltiples: pieles de bisonte en las praderas norteamericanas, de foca más al norte, arena, grava y guijarros en el desierto, madera de deriva, huesos, piedra, cerámica, etcétera.

<sup>1</sup> Salvo contadas referencias como la citada, no se conocen mapas prehispánicos, sin embargo en la cartografía colonial aparecen formas de representación de indudable procedencia indígena como los pies que indican rutas.

## LAS RAÍCES DE LA CARTOGRAFÍA OCCIDENTAL

En el siglo VI a. C. el filósofo griego Anaximandro trazó un mapa circular que mostraba las tierras conocidas en torno al Mar Egeo. Eratóstenes (200 a. C.), además de calcular el diámetro de la Tierra,<sup>2</sup> representó en un mapa el mundo conocido desde Gran Bretaña al oeste, hasta la desembocadura del río Ganges, al este, y Libia al sur. Claudio Ptolomeo (Circa 100-175 d. C.), quien vivió y trabajó en Alejandría que era el centro cultural del mundo en aquella época, reunió ahí el conocimiento cartográfico acumulado hasta entonces en su *Geographia*, en la que incluye mapas de todas las tierras conocidas. Entre los principales aportes de esta obra cabe destacar que recupera el sistema de coordenadas y las proyecciones desarrollados por Hiparco;<sup>3</sup> explica el proceso de llevar a un plano la curvatura de la tierra y las deformaciones que esto provoca; ubica por latitud y longitud más de 8000 lugares, sistematizando el posicionamiento por observación astronómica; y hace estimaciones del tamaño de la tierra, en las que errores de cálculo sobrestimaron el tamaño del continente euroasiático.<sup>4</sup>

Los romanos, que conquistaron enormes territorios, despreciaron los aportes científicos que dieron precisión a la cartografía griega. Su interés utilitario se expresó en *itinerarios*, que eran croquis muy simplificados que indicaban las rutas por donde debían pasar las legiones en sus desplazamientos, y la distancia de los poblados y las fortalezas.

<sup>2</sup> Eratóstenes calculó la medida de un meridiano en 250 000 estadios, equivalentes a 39 500 km, valor bastante cercano a los 40 000 km calculados en el siglo XVIII, que dieron la base para el establecimiento del sistema métrico decimal.

<sup>3</sup> Hiparco (127 a. C.) dividió el globo terráqueo en 360° y trazó una red de paralelos y meridianos equidistantes que constituyen el primer sistema de coordenadas geográficas, y creó la primera proyección geográfica, antecedente de la desarrollada por Mercator en el siglo XVI.

<sup>4</sup> Los errores de cálculo tienen que ver con la dificultad de estimar la longitud, ya que requiere hacer mediciones simultáneas en dos lugares distintos, problema que se resolvió hasta el siglo XVIII con el desarrollo del cronómetro por Harrison. Estos errores llegaron hasta Colón, quien inició su viaje creyendo que la distancia hasta Asia era de menos de la mitad de la que en realidad es.

En el Medioevo el mapa se volvió una herramienta para ilustrar las ideas bíblicas sobre la naturaleza de la tierra. Los mapas de T en O por ejemplo, eran mapas circulares con el oriente arriba,<sup>5</sup> la O representaba el mundo, al centro quedaba Jerusalén, y en el extremo de Asia (en la parte superior) se ubicaba el paraíso terrenal; el mediterráneo correspondía al eje vertical de la T, y los ríos Don y Nilo a su cruz, todo inscrito en un océano circular. En estos mapas que representaban lugares reales y míticos, así como seres fantásticos, la exactitud dejó de ser importante.

La recuperación para occidente de la tradición cartográfica griega se inició en el siglo IX con los trabajos del cosmógrafo y viajero árabe Al Idrisi, que vivió en la corte del rey de Sicilia. Al Idrisi conocía la obra de Ptolomeo y al igual que él, reunió el conocimiento geográfico de sus antecesores en un mapamundi y casi 100 mapas de detalle que abarcaban Europa, norte de África y Asia hasta China.

Para el siglo XIII los navegantes mediterráneos, entre los que destacaban los mallorquines, empezaron a preparar mapas de las costas, llamados portulanos, que mostraban mediante la intersección de líneas rectas, la ubicación de los puertos y los accidentes del litoral, estos mapas fueron de gran utilidad práctica para la navegación. En el siglo XIV (1375) se produjo una obra maestra de la cartografía, el Atlas Catalán realizado por Abraham Cresques, judío mallorquí que fuera cartógrafo del Rey de Aragón (Figura 1).



Figura 1. Atlas Catalán de Abraham Cresques.

<sup>5</sup> El término orientar deriva de esa época en la que el oriente determinaba la posición de lo representado en el mapa, actualmente es el norte el que se ubica en la parte superior.

## LA IMPRENTA Y EL NACIMIENTO DE LA CARTOGRAFÍA MODERNA

En 1454 Gutenberg inventó la imprenta que junto con el desarrollo de las técnicas de grabado permitieron la reproducción en serie de distintos mapas y, con ello, la difusión del conocimiento geográfico: para 1477, poco más de veinte años más tarde, se editaron 500 ejemplares de la obra redescubierta de Ptolomeo.

Con los grandes descubrimientos se desarrolló la profesión de cartógrafo. La Casa de Contratación Sevilla compiló la información de los navegantes al regresar de cada viaje y sistematizó ese conocimiento, elaborando cartas y corrigiéndolas cada que le reportaban cambios o nuevos datos. En realidad, los primeros cartógrafos fueron los propios pilotos de Colón: Américo Vesputio, Yáñez Pinzón y Juan de la Cosa, quien en 1500 elaborara un mapa que mostraba por primera vez el perfil del territorio que más tarde sería llamado América. Es difícil imaginarnos hoy en día como, con sólo una brújula, se pudieron confeccionar con tanto detalle mapas de las nuevas tierras descubiertas (Figura 2).

La importancia que adquirió la cartografía para los intereses económicos que subyacían tras los viajes de exploración la convirtió en un arma de poder, y los portugueses que encabezaban esa competencia, resguardaron los mapas para evitar que llegaran a manos de las otras potencias competidoras; el espionaje y la compra de información se volvió un riesgoso pero lucrativo negocio.

El papel de Holanda en el desarrollo de la cartografía moderna surgió de la necesidad de cubrir la ruta a las Indias, al romperse la sociedad comercial que tenían con Portugal.<sup>6</sup> Los comerciantes holandeses mandaron a los hermanos Houtman a Lisboa en busca de cartas de navegación, por las que pagaron un fuerte rescate ya que fueron apresados al intentar sacarlas del país, y a partir de

<sup>6</sup> En 1568 los holandeses, que adoptaban en número creciente el calvinismo, emprenden una larga guerra de independencia contra la católica España... Pero al mismo tiempo que los holandeses se desgajaban del imperio español, Portugal pasaba a formar parte de él. Portugal y Holanda eran ahora enemigos. Los holandeses, brillantes constructores navales y marineros comprendieron que tenían que ir ellos mismos a las Indias Orientales, Harvey M. (2001: 13-14).

esa y otras informaciones la Compañía de las Indias Orientales reunió una colección de 180 cartas de navegación que denominó “Atlas Secreto”, Brown L., citado por Harvey M, (1949: 15).

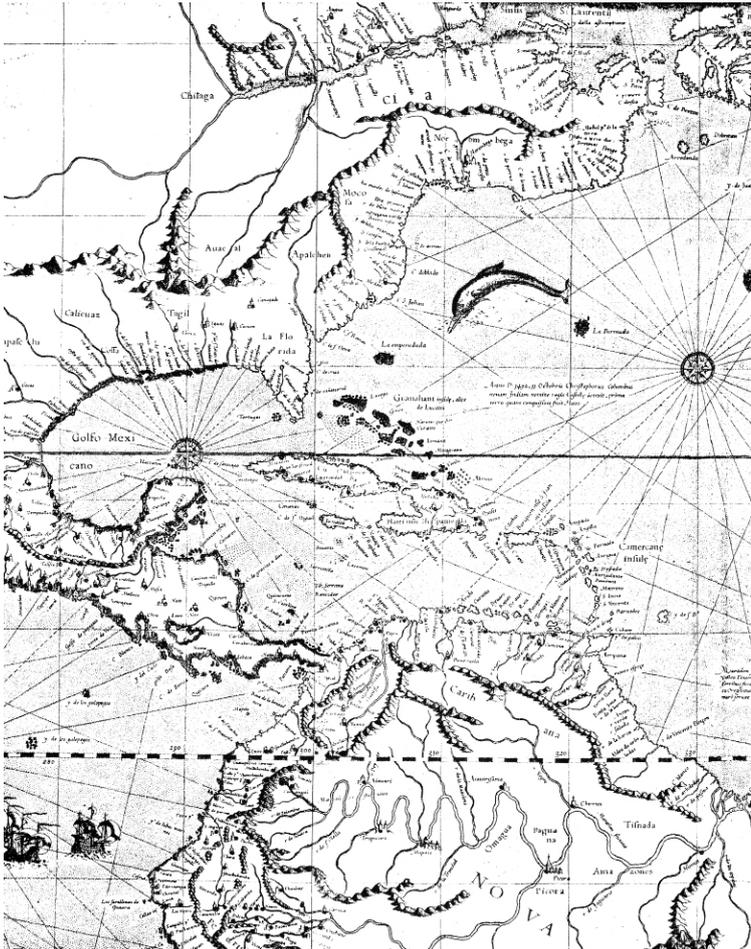


Figura 2. Cartografía de tierras americanas.

Fue así como la edad de oro de la cartografía se inició a finales del siglo XVI y se mantuvo durante el siglo XVII teniendo a los Países Bajos como centro de su producción, y a Gerardus Mercator (grabador, cartógrafo y editor) y Abraham Ortelius (que produjo el primer Atlas Moderno y a la Imprenta Plantiniana de Amberes) como sus figuras más destacadas. Vuelve a valorarse la exactitud, precisión y el método científico y se desarrollan, casi simultáneamente, dos métodos de proyección que perviven hasta la actualidad: el de Mercator, donde meridianos y paralelos se cortan en ángulo recto, y el de Ortelius con meridianos curvos.

La proyección de Mercator (1569) es probablemente la más famosa proyección cartográfica que se haya diseñado jamás; ideada especialmente para la navegación, es una proyección cilíndrica que posee la propiedad de que todos los rumbos aparecen como líneas rectas, fáciles de seguir con apoyo de la brújula, Robinson *et al.* (1987: 77-78). Esta propuesta, que incluye un giro de 90°, para que la línea tangente al cilindro sea un meridiano en lugar del Ecuador, se denomina Proyección Transversa de Mercator, la que, si bien no mantiene los rumbos, es tan útil para una pequeña zona a lo largo de la línea central que pervive como la más usada hasta nuestros días, conocida como proyección UTM (en inglés Universal Transverse Mercator).

Con el desarrollo del nacionalismo a finales del siglo XVIII, un gran número de países europeos comenzó a emprender estudios topográficos detallados a nivel nacional. El mapa topográfico completo de Francia se publicó en 1793, el Reino Unido, España, Austria, Suiza y otros países pronto siguieron su ejemplo. En los Estados Unidos se organizó, en 1879, el *Geological Survey* con el fin de realizar mapas topográficos de gran escala en todo el país. En 1891, el Congreso Internacional de Geografía propuso cartografiar el mundo entero a una escala 1: 1 000 000, tarea que todavía no ha concluido. Las innovaciones técnicas desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX transformaron la manera de obtener la información para hacer mapas y aceleraron su procesamiento: en primer lugar la fotografía aérea, que nació durante la Primera Guerra Mundial y se utilizó, de forma más generalizada,

en la elaboración de mapas durante la Segunda Guerra Mundial. En 1970 se inició el uso de imágenes satelitales con el lanzamiento del primer equipo de esta naturaleza, el *Landsat*, por Estados Unidos, dando inicio a la recopilación de las fuentes principales de la cartografía actual,<sup>7</sup> imágenes ahora se procesan en forma digital a través de programas de cómputo denominados genéricamente Sistemas de Información Geográfica, SIG.

En México los levantamientos geodésicos se iniciaron a fines del siglo XIX a cargo de la Comisión Geográfica Exploradora. La Secretaría de la Defensa Nacional continuó los trabajos y en la década de 1940 terminó la cartografía de todo el país en escala 1: 500 000 y de la zona centro en escala 1: 100 000. En 1968 se creó CETENAL (hoy INEGI) que realizó la cartografía en escalas 1: 250 000 y 1: 50 000 de todo el país.

#### TIPOS DE MAPAS

Hay muchas formas de clasificar los mapas: por temas, por escala o por función, por ejemplo, pero en general una primera diferenciación se da entre la cartografía topográfica o general y la cartografía temática.

Cartas topográficas o básicas: confeccionadas a base de un levantamiento geodésico en sus orígenes,<sup>8</sup> incluyen la descripción de los lugares (*topos*) localizando con precisión todos aquellos fenómenos u objetos visibles de la superficie terrestre en su dimensión altimétrica y planimétrica: litorales, relieve, ríos, lagos, presas, ciudades y pueblos, carreteras, vías férreas, líneas de conducción, además de la toponimia, cotas, y retícula con coordenadas que sirven como marco de referencia de la localización de cada elemento.

<sup>7</sup> Hoy día cualquier persona puede, a través del internet, acceder a imágenes de satélite de cualquier lugar de la tierra, mediante Google Earth y Google Ocean.

<sup>8</sup> Posteriormente por fotografías aéreas y el desarrollo de métodos de restitución y actualmente por procesamiento digital de imágenes de satélite.

Cartas temáticas:<sup>9</sup> se confeccionan sobre una carta base o topográfica seleccionando de ésta sólo la información requerida que contextualice el tema específico que se tratará. Pueden expresar fenómenos visibles (ciudades), o invisibles (flujos monetarios), concretos (vegetación) o abstractos (bienestar), cuantitativos (crecimiento de la población) o cualitativos (regiones culturales). Ofrecen una imagen de la distribución de los fenómenos en un área. El objetivo de los mapas temáticos es mostrar relaciones geográficas relativas a distribuciones particulares (densidades, magnitudes, gradientes, movimientos, cambios, etcétera).

Si bien la cartografía temática puede ser muy antigua, en general, al principio los mapas mostraban sólo la situación de los ríos, costas, fronteras y ciudades, y no fue sino hasta la segunda mitad siglo XVII que comenzaron a producirse mapas temáticos, aunque de manera más rudimentaria, empleando, por ejemplo, sólo esbozos de la vegetación y otros elementos, pues su elaboración se vinculó con las áreas de interés de la investigación científica y el estudio de los pueblos. Su desarrollo se daría hasta el siglo XIX, junto con el nacimiento de la epidemiología, el transporte masivo de mercancías, el desarrollo de las ciencias naturales que requirió conocer la distribución de fenómenos terrestres —geológicos, climáticos, vegetación— así como el surgimiento de los registros estadísticos tanto de procesos naturales, por ejemplo los meteorológicos, como sociales, registro civil, censos, entre otros.

La cartografía temática toma su información de las mismas fuentes de las ciencias a las que sirve: utiliza información documental a partir de textos, estadísticas y archivos e información de campo recopilada mediante observación, muestreo, encuestas, entrevistas. Además utiliza a la propia cartografía existente, así como fotografías aéreas e imágenes de satélite como fuentes.

<sup>9</sup> Originalmente se llamaban cartas geográficas, el término temático lo introdujo Nikolaus Creutzburg en 1952.

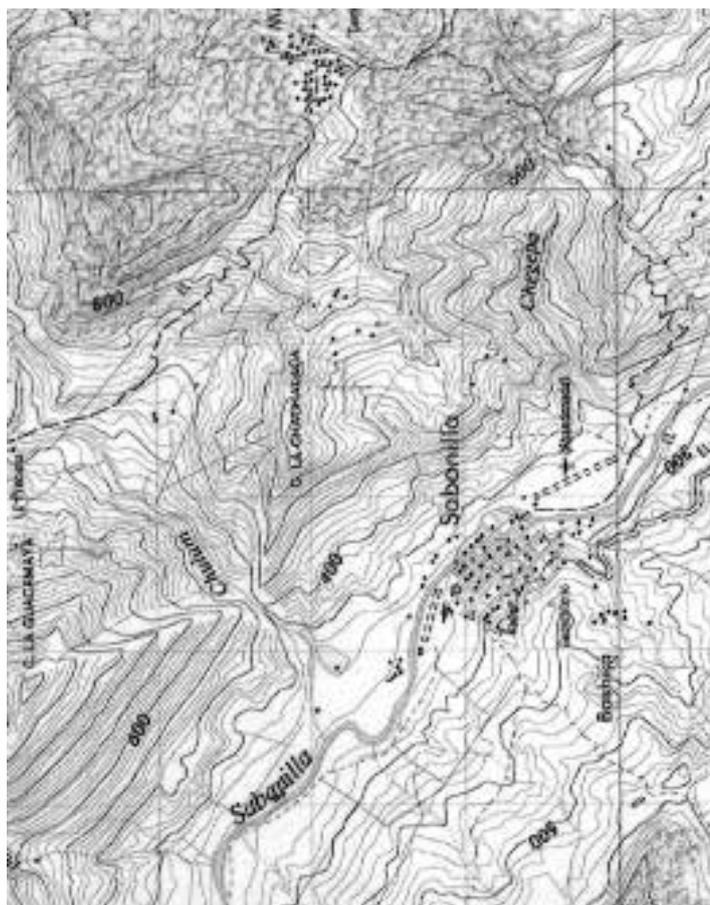


Figura 3. Carta topográfica de la región Sierra.

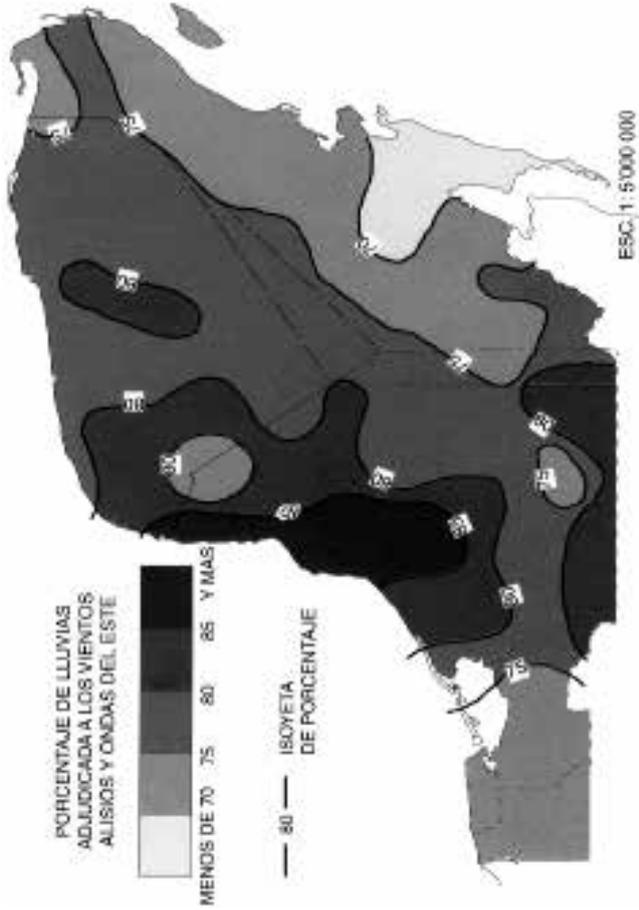


Figura 4. Porcentaje de lluvia en verano.

## LA VERDAD Y LA MENTIRA EN LOS MAPAS

Ya mencionamos que la orientación del mapa, con el norte arriba, es una convención adoptada, y que la imagen cambia totalmente si “el norte deja de ser el norte” como lo planteó el pintor montevideano Joaquín Torres García (Figura 5).

## América Invertida

He dicho Escuela del Sur; porque en realidad, nuestro norte es el Sur. No debe haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala insistentemente el Sur, nuestro norte.



Figura 5. América Invertida, José Torres García (1943).

## LAS PROYECCIONES

La proyección es el proceso de transferir, mediante un conjunto de fórmulas matemáticas, la superficie de un elipsoide, o de una parte de él, a un plano.<sup>10</sup> El cilindro y el cono son las figuras más utilizadas como base para las proyecciones pues pueden desarrollarse sobre un plano. Cuando se desarrolla el cilindro se mantiene la perpendicularidad de la red de meridianos y paralelos, mientras que en el cono los meridianos concurren en el polo (Figura 6).

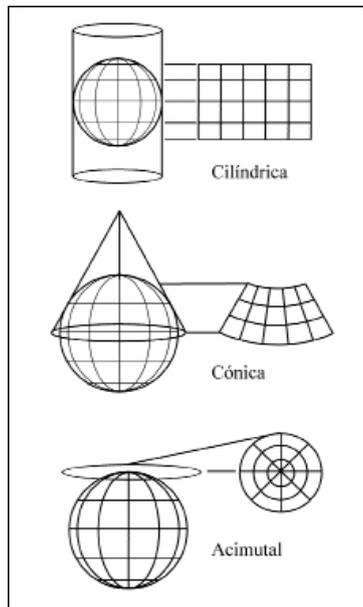


Figura 6. Desarrollo geométrico de las proyecciones.

La proyección cilíndrica es tangente al Ecuador o a un meridiano (en cuyo caso se denomina transversa). La proyección cónica (tangente a un paralelo) es mejor para las latitudes medias. Para los polos se usa una proyección acimutal, que es tangente a éstos.

<sup>10</sup> Cómo ya mencionamos, los primeros antecedentes de este proceso nos remontan a Hiparco en el siglo II a.C.

Es importante tener en cuenta que toda proyección produce deformaciones, pero según el tipo de proyección las deformaciones pueden alterar los ángulos, la forma o las distancias, además de que entre más grande sea la superficie a representar, mayor será la distorsión. Por las anomalías producidas, las proyecciones se clasifican en *conformes*, que conservan los ángulos y con ellos la forma pero no las medidas, y *equivalentes*, que mantienen las dimensiones pero alteran la forma.

Entre las principales proyecciones destacamos la de Mercator, que es una proyección conforme de latitudes aumentadas —la separación de los paralelos crece de manera progresiva en función de la latitud—, y que se utiliza para la navegación desde hace cinco siglos; la de Lambert, que emplea como punto de partida un cono tangente o secante a un paralelo, a lo largo del cual se conserva la escala y permite reducir las deformaciones al mínimo, aumentando al alejarse de él —en esta proyección se elaboró la cartografía del INEGI en escala 1: 1 000 000—; la Proyección Universal Transversa de Mercator, UTM que se diseñó para dar homogeneidad a nivel mundial. Consiste en un cilindro transversal conforme que es tangente al meridiano elegido como origen. Las alteraciones se incrementan al alejarnos de ese meridiano, por ello divide la tierra en 60 husos iguales de 6° de amplitud, que crean 60 proyecciones iguales que cubren todo el globo, cada una con un meridiano central (3, 9, 15, etc.). Cada proyección o cuadrícula UTM, abarca 6° de longitud y 8° de latitud. Es aplicable hasta los 80° grados de latitud norte y sur. Están establecidas y numeradas todas las zonas de la tierra conforme a esta proyección; por ejemplo la mayor parte de Yucatán está en la zona 16.

Para elaborar planisferios se usan proyecciones equivalentes como la de Mollweide que mantiene el perfil más natural de la imagen de los continentes, la de Peters, que reduce las grandes deformaciones en las latitudes altas de ambos hemisferios, por lo que alarga la figura de los continentes, la de Van der Grinter de contorno circular que se secciona en los extremos norte y sur por la gran anamorfosis que presenta, o la de Goode, también discontinua, donde las interrupciones sobre los océanos permiten

que los continentes queden mejor representados al centrarse en la proyección (Figura 7).



Figura 7. Sudamérica en dos proyecciones.

#### ESCALA

La escala es la proporción existente entre el territorio y su representación en el mapa; es un cociente resultado de dividir la distancia real entre dos puntos del terreno entre la distancia de esos dos puntos en el mapa, se escribe en forma de fracción, donde el numerador siempre es la unidad, es decir 1. La escala es fundamental para determinar el contenido y las características del mapa.

En general se busca que las escalas sean cifras cerradas y múltiplos de 10. Las representaciones del territorio se clasifican, según este factor, en planos, cuando el área representada es pequeña (menos de 10 km<sup>2</sup>) y no hay distorsión, por ejemplo un plano arquitectónico (1: 100), un pueblo (1: 5,000); y mapas o cartas cuando se requiere de una proyección por ejemplo una ciudad (1: 25,000). Las cartas más detalladas del INEGI que están en

escala: 1: 50,000,<sup>11</sup> las cartas temáticas del INEGI (1: 250,000); hasta un planisferio tamaño carta que estaría en una escala de 1: 150,000,000.

Más que la escala numérica es importante incluir la escala gráfica en el mapa, con un símbolo lineal dividido en tramos que indican la distancia real en el terreno y su correspondencia con las distancias medidas en el mapa, esta escala mantiene su validez a pesar de los aumentos o reducciones en copias del mapa original (Figura 8).



Figura 8. Escala gráfica.

#### UN EJEMPLO DE ESCALA GRÁFICA

Javier Gutiérrez Puebla (2001: 93-94), establece cuatro maneras de conceptualizar la escala: como *tamaño*, como *nivel*, como *red* y como *relación*.

La escala como *tamaño* es el número de veces que la realidad se reduce para representarla. Se relaciona con el detalle que permiten mostrar el mapa: escalas grandes, por ejemplo 1: 5000 permiten mostrar mayor detalle —calles, manzanas—, mientras que las escalas pequeñas, como la 1: 1 000 000, al representar una enorme superficie muestran poco detalle.

La escala como *nivel* significa que entre el espacio conocido (calle, barrio) y el mundo, hay una gama de niveles insertos unos en otros: ciudad, municipio, estado, país, continente. Tiene que ver con la forma jerárquica en que se desagrega la información.

La escala como *red* considera que los acontecimientos tienen incidencia simultánea en diversas escalas. Una puede ser la escala de origen de un proceso y otras las de los efectos que genera, por ejemplo una guerra o la política migratoria de un país.

<sup>11</sup> Esta serie cartográfica de INEGI cubre todo el país, y en ella cada hoja representa 900 km<sup>2</sup>, es decir una porción del territorio de 30 km por lado.

La escala como *relación*, es el concepto más rico y de mayor potencial analítico para la geografía. Al cambiar de escala los elementos son los mismos, lo que cambia es la relación entre ellos y el modo en que destaca el papel que juegan, por ejemplo, la distribución de la producción industrial analizada a escala de una ciudad, del país o del mundo, permite identificar relaciones muy distintas.

#### MÉTODOS DE REPRESENTACIÓN CARTOGRÁFICA

La cartografía es un lenguaje que comunica información de naturaleza espacial. Es una herramienta de gran utilidad para la comunicación interdisciplinaria ya que utiliza símbolos cuyo código de interpretación se explicita en el propio mapa a través de la leyenda.

Existen tres formas de representación cartográfica: áreas, líneas y puntos. De acuerdo a la escala un mismo objeto puede representarse como un polígono o convertirse en un punto o una línea. De hecho, a gran escala, cada elemento tangible, puede representarse por un polígono que identifica zonas bien determinadas respetando las escalas, mientras que las líneas y los puntos generalmente son representaciones fuera de escala,<sup>12</sup> y se requiere de gran cuidado para escoger los símbolos apropiados que deben ser sencillos y fáciles de distinguir. Idealmente, cada capa de información en un mapa se construye con una sola de estas formas de representación (áreas, líneas o puntos).

El color es un elemento fundamental de la cartografía temática puesto que, además de facilitar la diferenciación, produce asociaciones psicológicas; así, el azul se usa generalmente para representar cuerpos de aguas o actividades en relación con ellos. Diversos autores caracterizan a los colores por su tono, intensidad, claridad, saturación, peso o fuerza, gama, luminosidad, relación con su carácter básico o secundario y su cercanía o lejanía al negro y al blanco.

<sup>12</sup> En el apartado "Generalización" se explica esta forma de representación.

El color se vincula con el problema investigado: los colores cálidos enfatizan, priorizan, destacan comportamientos cuantitativos o cualitativos; los fríos minimizan visualmente un contenido. Los colores sirven también como enlace al usarse, por ejemplo, una gama de tonalidades de un mismo color para mostrar distintas lenguas de una misma familia, o como ruptura entre fenómenos, entre procesos, como usar verdes y azules para aspectos positivos como medidas de conservación ambiental, frente a naranjas y rojos para contaminación o destrucción ambiental. También se aprovechan características relacionadas con su carácter básico o secundario y con su cercanía o lejanía al blanco o negro: tono, intensidad, saturación, fuerza, luminosidad.

Sin embargo, las diferentes gamas de colores se usan generalmente para representar elementos distintos, mientras su intensidad sirve para una diferenciación de clase; en los mapas en blanco y negro, lo primero se hace mediante la orientación de líneas o guiones y, lo segundo con una variación en el espesor o densidad de los mismos.

	Implantación	Forma	Tamaño	Color
Puntual				
Lineal				
Areal				

Figura 9. Simbología y utilización de variables visuales.

Para información cuantitativa cuya ubicación no necesariamente corresponde a un área diferenciada en la escala del mapa, por ejemplo el número de habitantes de las ciudades, volúmenes de flujos, etcétera, se utilizan figuras de tamaño proporcional al valor representado. También se pueden integrar graficas a los mapas que pueden acompañar elementos cartografiados o suplir a los elementos puntuales (Figura 9).

#### GENERALIZACIÓN

La generalización es el conjunto de procesos que permiten abstraer los elementos más relevantes de la realidad para llevarlos al mapa. El término proviene del latín *generalis*, que significa selección de lo principal, de lo importante en relación a un objetivo. Permite descubrir los rasgos significativos al eliminar los superfluos (Salitchev, 1981).

La generalización se aplica a todos los elementos del mapa, desde los que se refieren a las áreas en sí, hasta la rotulación. No se trata sólo de quitar o poner, sino de representar de una u otra forma. Hay varios niveles de generalización pero éstos guardan siempre relación con la escala y con el objetivo del mapa:

- La simplificación de contornos, ríos, carreteras, litoral, fronteras. Se eliminan detalles pero se mantiene la forma general. En la rotulación, sólo nombres de los elementos principales (por ejemplo ciudades de más de 100 000 habitantes por un mapa al 1: 10 000 000).
- El reagrupamiento que puede ser cuantitativo o cualitativo. En el primer caso, se reduce el número de intervalos, por ejemplo a tres en el tamaño de las ciudades (grandes, medianas y pequeñas), se aumenta la equidistancia en las curvas de nivel, cada 100 m o cada 500 m. En el segundo caso, se establece menos tipos o clases, por ejemplo agrupar bajo el genérico de humedales a los manglares, popales, pastizales inundables.

- La selección de lo significativo y eliminación de lo superfluo para destacar lo más importante: sólo ciudades mayores de 50 000 habitantes, sólo carreteras principales.
- La sustitución de objetos por signos colectivos o generalizadores. Poblado por punto; zona arqueológica por triángulo.

Los criterios de generalización deben responder también a la realidad específica de la región cartografiada, reflejando sus rasgos distintivos y particularidades. Para esto es indispensable tener conocimientos sólidos de los fenómenos que se representan.

Desde el punto de vista técnico debe considerarse que el ojo humano sólo puede distinguir detalles gráficos superiores a 0.2 mm, por lo que cualquier elemento que a la escala de representación mida menos de eso se elimina o se representa mediante un símbolo fuera de escala, por ejemplo las carreteras o calles de 10 m de ancho, en una escala 1: 5000 se representan con dos milímetros, pero en una escala 1: 100 000 medirían 0.1 mm, por lo tanto sólo se representan fuera de escala los principales ejes de circulación.

#### LOS SISTEMAS DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA

Un Sistema de Información Geográfica, SIG, es una integración organizada de hardware, software y datos geográficos diseñado para capturar, almacenar, manipular, analizar y desplegar en todas sus formas la información geográficamente referenciada con el fin de resolver problemas complejos de planificación y gestión. También puede definirse como un modelo de una parte de la realidad referido a un sistema de coordenadas terrestre y construido para satisfacer unas necesidades concretas de información. En el sentido más estricto, es cualquier sistema de información capaz de integrar, almacenar, editar, analizar, compartir y mostrar la información geográficamente referenciada. En un sentido más genérico, los SIG son herramientas que permiten a los usuarios crear consultas interactivas, analizar la información espacial, editar datos, mapas y presentar los resultados de todas estas operaciones (Sistemas de Información Geográfica, 2009) (Figura 10).

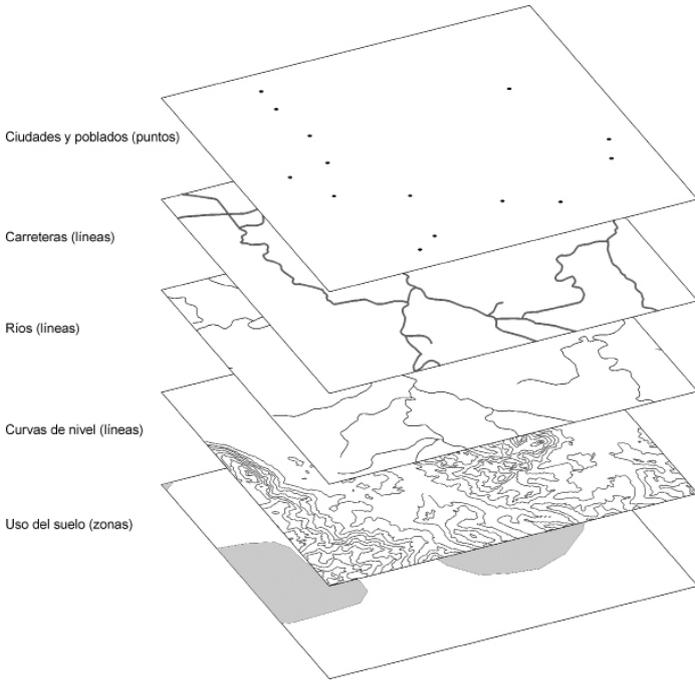


Figura 10. Diferentes tipos de capas superpuestas (SIG).

En 1854, en el barrio de Soho, en Londres, el Dr. John Snow estableció la relación entre los datos de enfermos de cólera, la ubicación de los pozos de agua y la red de distribución, descubriendo mediante un mapa la fuente de difusión de la enfermedad. Este lejano antecedente es el precursor de los actuales SIG.

En 1962 en Canadá se desarrolló el Canadian Geographic Information System (CGIS) para el inventario de los recursos naturales del país a una escala de 1: 50 000. El CGIS fue así un ejemplo para los desarrolladores de SIG hasta los años 90. En esa década se multiplicaron los sistemas con la democratización del acceso a la computación.

Hoy día, los Sistemas de Información Geográfica pueden ser utilizados para la investigación científica, la gestión de activos o de recursos naturales, la arqueología, la evaluación del impacto

ambiental, la planificación urbana, la sociología, la geografía histórica, el marketing, el turismo o la logística, por nombrar algunas de sus aplicaciones, pero su principal interés es la elaboración de mapas por superposición de capas para realizar complejos análisis multicriterio. Todos los objetos de las capas se representan por áreas, líneas o puntos bien localizados, las capas de áreas se colocan en el fondo y, delante de ellas las capas de líneas y puntos según su importancia en el resultado final requerido. El orden de superposición de la información es primordial para obtener la visualización correcta del mapa final.

En la producción de mapas, los SIG otorgan una gran precisión en cuanto a la localización de los datos con una posibilidad de actualización hasta entonces desconocida. También tienen una gran capacidad de almacenamiento de información que el cartógrafo puede utilizar según su conveniencia. Así, cada objeto de la base puede vincularse con toda una serie de información: un segmento de carretera, por ejemplo, puede vincularse con datos sobre la anchura y el número de los carriles, la indicación, la naturaleza y el estado del recubrimiento, o incluso el tráfico que circula en cada tramo.

Los SIG permiten realizar mapas en tiempo muy breve y con gran calidad gráfica, pero la verdadera calidad dependerá de la confiabilidad de los datos registrados en las bases utilizadas. La creación de mapas con los SIG, considerablemente más fácil que su elaboración manual, a menudo hace olvidar a los usuarios la necesidad de aprender las reglas de la cartografía, lo cual puede resultar en productos difíciles de interpretar y muchas veces engañosos, al establecer correlaciones ilógicas, cuando el objetivo es que el mapa sirva para mostrar con sencillez los fenómenos analizados.

Cabe mencionar finalmente que los SIG se prestan a toda clase de simulaciones numéricas: estudios de impacto, exposición a los riesgos, crecimiento urbano, etcétera. Por ejemplo, con los programas informáticos convenientes, es posible utilizar un SIG como base para simular los efectos de la construcción de una presa, o la contaminación sonora que implica la puesta en servicio de un

aeropuerto. Un SIG es, hasta cierto punto, un mundo virtual, o más exactamente una réplica virtual del mundo, tal como se puede ver en Google Earth.

#### EL LUGAR DEL MAPA EN EL MUNDO ACTUAL

Entre todos los tipos de documentos en imágenes, el mapa es seguramente el más complejo, al asociar estrechamente gráfica y texto. Durante su larga historia, conoció innumerables transformaciones con la evolución conceptual y técnica de sus condiciones de producción y utilización.

Si los sistemas de GPS probablemente lleven a la desaparición de los mapas de carreteras, el mapa analítico impreso tiene, al igual que el libro, mejores perspectivas en cuanto a su futuro. Es una fuente importante de información hecha para ser estudiada y difundida, y, más que el libro, necesita su publicación en papel por los tamaños de las obras que rebasan el formato de las pantallas. Cada mapa debe ser interpretado desde distintos acercamientos, o niveles de lectura, primero de manera general y después acercándose a los detalles con una correcta ubicación y relación espacial del lector, lo que no permite la computadora. Estas necesidades corresponden especialmente a los mapas de ordenación del territorio que necesitan una gran precisión sin impedir su comprensión por los políticos y el público en general (Figura 11).

Como lo señalamos anteriormente, la cartografía cambió drásticamente con la utilización de los SIG. La revolución numérica no solo trastornó la elaboración de los mapas sino también sus usos: las técnicas de SIG, de autoedición y los medios de comunicación electrónicos redujeron el costo de elaboración, publicación y difusión de los mapas los cuales se multiplicaron en los medios de comunicación tradicionales como Internet. De esta forma, un acontecimiento de alcance global como los atentados del 11 de septiembre de 2001 se tradujo en un aumento del número de mapas en los medios de comunicación (Desbois 2008: 69). En este

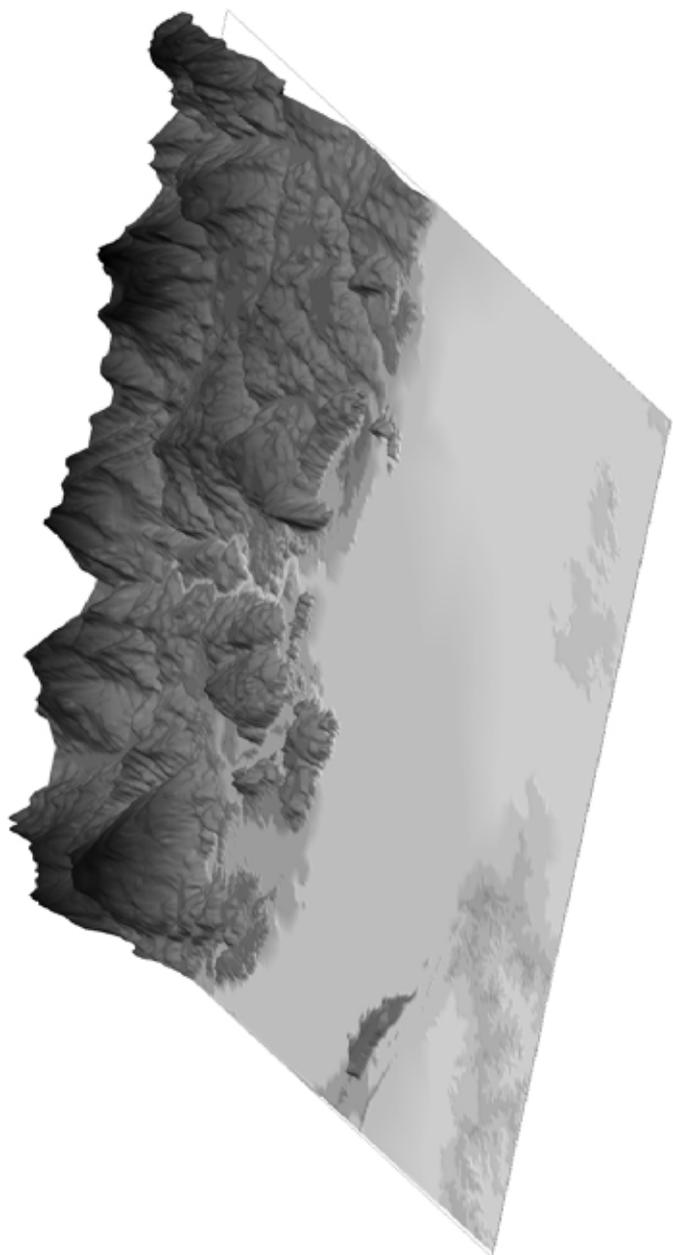


Figura 11. Modelo digital de elevación de la región Sierra de Tabasco.

contexto, los materiales cartográficos se utilizan más por su valor icónico que por su valor informativo ya que sirven para mostrar procesos de carácter global. Esta profusión de mapas en los medios de comunicación es un elemento importante de la construcción de un imaginario de la globalización (Cosgrove, 2001: 245).

En este mundo terrestre de límites y formas conocidas, surge un renacimiento de las interrogaciones territoriales que también se puede percibir en el uso que el arte contemporáneo hace la cartografía, a menudo asociada a las técnicas numéricas, con las obras expuestas durante la exposición “Global Navigation System”, que se desarrolló en 2003 en París, en la que artistas tales como Nathan Carter o Wim Delvoye expusieron mapas imaginarios.

Los mapas evolucionaron mucho desde la antigüedad hasta nuestros días, tanto en su modo de confección como en su contenido, a partir de un mejor conocimiento de la Tierra, y el constante desarrollo tecnológico. Como en la antigüedad, el trabajo del cartógrafo tiene una fuerte vinculación con su época y cultura, así, se pueden notar por ejemplo la influencia de la religión en los mapas medievales o el nacionalismo en las creaciones más actuales. Los mapas se revelan entonces como un reflejo de la civilización destacando aspectos de interés específicos en cada época así como formas particulares de definir el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

BROWN, Lloyd A.

1949 *The Story of Maps*, Boston, Little Brown.

COSGROVE, Denis E.

2001 *Apollo's Eye: a Cartographic Genealogy of the Earth in the Western Imagination*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

DESBOIS, Henri

2008 "Quand les cartes se numérisent", *Grands Dossiers des Sciences Humaines*, nom. 11.

GUTIÉRREZ, Puebla Javier

2001 "Escalas espaciales, escalas temporales", *Estudios Geográficos*, año LXII, 242: 92-97, Madrid, Instituto de Economía y Geografía, CSIC.

HARLEY, Miles

2001 *La isla de los mapas perdidos*, Barcelona, Debate.

LUNA, Bruna

2009 *Croquis de las Etimologías*, consultado en abril de 2009 en <http://picasaweb.google.com/LunaBruna1/MapasDeLaEdadMedia#5112720085613003378>.

ORELLANA LANZA, Roger

1999 "Evaluación climática", *Atlas de Procesos Territoriales de Yucatán*, pp. 163-182, Ana García de Fuentes y Juan Córdoba Ordoñez, Mérida, UADY.

ROBINSON ARTHUR H., RANDALL D. SALE, JOEL L. MORRISON y PHILLIP C. MUEHRCKE

1987 *Elementos de Cartografía*, Barcelona, Ediciones Omega.

SALITCHEV, Konstantin A.

1981 *Cartografía*, La Habana, Editorial Pueblo y Educación.

*Sistema de Información geográfica*

2009 [http://es.wikipedia.org/wiki/Sistema\\_de\\_Información\\_Geográfica](http://es.wikipedia.org/wiki/Sistema_de_Información_Geográfica). Consultado en marzo de 2009.

## Espacios sagrados

ENRIQUE JAVIER RODRÍGUEZ BALAM

Hablar del espacio es referirse a una de las categorías por las cuales el hombre concibe su existencia. Es captado por la movilidad y los sentidos. Como lo expresa Anaya Duarte, “su medida es el movimiento” (1996: 23). Sin embargo, la manera de concebirlo —y con él, los espacios— está sujeta a construcciones y representaciones culturales.<sup>1</sup>

En ese sentido, los lugares por los que se mueven los individuos son reconocidos por unos e ignorados por otros, y de distintas maneras determinan y construyen prácticas culturales y cotidianas, actitudes en general, formas de andar, de hablar, transitar, actuar etc.; forman parte de la construcción social comunitaria e individual; son referentes en el proceso de socialización de los individuos de una cultura determinada.<sup>2</sup> Asistimos entonces, no

<sup>1</sup> Considero conveniente advertir al lector que la información relativa a Yucatán que aquí se presenta, ya ha sido publicada en mi libro *Pan Agrio, maná del Cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán* (2010). En dicho texto, que aborda con mayor amplitud el tema del espacio, no aparecen los datos relativos al área de Guatemala que aquí se presentan, a manera de comparación etnográfica, y que se desprenden de mi tesis doctoral (Rodríguez Balam, 2008). Finalmente, algunos de los datos que aquí expongo de manera parcial (debido al objetivo de divulgación del presente volumen) también han sido publicados en diversos artículos de mi autoría (Rodríguez Balam, 2003; 2005).

<sup>2</sup> La lengua es también una vía imprescindible para comprender el tiempo y el espacio en una cultura determinada. Nos coloca y posiciona en el *aquí* y el *ahora* y el *no aquí* y *no ahora* (deicticos y anafóricos). A través de la lengua construimos el mundo y definimos nuestra ubicación en él.

sólo a la socialización *del espacio*, sino a la apropiación y domesticación de diversos *espacios* construidos por coordenadas sociales.<sup>3</sup>

Así, los hay públicos (plaza, mercado, iglesia) y privados (la casa), naturales (el monte, el río, cenotes) y artificiales (edificios públicos), humanos y divinos (el Cielo Infierno, Purgatorio, así como el inframundo). Pueden ser sacralizados o profanados, dolorosos o placenteros, cálidos o fríos, comunitarios o individuales. El espacio es, en suma, un “entrecruzamiento de movi- lidades” y un “lugar practicado” (De Certeau, 1996: 129). En él nos movemos o nos detenemos, se puede construir y también destruir. Es ocupado o desocupado. Es normativo y es, a la vez, oportunidad para traspasarlo e infringir sus reglas. Es tangible e imaginario.

Los espacios son dueños de su narrativa y poseen su propia historia, guardan momentos e imágenes colectivas. Determinan a quien los atraviesa o habita. Se reconoce en ellos al extranjero o al intruso. Se puede pertenecer a ellos o *entenderse* ajeno. Al mismo tiempo, los espacios pueden estar sobrepuestos, a manera de círculos concéntricos, dentro de un espacio mayor. Los abarcamos y nos abarcan. Los atravesamos y nos atraviesan. Los habitamos y nos habitan, y *culturalmente*, los imaginamos.

#### LOS ESPACIOS PRIVADOS: LA CASA<sup>4</sup>

En los siguientes apartados trataré de presentar algunos datos et- noográficos que nos pueden servir para ilustrar la manera en la

<sup>3</sup> Vale la pena señalar que, en las distintas concepciones mayas, el cuerpo es un espacio susceptible de ser habitado por diversas entidades animicas. De hecho, los propios componentes de la persona cuerpo y alma, en su concepción judeo-cristiana funcionan a la vez como componentes y fronteras que definen las formas a través de las cuales el cuerpo puede y debe ser visto también como un espacio habitable..

<sup>4</sup> Es verdad que hoy en día existen buenos trabajos etnográficos para el área maya respecto al espacio, pero son muy pocos los que se encargan de retomar los datos de campo para enmarcarlos dentro de perspectivas analíticas de orden epistémico u ontológico. Se privilegia más la descripción, uso y funcionalidad

que los espacios sagrados y profanos se expresan dentro de una cosmovisión maya contemporánea, que abreva de diversas fuentes. Para este trabajo en particular, habremos de abordar el tema desde la perspectiva de la adscripción religiosa de los individuos y los matices que un mismo espacio puede tomar, dependiendo del culto que se profese.<sup>5</sup>

En las comunidades tradicionales, el patrón de asentamiento más generalizado es de alta densidad en el centro y disperso hacia las afueras. Casi todos los solares, con una vivienda, colindan unos con otros, y al pasar por las calles es posible ver a las personas realizando diversas actividades en sus patios. No obstante, hay otros casos en los cuales el patrón de asentamiento permite la convivencia de varias familias nucleares compartiendo un mismo solar. Así, aun cuando estos espacios puedan considerarse como privados debido a que se encuentran delimitados por albarradas, es evidente que se encuentran expuestos a la vista del resto de la comunidad y de las casas que los rodean.

Por lo común, una casa es siempre considerada como un lugar de descanso. En lo que se refiere a la casa maya tradicional, es posible darse cuenta de que su distribución es mucho más adecuada para este fin que para el trabajo, aunque por supuesto no significa que no se puedan desempeñar —y se desempeñen— determinadas labores en su interior (como sucede de manera cotidiana con las mujeres). Este tipo de construcciones están conformadas por una pieza principal que sirve de dormitorio, aunque en determinados

---

de un espacio, con particular énfasis en aquello que se realiza en ese ámbito, reflexiones que por lo general, conllevan a pensar en la funcionalidad que un espacio adquiere. De ahí se deriva lo que se considera que es el espacio o bien cómo se concibe. La ausencia respecto a las perspectivas analíticas ya mencionadas, se debe en buena medida a que este tipo de reflexiones se ha considerado más bien propia de la filosofía.

<sup>5</sup> Los espacios dentro de la cosmovisión maya no pueden ser tratados directamente como sacros pues la idea unidimensional de lo sagrado no se expresa en la práctica cotidiana como tal. Se trata de fronteras a menudo desdibujadas y frecuentemente atravesadas por un orden de conocimiento en el que lo sagrado y lo profano siempre se movilizan y sobreponen.

contextos también cumple las funciones equivalentes a una sala (en su concepción occidental).

Ahora bien, para un evangélico, por ejemplo, la casa adquiere una connotación particular: es el lugar donde se realiza uno de los actos devocionales más importantes, el culto de adoración doméstico. Éste es uno de los aspectos fundamentales de la práctica cristiana, ya que es uno de muchos medios por los que Dios se hace presente: “Donde dos o tres estén congregados en mi nombre allí estaré”. Bajo esa perspectiva, en el momento en el que se realiza el culto, la casa también es habitada por Él: “Dios está en todas partes donde se invoque su nombre”. Pero no sólo se hace presente durante el culto: vigila celosamente los actos de sus hijos: “Ante sus ojos todo está descubierto”. Quizás esto pudiera compararse con la creencia que tienen los mames de Todos Santos Cuchumatán en Guatemala, en la existencia de unos *dueños* (especie de espíritus) de las esquinas de la casa, que escuchan los chismes de los habitantes y se encargan de sancionar las malas acciones. Así, se tiene la creencia de que las calles, los caminos, las montañas y los ríos tienen dueños, sometiendo al escrutinio permanente la vida y las acciones de los todosanteros.

El espacio doméstico también es escenario para las manifestaciones de espíritus de familiares o antepasados difuntos que alguna vez lo habitaron. Es posible, incluso, que la costumbre de los antiguos de enterrar su dinero pueda dar lugar a sucesos como la aparición de una llama señalando el sitio en el solar o en el interior de la casa donde se ocultó el dinero. Según se cree, estos fuegos aparecen cada tres de mayo. Es probable que tales sucesos ocurran un día antes o un día después de esa fecha, sin embargo, sea cual fuere el día de que se trate, según afirman los pobladores de Kaua: “la fecha de los antiguos es exacta, no falla, los que fallan son los calendarios actuales”:

Aquí en Yucatán el día tres de mayo se empieza a levantar la llama. Ahora cayó el día cuatro pero es que los meses se adelanta o se atrasan, pero el tiempo de los antiguos es exacto. Los calendarios se atrasan o se adelanta uno o dos días. El calendario judío no tiene atrasos, el romano sí. Donde se levanta la llama es muestra... demuestra que en ese

lugar está el dinero. El dinero se pone debajo de la tierra adentro del *butix* (especie de recipiente donde la gente anciana guarda su dinero). Pienso que es un aviso. Monedas de plata hay adentro. Grandes, no como ahora que no son de plata. Es de los antiguos. Se quemó mi fortuna, dice. En todos lados pasa. Todo es que sea el tres de mayo y la gente lo empieza a ver. Siempre he escuchado que lo diga la gente. A cualquiera le puede pasar. A ella le dio mucho miedo, como nunca lo había visto. Es un fuego que sale de la tierra y se eleva como metro y medio. Estaba muy asustada. Tenía miedo, no podía ver, ni porque entraba la luz de la luna por el techo de la casa.

No se sabe bien a bien qué actitud se debe adoptar al respecto. Hay quienes creen que ese dinero tiene dueño y que por lo tanto no se debe tocar, y otros piensan que es “la suerte” que tiene la persona para tener dinero y por lo tanto no se debe de desperdiciar esta oportunidad.

La casa, entonces, es más que un espacio físico: se transforma también en un lugar de importante carga simbólica para sus habitantes. Tenerla es “una bendición de Dios”. Por el contrario, el espacio público, la calle, donde convive toda la comunidad, implica una idea de exposición que con frecuencia adquiere connotaciones negativas. Para muchos evangélicos la calle es un lugar de chisme y maledicencia, por lo que no es un buen lugar para el cristiano. Más allá de su función como vía, no es bien vista: no se utiliza como un lugar para conversar, cuando menos no con cualquier persona, ya que puede ser el sitio de origen de embustes y habladurías. Por lo regular, los evangélicos permanecen en el interior de sus casas y sus visitas al parque son eventuales. En Kaua, la gente deja de transitar las calles del pueblo poco antes de la medianoche. Sobre todo los fines de semana cuando la gente descansa o se va a pasear a Valladolid. Esto ocurre particularmente en las calles de las afueras, las más alejadas del centro, ya que el peligro de encontrarse con personas malintencionadas y diversos seres oscuros del panteón maya, aumenta en estas zonas.

## LOS ESPACIOS PÚBLICOS

El comportamiento de los mayas de Kaua en los espacios públicos no es muy diferente el que se observa en otros poblados de Yucatán. A primera vista, uno puede apreciar cómo se conducen los pobladores en estos lugares a determinadas horas. Aún cuando la comunidad cuente con calles pavimentadas y una avenida que atraviesa el centro, los peatones y ciclistas superan ampliamente en número a los automóviles. En ellas conviven individuos de diferentes edades y sexos, y con diferentes preferencias religiosas, pero existen ciertas restricciones, bien sean costumbres tradicionales compartidas por todos, o por ciertas normas morales del grupo religioso de adscripción. Así, hay horas en las que las personas no deben salir, ya sea para evitar un peligroso encuentro con un *mal viento* o con un borracho. Se cree, por ejemplo, que a las doce de la noche sale uno de estos *aigres* que puede provocar que las personas “se queden chuecas”, como la señora que nos explicó que en una ocasión fue a sacar su “lavado” y al salir le “dio un viento” (“un como remolino”, añadió) y comenzó a sentir calentura. Posiblemente estas creencias estén relacionadas con algunas de origen prehispánico, y tengan algún vínculo con las enfermedades reumáticas producidas por el clima húmedo; de ahí que la gente adulta recomiende a los niños y jóvenes cubrirse la espalda y la cabeza —generalmente se utiliza para este fin una toalla o el rebozo— a fin de protegerse del “sereno” de la noche o de la madrugada.

Los evangélicos, por su parte, se miran a sí mismos expuestos a la censura pública y al juicio de sus acciones. Muchos de ellos evitan entrar o acercarse una iglesia católica. Para los miembros de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, hay determinados lugares que es preferible evitar. En Kaua, el atrio del templo católico<sup>6</sup> es uno de los espacios públicos que puede considerarse como centro de socialización cotidiana, lo mismo que la cancha de básquetbol y la plaza central. Los jóvenes platican con las muchachas, los adultos

<sup>6</sup> *Lugar de socialización* lo entiendo aquí como un espacio en el que los individuos que se encuentran en él, conviven con otros individuos de la comunidad y aprenden, a través de la interacción, normas y actitudes cotidianas.

se reúnen por las tardes para conversar y tomar el fresco y los niños juegan. No obstante, para un evangélico, aun cuando esto no represente una falta grave, es preferible evitar este “tipo de cosas”. En muchos casos la convivencia en espacios públicos con los no evangélicos es poco frecuente, pero a pesar de ello los lugares son compartidos cotidianamente por diversos grupos que hacen uso de ellos (escuela, plaza, parque), aunque los asuman con distinta actitud.

Más allá de las fronteras de la calle y los edificios públicos existen espacios que también forman parte de la historia del pueblo y del imaginario colectivo. Delimitan el territorio y se les vincula con historias pasadas y recientes. Son referentes que permiten explicar eventos del pasado y, a la vez, pueden fungir como fronteras para la convivencia o la sanción de determinadas conductas. Son apreciados y a la vez condenados por la tradición.

En el caso de Kaua, por ejemplo, existen algunos cenotes conocidos por todos, uno de ellos es el llamado *Yaax Ek*, que se encuentra rumbo al sur; en él, hasta hace algunos años, la gente solía refrescarse en sus aguas tomando un baño o bien reposando a su alrededor. Es común creer que en los cenotes y cuevas se guardan “malos” aires que pueden dañar a las personas o incluso matarlas. Por eso, hay que escuchar a los abuelos y hacer caso de sus consejos pues con frecuencia “tienen razón”, como lo expresara una mujer pentecostal: “Por eso los abuelos dicen cosas y pueden mentir. Pero ahora veo que es verdad. Hay un cenote; ahí no se puede entrar. Si se entra no se sale. Allí hay malos aires. Son fríos o calientes. Una vez que entres te jalarán y ya no puedes salir”. Para los protestantes, este tipo de lugares, además de las razones ya expuestas, pueden ser propicios para el pecado y la borrachera, pues “ahí se juntan a tomar”.

Por lo general nadie se acerca sin ciertas precauciones a los cenotes y cuevas, ya que, si los malos aires te atrapan, no hay modo de salir de ahí sin sufrir las consecuencias: quien tiene la fortuna de salir vivo, lo hará en muy malas condiciones, casi siempre agonizando.

Otro espacio que forma parte de la historia del pueblo son las llamadas “criptas de Kauh”, especie de pasillo subterráneo formado por piedra caliza que atraviesa el pueblo. Todos saben de su existencia y en alguna ocasión han entrado. “Es un lugar bien bonito”, decía uno de los feligreses de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, “entra uno y se siente bien fresco”. Casi nadie sabe sobre su formación o sobre su posible utilidad. Hay quienes aseguran que sirvió de refugio durante la Guerra de Castas, y otros que piensan que sus dimensiones son enormes, que atraviesa el pueblo de lado a lado. Otros más dicen que conecta al poblado con Valladolid y el sitio arqueológico de Chichén Itzá.

Hay gente que tiene la creencia de que en esos lugares hay agua “sagrada y pura”, que sirve para las ceremonias de *cha’achac* y para ofrecérsela a los dioses de la milpa y hacer que bajen. Según uno de los ancianos más respetados del poblado, sólo los *chaques* pueden entrar a sacar el agua. Ellos afirman: “Nadie puede verlo porque llega la muerte, hay que hacer oración, hay que pedir permiso”. Por ello, es necesario que el agua que se extraiga sirva para un buen propósito, para regar o para ofrecer a los dioses, si no se hace así, sobrevendrán muertes o enfermedades. En otras partes, el agua de los cenotes y de los pozos también se considera sagrada y se cree que es resguardada por los *chaques*, así como por los dueños del monte. Tal vez por esto, todavía hay gente que una vez que ha sacado agua de un pozo jamás la vuelve a echar adentro.

No obstante, hoy son muy pocos los que creen —o respetan— en estas advertencias. Muchos de los pobladores conocen estos subterráneos y lo han visitado en diversas ocasiones sin que ninguna calamidad les suceda. “Se puede ir allí, se puede entrar... Muchos han venido”, decía un “hermano” de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén. Sin embargo, muy probablemente su relación con los paisajes subterráneos de la cosmovisión local (particularmente el inframundo maya) ayude a preservar la connotación sagrada de estas formaciones.

El mundo comunitario se conforma así de diferentes escenarios para la vida pública, ya sea en la superficie —en las calles, los

árboles, el monte— o bien, en el mundo subterráneo —las cuevas, los cenotes o los túneles de Kaua, por ejemplo, los espacios colectivos comparten sus límites físicos con los imaginarios, los cotidianos con los rituales.

#### EL PANTEÓN

Habitado por los difuntos, y visitado por los vivos en días de fiesta (el 2 de noviembre) el camposanto está siempre presente en la mentalidad de los vivos. Cumple una función social y comunitaria e inspira al imaginario que la gente tiene sobre los muertos. Desligado en apariencia de la comunidad y confinado a las afueras del pueblo, el panteón es un referente claro y directo tanto para la vida como para la muerte. En Kaua, en la actualidad el cementerio es el destino final de los restos físicos de los difuntos, pero esto no ha sido siempre así; antiguamente, el cuerpo era sepultado en otro terreno, donde permanecía durante algún tiempo, al cabo del cual se exhumaban los restos áridos, para trasladarlos a un espacio ubicado a un costado de la iglesia, para que pudieran “escuchar misa”. De este modo, a diferencia de lo que sucedía hace muchos años, hoy día tanto los protestantes como los católicos entierran a sus muertos en el actual cementerio.

El panteón es pequeño y no tiene tumbas grandes con mausoleos o grandes criptas como se pueden encontrar en Valladolid o Mérida. De hecho, no es común que la gente vaya mucho al cementerio, los católicos suelen ir para día de muertos o algún aniversario —cumpleaños o fecha del fallecimiento, boda, etc.—, o bien para realizar algún arreglo a la tumba de algún familiar. Para los protestantes el cementerio tiene una función pragmática a la vez que incierta. En el uso práctico, éste es el lugar donde se lleva a enterrar a la persona fallecida. No se le entierra con gran pompa como suele hacerse en el caso de los católicos quienes hacen una procesión en la que se va rezando y cantando a la vez que un grupo de plañideras, si así lo requieren los familiares, elevan sus lamentos para que el alma encuentre su camino y deje

de vagar. En el caso de los protestantes, se le lleva a enterrar y el pastor es el encargado de hacer una oración y un pequeño culto exhortando a los feligreses para que estén gozosos, pues el alma del difunto, en caso de que haya sido “creyente”, seguramente se habrá ido a un mejor lugar para “descansar con el Señor”. Poco se hace después de eso. Los protestantes tienen la creencia de que el que se murió, “si falleció en Cristo y fue salvo”, está con el Señor y si no, entonces “se fue a la condenación eterna”, por lo que ya no hay nada que se pueda hacer. “No hay rezo que lo salve: el muerto, muerto está”.

El panteón, compartido por protestantes y católicos, es un espacio comunitario y ecuménico en el sentido estricto de la palabra. Lo que marca la diferencia es la actitud que los sujetos adoptan con respecto a él. Las tumbas protestantes son las más parcas. Carecen de adornos o iconografía sacra —no se les colocan imágenes de Cristo, ni cruces, ni representaciones de la Virgen o la Santísima Trinidad—. Para los otros en cambio es fundamental adornar con flores la tumba y colocar una cruz, aunque deba ser de madera, elaborada rústica y precariamente, si los recursos no permitieran algo de mejor calidad.

De cualquier modo, el cementerio es un lugar en el que habitan las almas de los hermanos al igual que la de los católicos, es un espacio territorial compartido por ambos aunque no deja de ser un sitio incómodo para “buenas” almas de los evangélicos quienes tienen que compartir el cementerio con aquellas “pecadoras” o de los que tienen otras “tradiciones”.

Hay espíritus, hay personas que se mueren que tiene otras tradiciones. Vamos a suponer: se muere un brujo hoy y lo entierran, ¿lo crees que el espíritu del brujo es bueno y está adentro? Se muere un evangélico y lo entierran ahí al lado también. Quizá el espíritu del evangélico era bueno, pero el del brujo era malo... Por el momento el espíritu del evangélico no puede hacer nada. No puede pelear... porque el Diablo huye... el espíritu se pone a un lado porque no se puede pelear.

Sea cuales fueren las diferencias que se puedan tener al respecto, el cementerio es un lugar al que no cualquiera puede asistir.

Un ejemplo de esto es la restricción que la tradición ha puesto en el caso de las mujeres embarazadas quienes, se supone, ponen en riesgo a sus bebés, que nacerán sin fuerza para poder sostener la cabeza. Al mismo tiempo, según lo explica una mujer de la iglesia la Nueva Jerusalén, “la mujer también puede correr el riesgo de perder la fuerza a la hora de dar a luz”. Sobre esto agrega un informante:

Ellos dicen que se les cae la fuerza a la hora que nace el niño. Bueno, llegan a perder la fuerza la mujer para dar a luz. Eso ocasiona que se muera. No sé a que se deba eso. Hasta los bebés dice la gente que no se les debe llevar que porque no llega a tener fuerza su cabecita. Allí solamente hay espíritu, solamente existe el espíritu malo. Porque fíjese usted, lo bueno se va y lo malo se queda. Un niño puede ir a los cinco, seis o diez años, porque ya tiene fuerza su cabeza, ya no se les cae. Yo creo que también la creencia de uno. Si, porque si uno cree que va a pasar una cosa, va a pasar, y si no cree no va a pasar. Es lo mismo a veces entre nosotros.

Por las razones antes expuestas, el cementerio es un espacio de connotaciones negativas, ubicado en un sitio apartado, a las afueras del pueblo. Normalmente, sus límites marcan el inicio de otro espacio compartido por la comunidad: el monte. Sin embargo, desde la cosmovisión local, no es que el monte se encuentre afuera del pueblo, sino que la comunidad se ubica dentro de él. Es habitado por los señores de la lluvia y lugar de juegos de los *aluxes*, en él se multiplican las cuevas y los animales señorean. En estos límites la gente sabe las horas en las que se debe andar por sus veredas y cuándo regresar a casa después de la jornada de trabajo: conoce sus peligros y las bondades que propicia si encuentra la mejor manera de relacionarse con este espacio y mantener el respeto con la tradición.

## NATURALEZA Y PAISAJE

Los mayas de Yucatán han aprendido desde su nacimiento a relacionarse con la naturaleza y el mundo que lo circunda. Aprenden a caminar por sus veredas, a leer el paisaje y a interpretarlo, a descifrar sus advertencias y anticiparse a sus amenazas. Es al mismo tiempo un marcador de identidad: con él se identifican las tradiciones, es la base sobre la cual se estructura el acervo cultural y el que provee a su gente de los mecanismos de subsistencia básicos. La relación con este entorno natural forma parte fundamental en la construcción del mundo circundante y en la manera como se concibe al universo, se le imagina e inventa. Es lo que constituye la estructura del complejo sistema de creencias de los mayas; en otras palabras, el monte y, en especial la milpa, forman parte del pasado y de la identidad de los mayas yucatecos.

Aunque cada vez más olvidado, el monte aún forma parte de la vida de las nuevas generaciones. En el presente se le interpreta y en el pasado se le inventa, se le recuerda o se le imagina. De hecho, hoy en día no es raro que más de una persona de la zona se refiera a este espacio como “montaña”.<sup>7</sup> En ese sentido, desde mucho tiempo atrás, la cosmovisión vincula a los seres del monte con la naturaleza y el hombre. La armonía con dichos espacios se encuentra contenida en varios de los rituales agrícolas. Bien sea para pedir lluvia o para agradecer por las cosechas, sirven de puente entre el hombre, el cosmos y lo divino. Por ello, y aun cuando los protestantes hayan dejado de practicar estos rituales (aunque no siempre sucede así), considero importante mirar brevemente la importancia que tienen este tipo de rituales dentro de la cosmovisión maya, en tanto que representan en un mismo acto el universo simbólico de los indígenas mayas.

Lo expuesto sobre los mayas yucatecos respecto a la manera de vincularse con la naturaleza y el entorno, no difiere mucho

<sup>7</sup> En más de una ocasión uno de los hermanos de la iglesia pentecostal La Nueva Jerusalén se refirió al monte antiguo como montaña y a las dimensiones de los árboles con un dejo de nostalgia por lo que fue la naturaleza en el pasado.

a lo que se observa entre los mames de Guatemala. Como se ha mencionado, en muchos casos estos elementos son reformulados dentro de la práctica de los protestantes, presento aquí algunos datos etnográficos sobre la manera en la que los protestantes y tradicionalistas de la comunidad de Todos Santos en Guatemala, se relacionan con el río y las montañas.

Los espacios geográficos tienen suma importancia dentro del imaginario de los todosanteros. Son referentes para la vida cotidiana ritualizada, pero también sitios de recreación y trabajo en el que confluyen movi­lidades, historias, narrativas e ideas que se reconstruyen tanto a nivel de práctica religiosa como discursiva dentro de ese gran imaginario compartido culturalmente e incluso, para fungir como promesa de espacios habitables en ese “paraíso” que algunos aspiran a alcanzar tras la muerte.

Para los chamanes,<sup>8</sup> el río cumple una función purificatoria. Mediante una ceremonia se lleva al pecador para mojar su cabeza, sus brazos y por último sus pies. Es decir, al igual que el bautismo pentecostal, se trata de “cubrir”, de manera simbólica, todo su cuerpo a través de un elemento tangible como el agua.<sup>9</sup> Para esta ceremonia se utiliza una gallina o pavo que se sacrifica mientras se queman candelas e incienso.

Quizás este tipo de rituales de sanidad pueda ser comparado con los practicado por las confesiones pentecostales, en tanto que, cuando una persona requiere oración por sanidad, el pastor y los ancianos proceden a untarle aceite en la cabeza, brazos o bien en la parte afectada. La oración va acompañada de lamentos y la imposición de las manos en la frente de quien solicita la oración. Es indudable el carácter de objeto ritual que adquiere el aceite y el agua del río para los pentecostales. Son medios a través de los cuales Dios le transmite al hombre (igual que los sacramen-

<sup>8</sup> Especialista ritual en Todos Santos, Guatemala.

<sup>9</sup> La relación entre el cuerpo y el pecado entre los mayas costumbristas y pentecostales requiere ser tratado en otro apartado tomando en cuenta las implicaciones teológicas que requiere su análisis. Lo que llama la atención es que se ha heredado desde los antepasados el fuerte sentido de condena sobre las faltas sexuales. Éste es un pecado que fue duramente perseguido durante la Colonia y que permanece hasta nuestros días, incluso tras la conversión al pentecostalismo.

tos católicos) su gracia y poder de sanidad. Miran la oración como un acto cuya base y sustento ritual radica en el poder que se le concede a las palabras en tanto portadoras del poder de Dios para sanar el alma y el cuerpo. De nuevo, resulta interesante observar la similitud entre la oración pentecostal para pedir por sanidad y la manera como los chamanes practican sus rituales terapéuticos. Sobre ello Oaks describe lo siguiente: “Entonces les toqué la cabeza a todos los presentes, quienes estaban esperando mi gesto con mucho respeto. Cuando terminé de hacer esto, el chimán dijo: ‘Usted sabe rezar bien, Padre Nuestro’” (Oaks, 2001: 92).

Como ya se ha mencionado, en el caso de los pentecostales el bautismo tiene el mismo sentido purificadorio, tanto desde una perspectiva espiritual como corporal. Es en el agua donde se confiesan los pecados y uno queda libre de toda culpa. No es tampoco extraño escuchar personas que aseguren que después de haberse realizado el bautismo, el agua del río se carga de cierto poder capaz de sanar a cualquiera de los presentes, porque queda contagiada de un grado de sacralidad, como lo relata un todosantero pentecostal:

Estoy feliz de haberme bautizado. Fuimos a un río que está arriba de la montaña. Es precioso. El agua es cristalina. Cuando salí del agua grité ¡Gloria a Dios! Los hermanos me dijeron que nunca habían visto que alguien que bautizaron dijera eso. Me sentí feliz. La palabra de Dios es bonita. Me gusta, es la verdad. También me preguntan si sentí fría el agua, y les dije que nada, no la sentí fría. No me enferma lo frío del agua, al contrario más me sané. Mi esposa estaba enferma de sus rodillas y cuando se bautizó ya no le volvió a doler nada.

Si bien en el ritual de bautismo pentecostal no se recurre al sacrificio de animales, a diferencia del encabezado por los chamanes, este rito es considerado en sí mismo una especie de sacrificio. Se da *muerte* al viejo hombre para renacer de las aguas. Al igual que con lo que sucede en otros ritos de curación, se piensa que el alma del individuo se purifica y lava de sus manchas al salir del río. Después de la confesión pública de las faltas cometidas, dicho

acto produce también la curación o sanidad física, tal y como nos explicó el informante al que nos referimos líneas arriba.

Como se ha visto, en el bautismo pentecostal se mantienen todos y cada uno de los elementos simbólicos descritos en los procesos de terapéutica vinculados a la confesión de las faltas y la sanidad, de la misma forma como lo practican los chamanes. Entre ellos se cree que la enfermedad produce un decaimiento en el espíritu de la persona y que, al mismo tiempo, su padecimiento se encuentra íntimamente vinculado con la presencia demoníaca en sí, o de algunas fuerzas malignas que residen (habitan en tanto espacio) en el cuerpo del individuo.

La fase final de la curación, dentro del ritual del bautizo, radica en el poder de la confesión de las faltas, pero al mismo tiempo, en el testimonio de lo que ha sucedido en su cuerpo. De este modo la acción divina en el cuerpo de un ser humano se actualiza.

Desde mi punto de vista, tanto para los pentecostales de Todos Santos como para los católicos, la fórmula del ritual y la del chamán mantienen importantes paralelismos simbólicos. No sólo resulta indispensable la confesión de las faltas sino que también se cree que, tras cometer un pecado, la enfermedad producirá un desconcierto en el cuerpo del ser humano, por lo que se el orden debe ser reestablecido, en principio, mediante la sanidad del alma (misma que se consigue con oración, sacrificio y perdón) y, después, la del cuerpo.

Algo semejante ocurre con los todosanteros “tradicionalistas”. Oaks explica que ellos le enseñaron la manera de curar las enfermedades del cuerpo y del alma —por lo general se piensa son atribuidas a la acción de las malas intenciones de otros chamanes mediante la brujería—: “Le he contado a usted todo lo que mi corazón desea enseñarle, y con amor. Poco a poco usted aprenderá. No tenga pena. Le voy a enseñar cómo quitar la enfermedad por medio del río, como curar a una persona embrujada” (Oaks, 2001:

69-84). Más adelante, la autora señala la forma de realizar el ritual de acuerdo con lo narrado por sus informantes:

No hay tiempo que no se pueda ir al río a confesar los pecados. Cuando la gente va al río confiesa sus pecados y dice quienes son sus peores enemigos, quien es la persona mala que ha lanzado un hechizo contra ellos y rezan para que la maldad pueda recaer sobre el que la ha enviado. Entonces hay un entierro. Le he enseñado cómo extraer un entierro. Cuando lo extrae —Ah, malhaya—, entonces la persona está bien (*ibid.*: 84).

El río, entonces, es un espacio dentro de la vida cotidiana de los mames de Todos Santos, que también cumple —como hemos visto— funciones específicas dentro de la terapéutica y el ritual, con independencia del credo que se profese. Si bien existen variantes en la forma de realizar los rituales del bautizo entre católicos, tradicionalistas y pentecostales es un hecho que el río y su entorno están íntimamente vinculados a lo sagrado, lo mismo que el agua de los cenotes entre los mayas de Yucatán.

Pero los ríos se encuentran en un entorno rodeado por grandes montañas que se elevan sobre el pueblo de Todos Santos. Estas imponentes formaciones se muestran ante los ojos como receptáculos del imaginario y la memoria. No es por casualidad que los ríos en donde se realizan los bautizos se encuentren en lo alto de algunas montañas. Tampoco es casualidad que la norma cultural señale la necesidad de bautizar al niño a edades muy temprana, prácticamente recién nacido. Es preciso señalar aquí que este ritual en realidad antecede al cristiano. Según la creencia de los todosanteros, una vez que el niño haya cumplido veinte días de nacido, será necesario conseguirle dos padrinos para lo que se conoce como “bautizo de piedra”. Antes de ir al cerro, los padres del niño junto con los padrinos y el chamán, acuden a la iglesia para preguntarle a cada una de las imágenes de santos quién será el que tome a su cargo la protección del recién nacido. Una vez hecha la pregunta, la respuesta la tendrá el especialista ritual al leer el “pulso” del infante, tocándole las pantorrillas. Posteriormente, habrán de dirigirse a la montaña seleccionada por el chamán, para elegir

la piedra que se habrá de sembrar en el cerro, y que será la que guarde y proteja al niño durante su infancia. El ritual consiste en hacer oraciones, plegarias y peticiones a los dueños del cerro así como a los seres que lo habitan, para que éstos tengan presente al infante y lo protejan por siempre. Se mata una gallina y se esparce su sangre sobre la piedra (es decir, se bautiza), para que mediante este sacrificio el pacto quede sellado entre la piedra, el cerro y el infante. Según se cree, es necesario llevar constantemente al niño al lugar donde fue sembrada su piedra. Se espera que cuando sea mayor, pueda reconocer fácilmente el lugar y acudir cuando tenga alguna necesidad o problema de tipo económico, familiar o por enfermedad. También se acude a los cerros cuando se quiere realizar un viaje, para pedir a la montaña protección y cuidados durante el trayecto.

Entre los todosanteros, como entre otros pueblos mayas de los Altos, los cerros no son sólo parte del relieve geográfico, sino un lugar habitado por determinadas entidades anímicas. Se apropián (o comparten) de determinados componentes de la persona, rodean y cobijan espacios naturales y sobrenaturales —en tanto habitados por animales de carne y hueso y seres pertenecientes al panteón maya—, y conllevan un profundo sentido de ritualidad y sacralidad. En los cerros se ubica el cementerio, lugar habitado por los muertos que ahí descansan.<sup>10</sup> A la distancia es posible que la mirada crea que éste es una especie de pequeño asentamiento dentro de la misma localidad, pues la manera en la que se construye asemeja a la de un pueblo. Por lo general la gente acostumbra cubrir las tumbas o túmulos de tierra con techos de lámina, de la misma manera como techan sus casas. En un sentido práctico esto sirve para proteger la tumba de las inclemencias del tiempo pero visualmente crea un vínculo con el pueblo de los vivos.

<sup>10</sup> Si bien el tema es complejo y extremadamente abundante en cuanto a datos etnográficos, no me detendré demasiado en ello. Tan sólo quiero presentar algunos breves datos referentes a este espacio, en principio público, en el que la sacralidad, lo extra mundano y la pluralidad de seres de otro mundo tienen su sitio por derecho propio.

Si atendemos a lo que señala la tradición, al pasar por las inmediaciones del camposanto, con frecuencia se podrá escuchar ruido de murmullos o pasos pues, se asegura, “en la otra vida, los muertos hacen lo mismo que hacían aquí”, de ahí que el lugar esté plagado de los sonidos cotidianos de la comunidad: charlas y ruidos provocados por los instrumentos de trabajo de los hombres o por las ollas de las mujeres al cocinar. La vecindad con los muertos es algo incuestionable, su existencia y la capacidad que tienen para incidir en el mundo cotidiano de los vivos es real y no solamente un recurso metafórico. Caminan, se aparecen, visitan a los familiares vivos, pero sobre todo, habitan una gran diversidad de espacios. El cementerio es, en todo caso, el lugar en que por “norma” de la costumbre les ha tocado habitar. No obstante, y como he señalado, es común que este tipo de fronteras sean traspasadas por los difuntos. Los mismos cerros, los ríos, la naturaleza, las casas y los caminos de las montañas, también son espacios frecuentados por aquellas ánimas que por diversos motivos se ven en la necesidad de transitar e infringir lo que “se supone”, desde una perspectiva limitada, son los espacios o ámbitos de los vivos.

Como he tratado de mostrar, el espacio, entendido desde la cosmovisión y vivencia maya es complejo, más allá de su dificultad como abstracción reflexiva, ontológica y epistémica. Lo es en tanto que conduce a la necesidad de despojarnos de una mirada prejuiciada social y culturalmente, para poder inscribirnos dentro de las formas, modos, prácticas y usos de la espacialidad en la vida diaria. Así pues, los cruces interpretativos al observar acciones determinadas en un espacio específico, así como las concepciones del tiempo, deben medirse necesariamente desde varias perspectivas. Como se ha visto, en este trabajo he decidido privilegiar una: la religiosidad, es decir, la religión puesta en práctica en el ámbito cotidiano.

La cosmovisión maya se encuentra siempre nutrida por diversos factores, pero de manera particular, por la adscripción religiosa de los individuos. En resumen, es posible decir, retomando las directrices propuestas al inicio de este artículo, que el espacio se bifurca en expresiones y prácticas que confluyen dentro de

espacios similares. Así pues, los espacios se interpretan, se leen, construyen y reconstruyen desde la práctica cotidiana. Los espacios privados pueden romper las fronteras de lo profano para sacralizarse, mientras los espacios sacros pueden ser ocasión para la festividad mundana, y la naturaleza que constantemente rodea la vida, el imaginario y la expresión del gesto ritual puesto en práctica desde ámbitos espaciales diversificados en su función y por su naturaleza misma. Tiempo y espacios mayas, construidos desde la realidad vivida.

BIBLIOGRAFÍA

ANAYA DUARTE, Juan

1996 *El templo en la teología y la arquitectura*, México, Universidad Iberoamericana.

DE CERTEAU, Michel

1996 *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

OAKS, Maud

2001 *Las dos cruces de Todos Santos*, Guatemala, Fundación Yaaxté, Editorial Cultura.

RODRÍGUEZ BALAM, Enrique

2010 *Pan agrio, maná del Cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad maya en Yucatán*, Colección Monografías, UNAM, CEPHCIS, Mérida.

2008 “Entre santos y montañas: pentecostalismo, cosmovisión y religiosidad en una comunidad Guatemalteca”, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, FFyL.

2005 “Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán”, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, pp. 155-175, Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.). Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, núm. 30, México UNAM, UAM-I.

2003 “Apuntes etnográficos sobre el concepto enfermedad entre los pentecostales de una comunidad maya en Yucatán”, *Religión y Cultura. Crisol de transformaciones*, pp. 285-306, Miguel Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (Editores), Zamora, Mich., COLMICH, CONACYT.

WISDOM, Charles

1961 *Los chortís de Guatemala*, Guatemala, Editorial: del Ministerio de Educación Pública “José Pineda Ibarra”, Guatemala. (Seminario de Integración Guatemalteca).

## Entre el infierno y el inframundo: espacios del mal entre los mayas yucatecos

DAVID DE ÁNGEL GARCÍA

Lo que a continuación vamos a presentar es un compendio de aquellos espacios que, a día de hoy, se perciben como peligrosos, y por tanto susceptibles de ser catalogados como maléficos por los habitantes mayas de la península de Yucatán. Para ello, nos deberemos centrar en las categorías propias de los nativos de esta región, dejando de lado las nuestras, extrañas a la cultura maya, acerca del mal y la maldad. Para privilegiar esta visión nativa de las categorías expuestas y los espacios a los que se vinculan, he optado por presentar datos etnográficos propios, obtenidos a lo largo de diferentes periodos de trabajo de campo en las poblaciones mayas de Nunkini, Tankuché y Santa Cruz,<sup>1</sup> todas ellas pertenecientes a la región cultural del Camino Real, en la vertiente del estado de Campeche.<sup>2</sup> Los referidos datos se complementarán y se contrastarán con otros ya existentes, pertenecientes a la extensa literatura antropológica que tiene a las diversas etnias mayances como su principal objeto de estudio.

El presente escrito tendrá un carácter marcadamente expositivo y general en su primera parte, dejando para la segunda los aspectos

<sup>1</sup> En total han sido más de siete meses de trabajo de campo etnográfico en las mencionadas comunidades, repartidos en un lapso transcurrido entre mayo del 2006 y diciembre de 2007. Los datos que ofrezco pertenecen a mi tesis doctoral, actualmente en la última fase de redacción, que será defendida en la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>2</sup> El antiguo Camino Real era la única vía de comunicación que unía las ciudades de Mérida y Campeche entre sí y, a su vez, con el resto del territorio de la Nueva España durante el periodo de la Colonia.

más concretos acerca de los mayas yucatecos, obtenidos de primera mano gracias a la etnografía. Se centrará en aquellos espacios (físicos, temporales e imaginarios) donde es factible que se produzcan encuentros con personajes o entidades tenidas por maléficas y “peligrosas”, en tanto que el contacto con los humanos puede derivar en enfermedades graves, que desemboquen en la muerte, o en desgracias para la economía familiar. Sin embargo, como veremos más tarde, su calidad de entes maléficos no excluye la posibilidad de que los mayas de hoy puedan “negociar” con ellos en pos de intentar alcanzar su propio beneficio en campos específicos, como la obtención de los conocimientos mágicos necesarios para llegar a convertirse en *h-men* o especialista ritual, o el de lograr un ascenso rápido y fugaz en la escala social comunitaria por medio de la obtención de una cantidad importante de dinero en metálico, bajo la forma de un tesoro, o de bienes materiales, considerados bienes de prestigio en una comunidad campesina.

Por ello deberemos evitar dejarnos condicionar por los adjetivos que aparecen en los escritos de la época colonial, en los que se califica como “diabólicos” diversos aspectos de la religiosidad maya, y cuyo objetivo no era otro que el de apartar a la población indígena de sus antiguas costumbres y prácticas rituales.<sup>3</sup> La “satanización” de éstas por parte de los religiosos, sin embargo, ha influido sin duda alguna en muchas de las creencias y prácticas que a día de hoy conforman la cosmovisión de los mayas peninsulares. Un ejemplo de lo anterior lo constituye el hecho de que actualmente en las poblaciones mayas se nombren como “diablos” o “diablillos” determinados seres sobrenaturales que, si analizamos con detenimiento sus actuaciones, no tienen como única función o misión hacer el mal, en sentido *estricto*. No en balde, el cometido de muchos de ellos es fungir como guardianes del orden moral tradicional, dirigiendo su acción negativa hacia aquellas personas que lo infringen a través de un comportamiento desviado e

<sup>3</sup> Los casos de Fray Diego de Landa para Yucatán y de Núñez de la Vega para Chiapas son dos buenos ejemplos para constatar el proceso de demonización que sufrieron las tradiciones y costumbres indígenas, anteriores al arribo del catolicismo al continente americano.

irrespetuoso respecto a lo que asienta la costumbre. También los *h-meno'ob*, para obtener los poderes que les permitan curar a las personas, tienen la necesidad de pactar con entidades que otrora fueran calificadas como “diabólicas” por los evangelizadores.<sup>4</sup>

Alejados de la dicotomía “bueno” *versus* “malo” de herencia judeocristiana, los mayas han sabido readecuar los mensajes impuestos desde el exterior para mantener una cosmovisión propia que ordena y da sentido a su existencia. En ella, los múltiples seres sobrenaturales que pueblan los paisajes sociales pueden ser considerados, al mismo tiempo y sin caer en contradicción, maléficos y benéficos, dependiendo del momento o de las circunstancias bajo las cuales los humanos se relacionen con ellos. Que los mayas califiquen, bajo determinadas circunstancias, a determinados “vientos” y seres como “peligrosos” o dañinos, no significa que lo asimilen en automático con el Diablo católico, introducido por los evangelizadores franciscanos del siglo XVI, encarnación absoluta de la maldad. Hasta el equivalente maya del Satanás cristiano, conocido por el nombre de *Kisín* en Yucatán, puede ofrecer beneficios a aquellas personas que tengan el arrojo de pactar con él, acudiendo a su encuentro a aquellos espacios en los que señorea, y sobre los que más adelante nos detendremos.

Fuera del indudable interés que podría tener el ocuparnos de las diversas entidades que, bajo determinadas circunstancias, podríamos catalogar como maléficas, en el presente escrito nos abocaremos a los espacios que éstas ocupan, y a los que se encuentran indisolublemente asociadas. Espacios, estos últimos, que no son estáticos ni invariables, sino que se encuentran regidos, en muchos casos, por binomios de tiempo como pasado-presente o día-noche, y que serán los más representativos pero no los únicos,

<sup>4</sup> Como asienta Villa Rojas respecto a la polémica sobre el origen hispano o prehispanico de determinados elementos: cuatro siglos de contacto con formas de vida importadas desde los primeros tiempos de la Conquista han dado origen a sistemas culturales híbridos, bien integrados y coherentes que, ni son réplica exacta del patrón prehispanico aborigen ni, menos, copia alguna del estilo de vida europeo. Lo que ahora se tiene es un nuevo producto *sui generis* constituido por elementos de ambas procedencias que han logrado acomodarse en un todo funcional (1986: 121-122).

siendo los que determinen en muchos casos el grado de peligrosidad que ostenta un determinado lugar.

El carácter y la orientación de la presente publicación me impiden enumerar y hacer un recorrido exhaustivo por todas y cada una de las esencias sobrenaturales, mencionando sus características, para su posterior análisis, lo que nos llevaría a concluir acerca de la predominante esencia, bien sea positiva o negativa, de la entidad en cuestión. Por ello, me abocaré a los espacios que moran y señorean los mencionados “seres”, centrándome en aquellos que para mis informantes se destacan por su peligrosidad, en tanto que posibles dadores de enfermedad o desgracia a aquellas personas que se acerquen hasta ellos ignorando ciertas prescripciones culturales. Veremos, por último, cómo cualquier contacto con lo sagrado puede acarrear cierto peligro para las personas, lo que nos hará cuestionarnos si lo peligroso es maléfico por ser peligroso, o si es peligroso porque sencillamente entra dentro de la categoría de lo sagrado.

#### ALGUNAS GENERALIDADES SOBRE LOS MAYAS

Antes de centrarnos en aquellos espacios que consideraremos malignos, en tanto que encierran un peligro inherente para las personas, conviene resaltar ciertos aspectos básicos y generales sobre las diversas etnias mayances. Evitaremos, de esta forma, caer en la generalidad y la extrapolación de elementos culturales propios de los mayas yucatecos hacia otros pueblos mayas ubicados en regiones tan lejanas y diversas como son las tierras montañosas de Chiapas y Guatemala. Y es que si algo caracteriza los paisajes culturales que hoy conforman el mundo maya contemporáneo es su diversidad y riqueza cultural. Riqueza que se traduce en la existencia de más de treinta naciones lingüísticas que conforman actualmente la familia mayance. Empujados por los diferentes procesos históricos que les ha tocado vivir, cada etnia ha creado expresiones culturales propias, sin perder por ello sus nexos con

una matriz cultural maya que hace posible la unidad en la diferencia (Ruz, 2002a: 322-323).

La expresión privilegiada de esta unidad la tenemos en el campo religioso, un campo que ha sabido dar cabida en un mismo nivel tanto a personajes procedentes de la tradición cristiana europea, los santos y las *vírgenes*, como a “dueños” del monte o de los cerros, de clara raíz prehispánica. La conformación de la cosmovisión maya ha sido pues un proceso duro, de confrontación entre dos realidades muy diferentes, en el que la sociedad indígena ha tenido que readecuar y resignificar aquellos mensajes impuestos desde el exterior para hacerlos coincidir con su propio sistema de valores y actitudes socioculturales. Sería un error mayúsculo de nuestra parte pensar que los mayas aceptaron pasivamente todo lo que les imponían los evangelizadores, como si se tratase de individuos desprovistos de capacidad selectiva y analítica, en lugar de verlos como lo que son: actores sociales de su propio destino, que fueron capaces de re-crear contenidos teológicos procedentes del exterior (Ruz, 2002: 248).

Atendiendo a la multiplicidad que se deriva de la multitud de etnias que conforman la familia mayance a día de hoy, no está de más volver a señalar que el objeto de nuestro trabajo son únicamente aquellos que los antropólogos han dado en llamar mayas yucatecos, dado que tienen en los tres estados que conforman la península de Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Yucatán, su principal hábitat. Diseminados a lo largo y ancho de las tres entidades mencionadas se asienta el segundo pueblo mesoamericano de México en términos numéricos, sólo por detrás del náhuatl, conformando uno de los núcleos indígenas de mayor peso cuantitativo y cualitativo del México indio.<sup>5</sup> Pero no sólo a nivel nacional, a nivel estatal, en Yucatán, los mayas constituyen la población mayoritaria, superando en número a los no indígenas, situación que sólo comparte en la República el estado de Oaxaca (Ruz *et al.*

<sup>5</sup> Desde un punto de vista porcentual, Ruz (2002b) indica que los mayas yucatecos representan el 14,11% del total de hablantes de alguna lengua mesoamericana en el país, sólo superados por los nahuas (22,67%) y seguidos muy de lejos por zapotecos (7,64%) y mixtecos (7,32%).

2002b: 7). Pero además de este predominio numérico, su presencia es clara en la vida política, económica y religiosa regional, así como en los espacios que habitan, los cuales pernearon de tal manera con su cultura que no han faltado autores que apunten que los “transculturados” fueron los hispanos (Farris, 1992).

EL CONCEPTO DE MALDAD ENTRE LOS MAYAS PENINSULARES

Antes de pasar a ocuparnos de los “espacios del mal” deberíamos preguntarnos: ¿qué entienden por maldad los mayas? A la hora de intentar dar una respuesta deberemos diferenciar entre el concepto de maldad derivado de la tradición judeocristiana occidental de las percepciones cotidianas que tienen sobre ella la población indígena contemporánea. Si para santo Tomás, por ejemplo, la ausencia de Dios es la máxima representación del mal y del Reino del Diablo, para los mayas yucatecos el mal es un concepto mucho más terrenal, y sus consecuencias se dejan sentir en el día a día. De ahí que uno de los principales indicadores para detectar la maldad sea la enfermedad o, por decirlo de una manera más acorde al tema que nos ocupa, aquellos espacios susceptibles de albergar entidades sobrenaturales que son capaces de producir enfermedad y muerte a las personas. Sin embargo, aun siendo la capacidad de producir padecimientos uno de los principales marcadores de maldad, no es el único. Muchas de estas presencias son capaces infringir, además, daño a la economía y estabilidad familiares, pudiendo provocar la muerte de animales domésticos o impidiendo una cosecha abundante. Lo anterior supone una auténtica desgracia para individuos insertos en una economía campesina de subsistencia, como la que existe en muchas poblaciones de la zona, al derivar automáticamente en severos problemas de abastecimiento.

Como vemos, la maldad es algo presente en la cotidianeidad indígena peninsular. Ésta se encuentra relacionada, a su vez, con preceptos morales y éticos alejados de conceptos exclusivamente religiosos. Un claro ejemplo de esto lo constituye la fuerte con-

dena social que existe frente a la borrachera y las consecuencias negativas que se derivan de ella: el abandono de la esposa e hijos en el hogar, la desatención de su manutención y de las tareas propias del cabeza de familia como el trabajo en la milpa, el cuidado del ganado o la educación de los hijos. Para tratar de contrarrestar estas actitudes antisociales existen diversos “diablos” encargados de castigar a aquellos hombres que a altas horas de la noche y bajo los efectos del alcohol, deambulan por los caminos de la población en lugar de descansar “en la casa cuidando de su familia”. Se considera que cuando la noche cae sobre las poblaciones, especialmente pasada la medianoche, es factible toparse con alguna entidad maléfica asociada con *Kisín*, del tipo de *Xtabay* o del *Uauapach*<sup>6</sup> (también conocido como el diablo de las sombras), quienes castigan y enferman a los hombres que a esas horas han cambiado la borrachera por el bienestar de sus familias.

Si como acabamos de ver, el mal es parte de la cotidianidad de la vida maya, resulta fundamental no pensar que los espacios y seres que los habitan implican *per se* el calificativo de maléficos o diabólicos. Lo anterior nos enfila hacia uno de los aspectos fundamentales de la cosmovisión maya y el pensamiento religioso que se deriva de ella. Ya apuntado por otros investigadores como Mercedes de la Garza (1998: 89) o Mario Ruz (1997: 203), la ambigüedad o el dualismo se presenta como una constante en las características y el comportamiento que se les atribuye a todas las entidades que podríamos considerar como sagradas o cargadas de poderes. Esta capacidad que tienen de ser al mismo tiempo benéficos, sin dejar por ello de ser considerados peligrosos, se aplica tanto a los “dueños” de raigambre maya como a los santos patrones católicos que señorean la vida de los pueblos.

<sup>6</sup> En el caso de estos dos personajes se encuentran asociados a espacios socializados ubicados dentro de las poblaciones. Sin embargo sus apariciones siempre se produce durante las horas de oscuridad y en lugares que no cuentan con mucha iluminación eléctrica (este último aspecto ha provocado que en los últimos años sus apariciones se hayan reducido a aquellos espacios de la población más alejados del centro, donde el alumbrado público aún es escaso).

En el primero de los casos, el ejemplo más paradigmático lo encarnarían aquellos que son conocidos como *balamo'ob* y *aluxo'ob*.<sup>7</sup> Ambos seres, aunque bien diferenciados por los espacios que ocupan habitualmente (el monte<sup>8</sup> que rodea el poblado y los solares de las viviendas respectivamente), son usualmente referidos por la población como los “dueños del terreno” de manera indistinta. Si bien ambos son encargados de proteger y velar por el buen desarrollo de las cosechas de los campesinos, también pueden ser los causantes de provocar un considerable número de males a aquellas personas que olvidaron dedicarles las múltiples ofrendas que les corresponden por ser los dueños originarios de las tierras que ahora sustentan la vida gracias a los productos en ella se producen.

Tampoco las entidades de origen católico, como los santos o el mismo Dios Padre se escapan a esta dualidad y comportamiento vengativo hacia aquellos fieles que desatienden las promesas que les formularon en periodos de necesidad. Así sucede, por ejemplo, que alguien que olvidó acudir a la iglesia para rezar un rosario al santo patrón o no cumplió su promesa de donar un estandarte a determinado gremio puede caer enfermo y no recuperarse hasta que cumpla aquello que prometió. La misma suerte correrán aquellas personas que osen faltar al respeto, de palabra u obra, a cualquiera de las imágenes depositadas en el interior de la iglesia.

De los anteriores ejemplos se desprende una gran flexibilidad a la hora de concebir la maldad, en lo que toca a la diversidad de personajes y de espacios que pueden acarrear cierta peligrosidad para la integridad de los seres humanos. En cualquier caso, la posibilidad de enfermar o causar daño que tienen estas entidades

<sup>7</sup> En ambos casos la terminación en lengua maya *-o'ob* se utiliza para hacer referencia al plural, siendo el nombre en singular genérico el *Balam* y *Alux* respectivamente.

<sup>8</sup> Entre los mayas de Yucatán hablar del monte es equivalente a hablar de las tierras que no están habitadas y que están cubiertas por la selva tropical baja. En el monte tienen los hombres sus milpas o los ranchos donde crían el ganado. Su visión agreste e inaccesible lo hace el espacio privilegiado para que en él fijen su morada los vientos (*iko'ob*) más peligrosos, así como un buen número de seres sobrenaturales como los *balames*, *yumika'axo'ob*, y otros más.

sobrenaturales siempre se verá condicionada por la actitud que mantengan los individuos hacia ellas, así como por el correcto desempeño que hagan éstos de sus obligaciones sociales y religiosas destinadas a honrarlas. Siempre que los humanos cumplan con los rezos, ofrendas y el respeto hacia las fiestas religiosas tradicionales, las “divinidades” cumplirán con su parte, protegiendo y velando para que la vida transcurra de una forma equilibrada entre las fuerzas positivas y negativas que habitan el cosmos comunitario maya. De esta forma, los seres poderosos, cuyos campos de acción y atributos varían de una etnia a otra, e incluso de una comunidad a otra, se convierten en los garantes del mantenimiento de las tradiciones y de los preceptos sociales más apegados a la costumbre dentro de las poblaciones mayas contemporáneas.

Antes de cerrar el presente apartado, sería importante detenerse un instante en las vinculaciones que establecen los nativos a la hora de identificar los seres y espacios susceptibles de ser calificados como malignos. Dos son las variantes que se repiten más frecuentemente, tanto entre los yucatecos como entre las otras etnias mayances. Por un lado estaría la asociación, en muchos casos, entre el pasado prehispánico y los espacios que a él se vinculan (los vestigios arqueológicos, llamados *cuyos* por los mayas de Yucatán) con el Diablo y otros aspectos “peligrosos” como la magia o la brujería.<sup>9</sup> Por supuesto que, a pesar de esto, el dualismo se mantiene muy presente en lo que se refiere a los mencionados espacios y al pasado prehispánico, pues es a través de los *cuyos* y del contacto onírico con los “antiguos mayas”,<sup>10</sup> que el *h-men* o especialista ritual y médico tradicional maya, obtiene sus poderes tanto para sanar a las personas como para dirigir los rituales destinados a

<sup>9</sup> En un interesante ensayo, Gutiérrez Estévez (1992) señala todos aquellos aspectos que los actuales mayas asocian con los mayas prehispánicos, destacando su vinculación con la magia, los hechizos y el conocimiento de las plantas medicinales. Lo anterior explicaría que los *h-meno'ob* contemporáneos deban acudir para obtener sus conocimientos a los espacios vinculados con los antiguos.

<sup>10</sup> Esta es la fórmula más común que utilizan los mayas peninsulares para referirse a los mayas que vivieron antes de la llegada de los conquistadores y que levantaron las pirámides y ciudades que todavía hoy se yerguen majestuosas sobre la planicie yucateca.

mantener el equilibrio cósmico entre humanos y fuerzas sobrenaturales. Un ejemplo mucho más drástico de la interiorización negativa de la propia cultura indígena lo ofrecen los mayas *teenek* de la Sierra Huasteca, en Veracruz (Ariel de Vidas, 2003), para quienes los escasos elementos que aún conservan de su antigua cultura indígena, entre ellos la lengua, se asocian con las fuerzas negativas del cosmos, los diablos o *baatsik'*. Estos seres, vinculados con el mundo de la noche, son causantes de la enfermedad al ser los responsables de robar el alma de las personas.

Si bien la referida asimilación entre pasado prehispánico y el mal o el Diablo, su principal representación, la podríamos pensar como la herencia dejada por cinco siglos de evangelizaciones, la cosa no queda ahí. Como mencionamos al principio del escrito, los mayas supieron readecuar los mensajes procedentes del exterior a su propio universo cultural para de esa forma permanecer sin diluirse en los conceptos impuestos. Por ello, no nos debe extrañar que una buena parte de las representaciones que del mal se dan actualmente entre los mayas tengan como protagonista al “otro”, al no indígena (Amador Naranjo, 1991). Así, cuando analizamos relatos sobre las apariciones de *Kisín*, el Diablo maya yucateco, una de las formas en que éste se presenta es bajo la apariencia de un hombre alto, con barba y vestido con sombrero, traje y corbata: “como ranchero” o “como patrón”, son las expresiones más utilizadas. En resumen: su aspecto es el de un *dzul*, una persona que no es maya. En distintos relatos, además, aparece con las manos llenas de dinero en forma de billetes y, en otros casos, ofrecerá al incauto que lo escuche la posibilidad de llevarlos ante un tesoro que le convertirá en “un hombre rico”. Riqueza y hombre blanco se convierten en los principales atributos de un Diablo, que aparece en las noches para tentar al indígena con aquello que siempre se le ha negado: la posibilidad de participar en una riqueza monetaria y material, vetada históricamente a los habitantes originarios de las tierras peninsulares y asociada siempre a los otros: conquistadores, evangelizadores y hacendados.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> En el caso de los tzeltales de Cancuc, Chiapas, una de las esencias sobrenaturales más dañinas son los labes, por ser causantes del robo y muerte de una de

Si las prácticas y creencias de los “otros”, los indígenas, significaron para los recién llegados expresiones inequívocas de la existencia del Diablo y el reflejo de su maldad, los mayas utilizaron la misma fórmula pero a la inversa. Como si de colocar espejos frente a los conquistadores se hubiese tratado, utilizando su misma categorización a la hora de identificar la maldad con la otredad, los mayas reflejaron en la nueva imagen del mal todo aquello que representaba la antítesis de ellos mismos. Así fue como el extraño, el conquistador, la gente que llegó de fuera para imponerse y dominar, se asimiló en la mentalidad indígena con el Anticristo y la maldad (*Chilam Balam de Chumayel*, 1973: 25-26 y 166-170). La misma maldad de la que tanto hablaban curas y frailes, responsables en muchos casos de las desgracias que les tocaron sufrir a los mayas desde su irrupción en sus tierras originarias, traducidas de diversas formas: sequías, plagas, enfermedades, trabajos forzados, tributos, etc. (*Chilam Balam de Chumayel*, 1973).

#### ASPECTOS GENÉRICOS DE LOS ESPACIOS MAYAS ASOCIADOS AL MAL

Antes de comenzar con ejemplos concretos sobre los espacios en que se ha fijado la residencia de entidades peligrosas, dañinas o maléficas para los humanos conviene, una vez más, señalar ciertos aspectos que debemos tener en cuenta antes de poder entender el por qué de esta catalogación. Para ello deberemos destacar, como ya lo hicimos al hablar de los seres sobrenaturales, que existe cierta equivalencia entre espacios sagrados y espacios peligrosos. A ello se suma la dificultad de fijar el concepto del mal en una cultura que no es la nuestra, lo que no ayuda en absoluto a la hora de fijar los domicilios, físicos y temporales, de lo que es temido y pensado como maléfico. Es importante entonces recurrir a las opiniones y conceptos de los propios indígenas, para los que cualquier espacio considerado sagrado dentro de su cosmovisión, también es susceptible de ser catalogado como peligroso. Así su-

---

las energías vitales conocida como *ch'ulel*, que son imaginados bajo la apariencia de curas, obispos o hacendados (Pitarch, 1996).

cede, por ejemplo, con los vestigios arqueológicos, las cuevas, los cenotes o el mismo cementerio.<sup>12</sup>

Como vemos son muchos los espacios susceptibles de albergar presencias potencialmente peligrosas o dañinas para las personas, adquiriendo por ello la categorización de lugares “peligrosos”. Sin embargo, su acción está determinada de manera importante por la metamorfosis que sufren los mencionados espacios durante el día y la noche (Roulet, 2003). Sucede entonces que la presencia del mal en determinados espacios físicos está, en muchos casos, condicionada a determinados “espacios” temporales en los que se desata: el medio día o la media noche, el Viernes Santo o el carnaval. Todos ellos son señalados por los mayas como momentos cruciales, en los que las entidades maléficas pueden hacer acto de presencia e interactuar de manera directa con las personas.

Al igual que sucedía con estas entidades, calificadas como maléficas, los espacios del mal que actualmente señalan los mayas son creaciones derivadas de la época colonial y la evangelización que la acompañó (Ruz, 2002). No se entendería de otra manera que determinados espacios, sagrados para los mayas desde antes del arribo de los españoles, pasaran a catalogarse como “diabólicos” o “maléficos”. Estos lugares, susceptibles de albergar diablos en su interior, han tendido a ubicarse en las entradas al interior de la tierra o en aquellos sitios donde se localizan restos de origen prehispánico,<sup>13</sup> llamados *cuyos* por los mayas de Yucatán. Así los

<sup>12</sup> A pesar de que no vamos a tratar aquí los peligros potenciales que representan los difuntos y sus espacios para las personas, apuntaré que en muchas etnias mayances, la yucateca incluida, existe la creencia de que ciertas ánimas de difuntos desean acabar con los vivos por la envidia que les produce que éstos sigan disfrutando de los placeres terrenales, de ahí que se señale al cementerio como un espacio peligroso a determinadas horas del día, en que las ánimas deambulan libres por él. Sobre los muertos y su peligrosidad véanse Ruz (2003) y Pérez Castro (2006).

<sup>13</sup> Amador Naranjo (1991) recoge un relato en el que Kisín, el Diablo yucateco, aparece siempre en las inmediaciones de unas ruinas prehispánicas. También Gutiérrez Estévez (1992a) señala a la gran pirámide de Uxmal como el lugar donde mora una serpiente gigante asociada con el Anticristo y el Juicio Final para los mayas.

espacios subterráneos, donde se ubicaba el inframundo maya, resultaron fácilmente asimilables con el infierno católico importado por los frailes hispanos, dando en ellos cabida a aquellos dioses de la antigua religión que debían ser olvidados por los nuevos fieles. Esta asociación de lo prehispánico con el infierno debería haber servido para alejar a los mayas de sus antiguas creencias y prácticas asociadas a sus antiguos dioses, despertando en ellos el miedo a través de las terribles descripciones que de los espacios infernales hacían los religiosos en sus prédicas y sermones.

A pesar del esfuerzo de los evangelizadores, la relación automática entre infierno e inframundo no siempre dio el resultado deseado. En muchos casos, el segundo se convirtió en lugar de refugio para los antiguos dioses mayas (Ruz, 2002). La existencia entre los mayas de un espacio subterráneo depositario de las energías de muerte,<sup>14</sup> facilitó en muchos casos a los misioneros sustituir un concepto con otro sin necesidad de modificar el espacio donde se ubicaba. Allí fueron arrojadas gran cantidad y variedad de “Dueños de la Tierra” y otras divinidades que poblaban los espacios celestes y terrestres en las cosmovisiones mayas. Sin embargo, lejos de desaparecer en los abismos infernales, los viejos dioses nativos aceptaron el calificativo de “diablos” y sus nuevos atributos superficiales (cuernos, rabos u olor a azufre) a cambio de la posibilidad de sobrevivir: cambiar para poder pervivir (Ruz, 1997).

Dada la importancia que tiene la porción subterránea del mundo, por su relación con gran cantidad de esencias y seres poderosos, hallamos una serie de lugares privilegiados en tanto que puntos de acceso o comunicación entre éste y la superficie terrestre, poblada por la humanidad actual. Dichos umbrales son considerados, al mismo tiempo, sagrados y peligrosos para las personas, dado que las posibilidades de poner en riesgo la salud y la vida de éstas son elevadas. En el caso específico de los mayas yucatecos, estos lugares son, preferentemente, cuevas, cenotes, *cuyos*, cementerios, zonas densamente arboladas y cruces de caminos en las afueras de

<sup>14</sup> La idea del inframundo como un lugar de partida y retorno de las energías (o alientos) vitales que dan vida a los seres vivos ha sido planteada y desarrollada por Mercedes de la Garza (1998).

las poblaciones. Sin embargo, conviene insistir que no se trata de espacios intrínsecamente maléficos, sino que el hecho de poder tener un encuentro en ellos con seres o aires de carácter maléfico provoca que las personas que tengan que acercarse a ellos extremen las precauciones,<sup>15</sup> evitando deambular por sus inmediaciones a determinadas horas del día, durante la noche o en las fechas que la tradición señala como peligrosas.

Antes de finalizar con el conjunto de generalidades que hemos vertido sobre los espacios que estamos denominando “maléficos”, no está de más recapitular brevemente las ideas fundamentales que he manejado, antes de pasar a centrarnos en ejemplos etnográficos recientes y concretos, obtenidos en las poblaciones mayas yucatecas en las que vengo desarrollando mi trabajo de campo.

A la hora de identificar en la cosmovisión maya los espacios del mal tenemos que ubicarlos en los planos terrestres y subterráneos de la tierra. Por el primero pululan una gran variedad de seres sobrenaturales de fuerte impronta indígena que fungen, en determinados casos, como intermediarios con las deidades celestes. Éste es el caso de los santos cristianos, señores de la cotidianeidad comunitaria en palabras de Ruz (2006). Otros son emisarios del inframundo, asociados con el Diablo, que se vinculan con espacios concretos; éste sería el caso de la *Xtabay*, vinculada a los pozos y calles oscuras de la población, o del *Uauapach*, siempre al acecho de sus víctimas en las albarradas de los caminos que salen de la población. Estos últimos, de mayor independencia que los primeros, pero también capaces de provocar daños a las personas, serían aquellos “dueños” que tienen a su cargo el cuidado de las cosechas, la foresta y los animales que la habitan.

En lo tocante al inframundo, si bien aparece en muchos casos asociado al infierno, no se trata de una equiparación absoluta e inamovible. Por el contrario, en gran número de etnias mayances

<sup>15</sup> Uno de los mecanismos más utilizados para proteger un espacio de presencias maléficas es la colocación de cruces en ellos. También en este sentido los campesinos mayas de Yucatán se santiguan o se detienen con los brazos abiertos en cruz cuando presienten la presencia de alguna entidad o viento maligno al transitar por alguno de los espacios que consideran peligrosos.

predomina su imagen como residencia de los espíritus de casi todos los difuntos (Ruz, 2003). Dicho lugar se halla en el occidente y a él se accede, como dije, por medio de cuevas, cementerios o arboladas. A pesar de que es tenido como un lugar oscuro y sombrío a modo del Infierno católico, la idea de un espacio de castigo *post mortem* no está generalizada (Ruz, 2003). Para los indígenas mesoamericanos en general, allí se custodian, a manera de semillas, los “espíritus vitales” de plantas, humanos y animales, de los que depende la fertilidad del espacio comunitario (De la Garza, 1998). Los personajes que aquí encontramos, homogeneizados por obra y gracia de los evangelizadores bajo el calificativo de diabólicos, no están confinados al espacio subterráneo: en determinadas ocasiones lo abandonan o cuentan sobre la superficie terrestre con emisarios, a los que ya nos referimos con anterioridad. Tales fuerzas suelen estar asociadas al binomio salud-enfermedad, y se identifican con guardianes del bosque y los animales.

La interpretación que realizó Roys (en Villa Rojas, 1986) del *Chilam Balam de Chumayel* señala que son nueve los dioses que señorean el inframundo maya, uno por cada plano, quienes son los causantes del mal y el pecado aparecidos sobre la tierra.<sup>16</sup> Sin embargo, en la actualidad, los mayas peninsulares perciben este espacio de forma unitaria, formado por una única capa que recibe el nombre genérico de *metnal*, donde reside y reina *Kisín*, el espíritu del mal.<sup>17</sup> Las actitudes temerosas que manifiestan los hombres hacia las entidades que moran o se vinculan con el Inframundo vienen dadas por el reconocimiento de su participación en el equilibrio natural y, por ende, en la vida humana misma. En lo tocante al último aspecto, ciertas entidades se erigen como reguladoras de las normas sociales, por lo que su acción resulta un componente benéfico para la comunidad, en tanto que permiten

<sup>16</sup> En el *Popol Vuh* (1998) también aparecen los dioses que señoreaban el inframundo asociados cada cual con distintas enfermedades padecidas por los humanos.

<sup>17</sup> En el caso de los mayas lacandones de Chiapas, Tozzer (en Villa Rojas, 1986) apunta en la misma dirección unificadora de los planos que conforman en la actualidad el inframundo.

la continuidad de las tradiciones y los valores socialmente aceptados por ésta.

A continuación vamos a centrarnos en dos de los espacios más significativos e importantes dentro de la cosmovisión actual de los pueblos mayas de la península de Yucatán: las cuevas, como espacios de comunicación con el inframundo, y los vestigios arqueológicos,<sup>18</sup> como los lugares de comunicación entre el presente y el pasado maya, los cuales también hacen las veces de puertas de comunicación con espacios habitados por seres sobrenaturales potencialmente dañinos.

#### LOS VESTIGIOS PREHISPÁNICOS O CUYOS: EL ENCUENTRO CON EL PASADO

Los *cuyos* son, a simple vista, montículos de piedras de irregular tamaño y forma, bajo las cuales se esconden restos de las construcciones de los antiguos mayas “de antes de la llegada de los españoles”.<sup>19</sup> Resultan por ello de gran importancia en la vida cotidiana y cosmovisión de los mayas peninsulares actuales ya que se trata de “los restos donde vivían los antiguos”, y como tales son peligrosos ya que en su interior se aloja todo aquello que fue y dejó de ser la humanidad actual. Nunkiní es especialmente rico en la presencia de estos “vestigios prehispánicos” pues según me indicaron varias personas del pueblo (y pude constatar después) hay más de cincuenta *cuyos* en el interior de los terrenos ejidales de la comunidad. De hecho no es extraño encontrarlos a simple vista, mientras se pasea, en los patios traseros de las casas, en los terrenos de cultivo e incluso separando unas casas de otras.

<sup>18</sup> La palabra *cuyo*, que sirve para designar los restos arqueológicos entre los mayas peninsulares, proviene de la castellanización del plural de la palabra maya *k'u* (*k'uo'ob*), que sirve para referirse a lo sagrado. Como veremos, a día de hoy, los *cuyos* aún mantienen ese componente de sacralidad como espacios donde habitan los espíritus de los antiguos, así como diversos seres poderosos.

<sup>19</sup> Las frases que aparecen entrecomilladas han sido extraídas literalmente de conversaciones o entrevistas mantenidas con los habitantes de las poblaciones de Campeche mencionadas, donde vengo realizando mi trabajo de campo etnográfico.

Lo que para el foráneo puede resultar un montón de piedras desordenadas, para los mayas de Nunkiní, Tankuché o Santa Cruz son lugares peligrosos a los cuales hay que aproximarse con respeto reverencial, no en vano en su interior moran toda una serie de personajes que pueden resultar en extremo peligrosos para los humanos. De esta forma podemos entrever, bajo estos restos prehispánicos, un espacio habitado por seres que tienen su origen en un pasado remoto, en la época de los antepasados mayas, ya que “a la llegada de los españoles les pusieron allá abajo, para que vigilen las casas y los templos de los antiguos”, según explican varios informantes. De nuevo aparece con meridiana claridad la dualidad en estos espacios y personajes que habitan en los *cuyos*: por un lado pueden ser causantes de diversos males como enfermedades, muerte o rapto de niños, pero al mismo tiempo también es posible verlos actuar favoreciendo a las personas que recurren a ellos, siempre que éstas lleven a cabo una serie de rituales y ofrendas que tienen por objeto ganarse su favor. Dependerá su comportamiento hacia las personas de la actitud que éstas mantengan hacia ellos.

La presencia de seres diabólicos en los restos prehispánicos ha quedado patente en varios trabajos etnográficos sobre los mayas peninsulares. El trabajo de Ascensión Naranjo (1991), llevado a cabo en Maxcanú, ubica en los vestigios prehispánicos la residencia del Diablo, o del *Kisín*, bajo la forma de un toro negro gigante.<sup>20</sup> En otras narraciones aparece como una serpiente emplumada gigantesca que habita bajo la pirámide de Uxmal, de nombre *X-Kukikan*, que actuará como la contraparte de Jesucristo el día del Juicio Final para los mayas yucatecos (Gutiérrez Estévez, 1992). Como ya indiqué, no resultaría extraño pensar que fueron los propios evangelizadores españoles quienes apuntaran como residencias de Satanás a las antiguas ruinas mayas, con el fin de ahuyentar a la gente y evitar que continuaran llevando a cabo en ellas sus antiguos ritos.

<sup>20</sup> También Michel Boccara (2004) y Villa Rojas (1978) recopilaron relatos en los que se representa el diablo bajo la apariencia de un gran toro de color negro.

A pesar de lo anterior, en el área que yo vengo trabajando, el *alux*<sup>21</sup> es el principal habitante del *cuyo* y es considerado, además, como “el Dueño o Señor del Terreno”. Hay acuerdo entre los informantes a la hora de afirmar que “allí viven porque los antiguos les pusieron, para que fueran los protectores de los vestigios. Tenían que vigilar que nadie los desmantelara o fuesen a hacer cosas malas allá, son los guardianes de esos sitios. A ellos los crearon los antiguos, no son personas como nosotros, son de puro aire”. Respecto a su aspecto físico también hay consenso a la hora de afirmar que “son como niños así (refiriéndose a su tamaño), pero tienen cara de viejito. Visten de blanco entero, llevan sombrero y huaraches y les gusta silbar, en la noche les puedes oír, también en la milpa y en el monte les puedes oír”. Si bien su descripción no parece señalarlos como seres a los que haya que temer, la realidad es bien diferente. Tengo registrados multitud de casos en los que personas que se encontraba trabajando en terrenos donde hay *cuyos*, enfermaron de gravedad y debieron ser llevados con el *h-men* para que éste extrajera el aire malo que tenían alojado en el interior de su cuerpo a causa del *alux*, pues de lo contrario hubiesen muerto.

Además de esto, el *alux* es juguetón y travieso por naturaleza por lo que “gusta de jugar con los niños varones que andan por el terreno” (de ahí la costumbre antigua de vestir a los niños pequeños con *hipil*, como si fuesen niñas, hasta los siete u ocho años) mientras sus padres se encuentran trabajando. A ellos se les aparecen y les invitan a ir a comer a sus “casitas de piedra”, ubicadas bajo los *cuyos*; lo más común es que el niño llore o avise a su madre atemorizado ante lo que ha visto. Lo que sucederá a continuación está muy estandarizado: el niño tendrá calentura, le arderán los ojos y deberá ser llevado por sus padres a visitar al *h-men*, quién les dirá el tipo de ofrenda que deberán realizar para calmar la ira del *alux*, bien colgando determinados alimentos de la hamaca donde el niño duerme o enterrándolos en las cuatro

<sup>21</sup> Para los mayas del estado de Quintana Roo el nombre de este personaje es el de *anush* (Villa Rojas, 1978: 296-298), siendo por lo demás muy similar en su aspecto físico y comportamiento al referido para Campeche.

esquinas del terreno. Pero no siempre acontece así, en algunas ocasiones el niño acompaña al *alux* hasta su casa bajo el cuyo, y allí comparte con él los alimentos rituales que le ofrendan los humanos en las ceremonias de las ofrendas: *saka'*, chocolate o pavo.

Una vez que el niño ha acompañado al *alux* o “Dueño” a su morada pueden suceder dos cosas. Lo más normal es que al cabo de un tiempo (que para los padres pueden ser años, pero para el niño serán días), y en medio de la angustia de los familiares, el niño regrese a su casa un poco desubicado y alterado, sin saber dónde ha estado y sin acordarse de nada. Este niño se irá dando cuenta, con el tiempo, que ha adquirido el don de curar y que “en casa del *alux* aprendió los rezos y los usos de las hierbas de los antiguos. Allí le dan su piedra”,<sup>22</sup> de esta forma cuando sea adulto se convertirá en un *h-men*. Pero también puede suceder, aunque es más improbable, que el *alux* se encariñe con el niño y no quiera dejarlo regresar porque “quiere que se quede con él en su casa porque no le gusta estar solo, quiere que le haga compañía”. Así sucedió, según me narraron, con un niño de Bécál que desapareció en el monte y por más que le buscaron nunca apareció. Se reunieron entonces varios *h-meno'ob* de la zona y, tras consultar sus sastunes, le dijeron a la madre que el niño estaba con los Dueños en su morada. Ella quedó triste pero tranquila al saberlo pues, según dijo: “allí ningún mal le van a hacer; nunca le va a faltar de nada”.

Además de por ser la residencia de los *aluxes* o “Señores del Terreno”, la importancia de los *cuyos* o de los restos prehispánicos en la cosmovisión maya es fundamental porque en su interior se guarda, como mencionaba, el poder y el conocimiento para curar que poseían los antiguos, al cual se invoca en las oraciones de curación y de ofrecimientos a los dueños (en las cuales se ofrecen alimentos, bebida y tabaco a cambio de protección) realizadas por los *h-meno'ob*. En las afueras de Nunkiní existe un grupo de estos *cuyos* especialmente poderoso que se conocen con el nombre de

<sup>22</sup> Se refiere a la piedra de vidrio denominada sastún, la cual constituye uno de los símbolos del poder de los *h-meno'ob*. A través de la piedra es posible conocer la voluntad de los dueños del monte y el terreno, así como diagnosticar la enfermedad.

X-Kamayamul. Se trata de una formación compuesta por cuatro montículos dispuestos en forma cuadrangular entorno a lo que debió ser una antigua plaza. Muy poca gente se aventura a acercarse allí, pues aseguran que “es peligroso, allá viven los Dioses y los *pixanes*<sup>23</sup> de los antiguos”. La importancia de este lugar se viene a confirmar en las oraciones que cantan los *h-meno'ob*, pues se trata siempre del último *cuyo* que citan en ellas después de haber ido nombrando todos aquellos que se encuentran diseminados por las cuatro direcciones dentro de la población. Siempre se inicia nombrando las que se encuentran al oriente de la población para concluir con las del sur, donde se encuentra ubicado X-Kamayamul.

Para evitar ser dañados por los pobladores de los *cuyos*, y como ya apuntara Villa Rojas hace más de setenta años, cada familia acostumbra a realizar anualmente, o cada dos años “dependiendo como le haya acostumbrado uno al terreno”, una ceremonia denominada *hanliko'ol*, que tiene como objetivo pedir permiso y solicitar la protección de los *aluxo'ob* para todos aquellos (personas, animales y plantas) que residen en el terreno que ocupa la vivienda (Villa Rojas, 1978: 308). A cambio de su protección se les ofrece todo un festín compuesto de *sakab*, *pibes*, *ko'ol* y *tuch* de pavo; así como cacao, tabaco y trago. Además se llevará a un *h-men* de la comunidad para que dirija toda la ceremonia, incluida la preparación de los alimentos a ofrendar, y realice los rezos pertinentes en los que solicita el cuidado de los *aluxo'ob* para todos los integrantes de la familia, los animales del terreno y la cosecha. Una vez que han concluido estas ofrendas las personas, y todo aquello que se encuentra dentro del terreno, quedará bajo la protección del Dueño del Terreno, libre de daños o calamidades de cualquier clase (ni robos, ni enfermedades). Por el contrario, si se

<sup>23</sup> El *pixán* es traducido literalmente al castellano como el alma o espíritu de las personas; es la parte incorpórea que se separa del cuerpo cuando fallece una persona. A diferencia de otras etnias mayances, como los *tzeltales*, los mayas yucatecos sólo reconocen una entidad anímica para los humanos. Para ver los complejos sistemas anímicos vigentes en otros grupos mayances ver las interesantes obras de Pedro Pitarch (1996) y la clásica de Calixta Guiteras (1965), ambas sobre la etnia *tzeltal*.

olvida llevar a cabo el *hanliko'ol*, el *alux* se enfadará y comenzará a molestar a la olvidadiza familia en reclamo de su comida (les tirará piedras, esconderá los utensilios del hogar, asustará en las noches). Si a pesar de las señales continúan obviando las ofrendas, uno de los integrantes de la unidad familiar se enfermará y sólo sanará cuando se lleve a cabo la ceremonia de ofrecimiento.

CUEVAS Y CAVERNAS: PUERTAS DE ENTRADA Y SALIDA AL INFRAMUNDO

Desde mucho antes de la llegada de los primeros frailes franciscanos a la Península de Yucatán, las cuevas o cavernas eran utilizadas por los sacerdotes mayas como puerta de unión entre el plano terrestre y el inframundo. De esta forma a ellas se accedía con el objetivo de superar toda una serie de pruebas, como hicieran la pareja mítica de hermanos en el *Popol Vuh* (1999), tras las cuales regresan a la superficie de la tierra convertidos en parientes del Sol, quien a diario realiza el mismo viaje subterráneo. Así se realizaba, y se realiza, hasta la llegada de los evangelizadores hispanos, que no tardaron en asociar dichas prácticas con rituales satánicos. Esta práctica es presentada por el obispo de Chiapa a finales del siglo xvii, Núñez de la Vega, calificándola de “herencia diabólica, falsa y engañosa, que es practicada por hechiceros discípulos del maligno, padre de errores y mentiras...” (Boccara, 2004).

Los *h-meno'ob*, también llamados por los habitantes de Nunkini curanderos, hechiceros o yerbateros, son las personas que acceden a estos lugares con mayor frecuencia ya que, según me han explicado, “tienen el don de adentrarse y hablar con los seres que allí habitan” en busca de un conocimiento que se asocia con el pasado remoto de los “antiguos pobladores de estas tierras”. No resulta extraño en las poblaciones estudiadas, escuchar hablar de los *h-meno'ob* que se introducen en las cavernas para adquirir los conocimientos necesarios para curar, lo que incluye el aprendizaje de los rezos, la localización y uso de determinadas plantas medicinales, así como la adquisición del *saastun* (piedra de vidrio imprescindible para adivinar la enfermedad que padece el pacien-

te así como la cura que ésta requiere). Para poder adquirir tales saberes será necesario, atendiendo a los testimonios recopilados, adentrarse en la tierra y derrotar a “las serpientes gigantes y diablos” que allí moran, regresando después a la superficie.

Queda patente la impronta misionera en esta presencia del diablo a la que hacen referencia en la actualidad los mayas en el interior de las cuevas. Así lo señalaba de nuevo Núñez de la Vega cuando apuntaba que “para enseñar tan execrables maldades (refiriéndose al oficio de curandero) [...] le lleva en diferentes días al monte, cueva, milpa, u otro lugar oculto, donde hace el pacto con el Diablo” (Boccara, 2004). Para confirmar las visiones cristianas del infierno, aparece de forma recurrente en los relatos del interior de la cueva la figura de una gran serpiente que se asemeja a un dragón y a la que se debe derrotar para poder retornar a la superficie terrestre habiendo obtenido “el don de curar”. Atendiendo a la obra de Núñez de la Vega, esta pugna con la serpiente viene de antiguo ya que “puesto el maestro encima de un hormiguero, llama a una culebra pintada de negro, blanco y colorado [...] la cual sale acompañada de otras culebras chiquillas y se le van entrando por las conjunturas [sic] de las manos y saliendo por las narices, oídos [...] y la mayor que es la culebra, dando saltos se le entra, y sale por la parte posterior, y según van saliendo, se van entrando al hormiguero” (Boccara, 2004).

No tengo registrado el citado proceso de iniciación, mencionado por el obispo de Chiapas, entre los *h-meno'ob* de Yucatán; sin embargo, en Nunkiní, una serpiente gigante que habita en el interior de una caverna llamada *Bo'oxaktún* es la protagonista en el proceso de aprendizaje o de adquisición del poder para curar de aquellos que se adentran al interior de la tierra para lograr convertirse en *h-men*. La forma en que conseguirán obtener el mencionado don será muy similar a la que también señalaba en su magna obra Núñez de la Vega cuando refiere que “lo llevan al camino (*al aprendiz de curandero*) donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente, echando fuego por la boca y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo, y lo vuelve a echar por la parte prepostera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro, que ya está

enseñado” (Boccaro, 2004). Resulta comprensible la satanización que de estas prácticas hicieron los religiosos españoles a tenor de la estrecha relación existente entre la serpiente y el príncipe de las tinieblas en el imaginario católico europeo.

Como mencionaba anteriormente, en la actualidad no resulta extraño escuchar historias referentes a serpientes gigantescas que me fueron descritas “como monstruos, tan grandes que no se les puede derribar ni con escopetas” y que habitan en el interior de las cuevas o cavernas que hay diseminadas por la península de Yucatán. En el caso de Nunkiní, como apuntábamos, esta cueva tiene el nombre de *Bo'oxaktún* (hueco negro) y, como apuntaba Núñez de la Vega en el siglo XVII, allí siguen acudiendo a media noche los que desean convertirse en *h-men*. Para lograr su objetivo deberán introducirse en la caverna que, para la ocasión, se habrá convertido en “la boca de una serpiente gigante”, y una vez en su interior deberán afrontar un viaje lleno de peligros durante el cual sortearán y enfrentarán “diablos y serpientes hasta llegar donde está el agua”; si consigue superar estas pruebas el aspirante a curandero será excretado por la serpiente y regresará al plano terrestre saliendo por otra cueva que se encuentra en Béal (localidad vecina a Nunkiní), y que se conoce con el nombre de *Ho'olik* (hueco de viento), convertido en curandero. El abuelo de uno de los *h-meno'ob* más reputados hoy en día en Nunkiní, Don Gonzalo, aprendió a sanar superando este complejo y peligroso ritual de iniciación.

Según hemos visto hasta ahora, las cuevas son espacios temidos donde habita el Diablo y otros seres monstruosos. También son lugares peligrosos de donde pueden salir “aires malos” causantes de enfermedad, y por este motivo no es fácil encontrar a alguien que tenga el valor de acercarse a sus inmediaciones. Pero al mismo tiempo, para determinadas personas, se convierte en un lugar de poder, necesario para obtener el saber que les permitirá sanar, pues según me comentaba un informante: “allá abajo les enseñan a curar, les dan el don, les enseñan los rezos y las plantas, también les dan una piedra transparente, como de cristal, el *saastun*, que ellos usan para ver el mal en las personas”. En este punto se nos

muestra con toda claridad la dualidad a la que nos referíamos en la introducción, la cual se hace aún más presente si atendemos a las otras posibilidades que ofrece el descenso al interior de la tierra.

Conforme a lo que me han relatado en Nunkiní, las pocas personas que tienen el valor de adentrarse en la gruta durante la noche (cuando las fuerzas del mal campean a sus anchas libremente por el pueblo) se verán las caras con diversos seres procedentes del inframundo y que son calificados de “diabólicos” la mayoría de las veces, pero de los cuales se podrán obtener determinados beneficios una vez superadas las pruebas o las negociaciones que con ellos entablan. Mencionaré, sólo de pasada, los motivos que pueden llevar a determinados individuos a visitar en su morada a los seres que pueblan el mundo subterráneo maya.

Es común escuchar en Nunkiní y Tankuché, que a la cueva de *Bo'oxaktún* también se puede ir en busca del beneficio personal, en forma de riquezas, o con el objetivo de adquirir el conocimiento necesario para desempeñar alguna profesión “extraña” a una comunidad maya actual. La persona que desee encontrar un tesoro o vaya en busca de riquezas se introducirá en la gruta a medianoche y hará un pacto con el *Kisín*, por el cual, a cambio de un cofre lleno de monedas de oro el hombre le entregará su alma. También puede darse la circunstancia de que en la entrada de la cueva a media noche, aparezca un gran toro negro parlante que pide ser toreado. Aquel que logre torear al animal y regresar de nuevo a la superficie “se habrá convertido en un buen torero, como los de España”; pero además “si el hombre tiene suerte se abrirán las paredes de la cueva y aprenderá una profesión difícil, como panadero o electricista”.

La figura del gran toro negro parlante que se convierte en un anciano con aspecto ladino ya ha sido asemejada con el Diablo en otros estudios (Naranjo, 1991 y Boccara, 2004), en los cuales se ha tendido a privilegiar su aspecto más negativo. En Nunkiní, por el contrario, también se le asignan características benéficas a este toro en tanto que se identifica con el “Dueño de los ganados”, llamado *H-Wan Tul* (también conocido como *Way Tul* o

Juan Tul) en maya, cuya visita a los establos aporta toda una serie de beneficios ya que velará por la protección del ganado vacuno estabulado, cada vez más común en la economía familiar de los pobladores del área que nos ocupa. Este aspecto benéfico no anula, sin embargo, la posibilidad de caer enfermo de espanto si alguien por casualidad se encuentra con él frente a frente, ya que la esencia de este ser “es de puro viento”, y dicho viento, como todos los demás, es susceptible de provocar enfermedades si penetra en el cuerpo de las personas.

#### CONSIDERACIÓN FINAL

Hasta aquí el somero repaso de ciertos espacios que, a tenor de lo recopilado durante el trabajo de campo, he considerado “espacios del mal”. Esta afirmación no se debe entender dentro del tradicional maniqueísmo de la cultura católica occidental; en la cosmovisión maya, como hemos visto, un espacio o un ser que pueden causar el mal a las personas no tiene por que ser definitiva ni exclusivamente maléfica. Como se ha tratado de mostrar en el caso de las cavernas y los *cuyos*, así como el de los seres que los habitan, su catalogación como espacios peligrosos o malignos por parte de los informantes no excluye la posibilidad de que éstos coexistan con otros aspectos benéficos para las personas. A la vez que visitar el *Bo'oxaktún* puede enfermar, e incluso matar a una persona, a través un “mal aire” salido de su interior, también es imprescindible su existencia para que los médicos tradicionales puedan obtener el conocimiento necesario para sanar. Que el Señor de un *cuyo* pueda ser el causante del robo de un niño, no quita que los *h-meno'ob* deban recurrir a ellos durante los rezos de protección de los cultivos o en las ceremonias de curación.

Estaríamos en un grave error, en consecuencia, si pretendiésemos hallar entre los mayas yucatecos la presencia de un ser que encarna la maldad absoluta en contraposición a la bondad absoluta, a modo del Satanás de la tradición cristiana. Así pues, siguiendo lo apuntado por Mario Ruz, parece que la herencia dejada por

más de cinco siglos de evangelización cristiana haya llenado de calderos y fuegos incandescentes el inframundo maya, lo que no significa que éstos hayan aceptado las características que del mal trajeron los extranjeros. Parece como si más bien se hubiese redecorado el inframundo y los antiguos Dueños de la Tierra hubiesen recibido como huéspedes a Belphegor, Luzbel o Satán, con los que hoy comparten espacios (Ruz, 2002).

Para otra ocasión quedará analizar con mayor detenimiento alguno de los datos incluidos en el presente trabajo. Solamente se destaca aquí los más significativos, como la diversidad de los tiempos que se viven en el inframundo respecto al espacio terrestre; pareciese como si en el primero los días fuesen más largos o sencillamente sucedieran una mayor cantidad de acontecimientos. Sólo así se explica que los niños que son llevados al interior de los *cuyos* regresen con sus familias pensando que no estuvieron fuera más de uno o dos días mientras que sus familiares les estuvieron esperando uno o dos años. Lo mismo sucede con los *h-menoob* que se adentran en las cuevas, quienes en el transcurso de una sola noche son capaces de adquirir todos los conocimientos necesarios para curar o realizar los rituales destinados a los señores del monte o del terreno.

También es interesante apuntar la atención que prestan los habitantes del inframundo al género. Todos los ejemplos que hemos ido ofreciendo tienen como protagonistas a los hombres y las labores que estos desempeñan. La milpa, espacio masculino por antonomasia, la labor de curandero, asociada históricamente a los hombres, o la posibilidad de convertirse en torero, son solamente algunas de las actividades que requieren de la mediación con las fuerzas del más allá y que se encuentran restringidas en su desempeño a los habitantes masculinos.

No quisiera terminar sin remarcar que lo dicho hasta aquí es sólo una pequeña muestra de la gran cantidad de seres peligrosos, vinculados a los espacios subterráneos, que pueblan la cosmovisión de una población maya contemporánea. Numerosas son las historias de ánimas que se aparecen a medianoche en el campo santo buscando llevarse consigo las almas de los vivos, envidiosas

de su vida terrenal, o de la *X-tabay*, siempre asociada al árbol de ceiba y a los pozos donde arroja a sus víctimas. El *wa'apaach*, conocido como el “diablo de la sombra”, siempre oculto en los caminos de salida del pueblo a la espera de alguien a quien espantar y hacer cargar con su mal aire. El *yumtze* o “Señor del Catarro”, tan temido antiguamente pues cuando se introducía en una vivienda provocaba la enfermedad de toda la familia que la ocupaba. El *burro-kat*, un caballo o burro de cera, que a partir de la media noche recorre el pueblo saltando de cuyo en cuyo y relinchando a la espera de un incauto que se cruce en su camino para enfermarlo. El *lokoc pe'ek*, un perro también de cera que únicamente en Viernes Santo abandona el lugar al que fue confinado tras haber matado a dos de los brujos que le dieron la vida, saliendo a recorrer el monte profiriendo terribles alaridos y rugidos. O el *boklan hooch* (zorro de las cuatro latas), un zorro formado, como los anteriores, de “puro aire malo” y que habita en los *cuyos*, el cual lleva atadas a su cola unas latas con las cuales provoca en las noches un ruido atronador buscando llamar la atención de alguien que se asome, para poderle enfermar.

Todos ellos, con diferentes matices, aparecen en los relatos de sucedidos en las poblaciones mayas de la península de Yucatán. Mezclados con viejos relatos de los abuelos, con acontecimientos actuales y con la llegada de las nuevas tecnologías, todos ellos conservan la intención de perdurar en el tiempo de la misma forma que la cultura que los creó. Cierto es que los embates de la modernidad les afectan, pero lejos de hacerles desaparecer los reinventan, resignifican y reubican, pues como me comentaba una tarde lluviosa don Pedro, la *X-tabay* ya no se aparece dentro del pueblo desde que llegó el alumbrado público, “ahorita prefiere los ceibos de las entradas y salidas de Nunkiní [...] porque allí está más oscuro y puede esperar la llegada de los borrachos para espantarlos o hacerlos desaparecer en el monte”.

BIBLIOGRAFÍA

AMADOR NARANJO, Ascensión

- 1991 “Kisín, el diablo yucateco”, *El Diablo en América*, pp. 239-252, Fermín del Pino (ed.), Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.

ARIEL DE VIDAS, Anath

- 2003 “Luces del pasado, lugares del presente. La representación de los espacios entre los teenek de Veracruz”, *Espacios Mayas. Usos, representaciones y creencias*, pp. 287-302, Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

BOCCARA, Michael

- 2004 *H-wan tul, dueño del Metnal. Mitología del ganado y del dinero*, Paris-Amiens, Ductus-CNRS (Laberintos Sonoros. Enciclopedia de la mitología yucateca, vol. VI).

Chilam Balam de Chumayel

- 1973 Prólogo y traducción de Antonio Mediz Bolio, México, UNAM.

DE LA GARZA, Mercedes

- 1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Paidós, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

FARRIS, Nancy

- 1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial.

GUITERAS, Calixta

- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, F.C.E.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

- 1992 “Mayas y “mayeros”. Los antepasados como otros”, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos* (vol. 1), pp. 295-322, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen, Jorge Klor Alva (eds.), Madrid, Siglo XXI.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

1992a “Identidad étnica y conciencia mora. El juicio final de los mayas yucatecos”, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos* (vol. 2), pp. 295-322, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen, Jorge Klor Alva (eds.), Madrid, Siglo XXI.

PÉREZ CASTRO, Ana Bella

2006 “Andanzas perversas por el mundo de los vivos”, *Revista Península I* (2): 171-188, México, Coordinación de Humanidades, UNAM, Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, F.C.E.

*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*

1998 México, F.C.E.

ROULLET, Juliette

2003 “Espacio ordenado, espacio dilatado: metamorfosis del día a la noche”, *Espacios mayas. Usos, representaciones y creencias*, pp. 303-326, Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM, CEMCA.

RUZ SOSA, Mario Humberto

1997 “Del Xibalba, las bulas y etnocidio. Los mayas ante la muerte”, *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*, pp. 221-237, Mario Humberto Ruz (ed.), México, Gobierno del Estado de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen, Universidad Autónoma de Campeche, Instituto Campechano, I.C.C.

2002 “Amarrando juntos. La religiosidad maya en época colonial”, *Religión maya*, pp. 247-281, Mercedes de la Garza y Marta Ilia Nájera (eds.), Madrid, Editorial Trotta.

2002a “Credos que se alejan, religiosidades que se tocan. Los mayas contemporáneos”, *Religión Maya*, pp. 321-363, Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera (eds.), Madrid, Editorial Trotta.

2002b “Los mayas peninsulares”, *Los mayas peninsulares: un perfil socioeconómico*, pp. 7-45, Mario Humberto Ruz (coord.), Pedro

Bracamonte y Sosa, Luis Alfonso Ramírez Carrillo y Gabriela Solís Robleda, México, UNAM, IIF, CEM.

RUZ SOSA, Mario Humberto

- 2003 "Pasajes de muerte, paisajes de eternidad", *Espacios Mayas. Usos, representaciones y creencias*, pp. 619-658, Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM, CEMCA.
- 2006 "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya", *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, pp. 21-66, Mario Humberto Ruz Sosa (ed.), México, UNAM.

VILLA ROJAS, Alfonso

- 1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- 1986 "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayanec contemporáneos", *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, pp. 119-163, Miguel León Portilla, México, UNAM.

## Los caminos mayas como espacios de interacción

MARÍA SOLEDAD ORTIZ RUIZ

En este estudio planteamos un análisis de un paisaje arqueológico en el norte de Yucatán con base en los conceptos y modelos de las ciencias sociales, enfocando la presentación en los antiguos caminos mayas, o mejor dicho en lengua maya *sacbeo'ob* (plural de *sacbé*). Estos caminos son elementos arquitectónicos de planta rectangular elevados sobre la superficie del terreno, de 50 cm a cuatro metros de altura. En algunos casos tenían un revestimiento de estuco y por tanto son conocidos como “caminos blancos”. En muchas ocasiones los *sacbeo'ob* unían estructuras dentro del sitio o bien comunicaban sitios distintos; el más largo que se conoce tiene 100 km de largo, pero pueden ser tan cortos como 100 m. El vínculo entre las antiguas vías y el espacio se encuentra íntimamente relacionado con un método arqueológico designado patrón de asentamiento, así que antes de entrar en el análisis de estas estructuras, iniciaremos con un recorrido sobre la conceptualización del término de espacio en la arqueología. Después abarcaré los diversos estudios —arqueológicos, lingüísticos y epigráficos— que consideran el aspecto del espacio en los caminos del área Maya para poder adentrarme en el tema de sus posibles funciones.

### EL ESPACIO ARQUEOLÓGICO

En el campo de las ciencias sociales y las disciplinas integradas en ella, el estudio del espacio converge en un marco de múltiples interpretaciones. En algunos casos se ha interpretado al espacio

como una construcción social supeditada a las manifestaciones culturales individuales y comunitarias. No obstante, las investigaciones sobre el término se encuentran redefiniéndose, influenciadas por los entresijos en la ideología y la academia, pero aun así el común denominador de los estudios consideran el espacio como una construcción social y contenedor del ambiente humano.

En la investigación arqueológica de los últimos cincuenta años una piedra angular ha sido el estudio de las sociedades a partir de su relación con el medio geográfico y la planeación de sus comunidades. Este énfasis científico se dio porque históricamente los arqueólogos consideraban más a las tipologías o los estudios de los materiales culturales, por tanto los aspectos espaciales se quedaban relegados (Clarke, 1977). Según este enfoque, conocido como “el patrón de asentamiento”, cada comunidad se adapta al medio ambiente de una forma variable, y en este marco teórico se tiene la idea del espacio como contenedor de las poblaciones.

En particular, el concepto se refiere a la disposición total de los restos de las comunidades antiguas sobre el paisaje; especialmente las construcciones grandes y pequeñas, los desechos asociados a la habitación y las modificaciones al terreno atribuibles al hombre (Ashmore y Willey, 1981). Los presupuestos en la arqueología del patrón de asentamiento se centran en tres niveles de la investigación: las estructuras individuales, el diseño de la comunidad y los patrones intercomunidad, los cuales son rasgos distribuidos espacialmente en un área habitada (Ashmore, 1981). Además de estos niveles, se han agregado las áreas de actividad dentro de las estructuras.

Del patrón de asentamiento se desprende la teoría de la arqueología espacial, la cual se concentra en entender y diferenciar entre el *espacio* y *place (lugar)*, con el fin de comprender el desarrollo urbano y social de las comunidades antiguas a través del tiempo (Ashmore, 2002; Clarke, 1977; Morelos, 2002). Según Clarke (1977: 9) enmarca esta teoría los patrones de actividad humana dentro y entre las estructuras, y cómo ésta se relaciona con el medio ambiente. Para este autor la arqueología espacial se comprende de tres niveles de análisis donde se integran e interactúan las actividades humanas en distintas escalas (micro, semi-micro y

macro), como las señales o trazos de artefactos dejados, la infraestructura física en la cual se acomodan, y los ambientes de los que se apropian.

A partir de la propuesta de Clarke surgieron otras definiciones de la arqueología espacial donde el común denominador son los restos arqueológicos y las conductas humanas. Ashmore (2002: 1173), por ejemplo, la considera como una gama de búsquedas arqueológicas que enfocan en el estudio de ciertos aspectos espaciales del registro arqueológico. Estas búsquedas seguramente no constituyen un campo separable, sino, más bien, son un juego de perspectivas que estudian sociedades antiguas y culturas. Entre ellos, la acentuación de la posición del artefacto arqueológico, así como el arreglo, orientación de edificios, monumentos, escondrijos y entierros, dentro del paisaje.

Para Tun (2004: 20-22), la arqueología espacial propone que los restos arqueológicos están modelados como resultado de las conductas pautadas de los miembros de una sociedad extinta; así, el arqueólogo debe determinar primero las regularidades en el registro arqueológico, es decir los patrones repetidos, y posteriormente buscar una explicación para ellos.

Morelos, por su parte, nos comenta que el arqueólogo ha centrado su atención con respecto al espacio en dos puntos:

1. El espacio natural como contenedor original de las poblaciones humanas en interacción en cuanto a la explotación de los recursos posibles en los espacios ecológicamente diferenciados y,
2. El denominado contexto arqueológico correspondiente al sitio geográfico delimitado por el investigador de donde se obtienen objetos materiales, presumiblemente depositados ahí como resultado de actividades de producción y consumo de sociedades desaparecidas (2002: 201).

En contraste a estos autores —de corte arqueológico—, tenemos puntos de vista a partir de corrientes antropológicas. Ardener (1993: 2-3), por ejemplo, nos proporciona una definición en la cual se presentan los aspectos cognitivos del espacio, al afirmar

que éste está definido por personas, por tanto la conducta y el espacio son mutuamente dependientes. En este mismo sentido, Delgado refiere al espacio como “un lugar practicado” (1999: 39), del cual remite a la extensión o distancia entre dos puntos, donde se practica *lo social* como un lugar, un tránsito, o una ruta. Argumenta que lo que se opone al espacio es el dispositivo que expresa la identidad de grupo, es decir el *territorio*.

Para entender más cabalmente la idea de territorio, podemos admitir las ideas de Signorelli (1999), para quien el espacio de que se dispone pertenece, en una sociedad dada, al individuo, grupo o clase social. A partir del espacio los individuos miden su poder y riqueza, reflejan su prestigio, y ejercen un lugar en la jerarquía social. En este sentido, dominar o tener espacio conduce a la libertad de ser, dirigir, y de relacionarse.

Ashmore (2002), retomando a Binford, pone de relieve que en esta búsqueda de relaciones espaciales también es importante destacar el concepto de *place*, y el aspecto social inmerso en estas relaciones. Ella argumenta que para el entendimiento de la organización de los sistemas culturales del pasado los arqueólogos deben comprender primero la diferenciación y uso de los lugares. Éstos son marcados por construcciones individuales y otros rasgos arquitectónicos discretos que adquieren historias y relatan cómo fueron construidos, ocupados, mantenidos, desmantelados, modificados o llevados a la ruina. Cada uno de estos diversos actos tiene un significado profundo, simbólico y social.

Después de este recuento de autores, opino que la definición más completa sobre la arqueología espacial es la que propone Ashmore (2002), ya que vincula el material físico con la complejidad social. No obstante, nos sirve la explicación que proporciona Morelos (2002) puesto que define con claridad la diferenciación entre el espacio y el contexto arqueológico.

Con base en los puntos expuestos se remite a las investigaciones específicas sobre los sistemas de caminos realizados en el área Maya, con enfoque particular en la Tierras Bajas del Norte de la península de Yucatán.

## LOS SACBEO'OB MAYAS

La diversidad de estudios e interpretaciones sobre los *sacbeo'ob* refleja, de alguna manera, la misma problemática que enfrentamos al estudiar cualquier mundo antiguo a través de su registro material: la brecha que existe entre nuestros datos empíricos y la interpretación de los mismos. Al parecer, los datos que tenemos apuntan a una multiplicidad de funciones y significados, es decir que los caminos no tuvieron una sola función, ni un solo significado dentro de la sociedad maya, ya que a través del espacio y tiempo sufrían cambios según la realidad económica, social y religiosa de sus constructores. Podemos observar algunos de estos cambios y modificaciones en el registro arqueológico, pero es mucho más difícil interpretar el por qué de ellos.

Afortunadamente podemos complementar nuestra visión de estas estructuras con datos que provienen de otros campos de investigación, como es la epigrafía y la lingüística. Diversas investigaciones se han dedicado a estudiar el origen de la palabra *sacbé*. En general éstas se basan en tres fuentes de información: los diccionarios de lengua maya colonial, códices prehispánicos y las inscripciones epigráficas provenientes de una diversidad de materiales arqueológicos. No obstante, conviene decir que la mayoría de las inscripciones provienen del Peten, es decir las Tierras Altas, donde se han reportado pocas evidencias de los *sacbeo'ob* (unas 50 calzadas), a diferencia de las Tierras Bajas del Norte donde abundan estas estructuras (alrededor de 200), pero donde hay pocas evidencias epigráficas que refieren a los caminos.

De las Tierras Bajas del Norte la evidencia más importante se halló en inscripciones de piedras localizadas a lo largo del *sacbé* Cobá-Yaxuná, y que fue reportada por Villa Rojas en 1934. Stuart analizó estas inscripciones y presentó una propuesta para leer uno de los bloques de glifos que según él está escrito en la lengua ch'olana:

In block A2 of each [inscription] it is possible to discern the prefix SAK before an eroded main sign with what looks to be a -hi superfix. The sign arrangement strongly suggests that this glyph reads *sakbih* (SAK-BIH-hi) the Ch'olan form of the familiar Yukatek Word *sakbeh*

(*sacbe*) ‘road’. I suggest that all six stones, spread apart over some distance, were dedication markers for the causeway (Stuart, 2006: 1).

Además, este investigador sugiere que ejemplos similares para glifos referentes a calzadas aparecen en el códice Dresden del periodo Post Clásico (1250 d. C.). El ejemplo que maneja de este documento es el glifo *BIH*-hi que se asocia directamente con la imagen de un personaje sentado sobre una base que tiene dibujado cinco huellas de pie (*footprints*). La indicación de los caminos con huellas de pies fue una forma de representación muy difundida entre las varias culturas de Mesoamérica (Montes de Oca Vega *et al.* 2003: 49), por lo tanto Stuart identifica esta base como la representación de un *sacbé*.

Normark (2004: 151) menciona que el glifo *bih* es también conocido como el *quincunx*, un diseño de cuatro puntos que representa el mundo quatripartito, el cual puede ser encontrado en glifos relacionados al tiempo, tales como algunas formas del glifo *K'in* (la palabra maya para el Sol). Dado que dicho glifo representa a este astro es posible que el *quincunx* fuera asociado con el camino nocturno y diurno, según la concepción maya del Sol, suposición reforzada por la presencia de un pie debajo del cartucho.

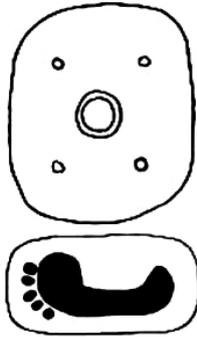


Imagen 1. Quincunx versión del glifo *bih* y la versión del pie impreso del glifo *bih* (Tomado de Normark 2004: 152).

Otras fuentes que se han utilizado para definir el término *sacbé* son los diccionarios coloniales producidos por los frailes

franciscanos, como el *Calepino* de Motul, entre otros documentos escritos en lengua maya. Estas fuentes han sido reproducidas en obras recientes, como son el diccionario *Maya-Español Calepino de Motul*, editado por Ramón Arzápalo Marín (1995), y el diccionario *Maya CORDEMEX*, editado por Alfredo Barrera Vázquez (1980). A continuación presentó un resumen de los términos mencionados por dichos investigadores:

TABLA 1. DISTINTOS TÉRMINOS PARA REFERIRSE  
AL CONCEPTO DE CAMINO EN LENGUA MAYA\*

Término en maya	Traducción
<i>Beel</i>	Camino
<i>U beel caan</i>	El camino del cielo
<i>Bee tun</i>	Camino de piedra
<i>U chibal bee</i>	Camino grande, principal y real, respecto de los otros pequeños y sendas. Camino de linaje
<i>Chux bee</i>	Camino estrecho, angosto
<i>Eek bee</i>	Senda o camino estrecho, ciego y angosto. Camino negro
<i>Haban bee</i>	Brecha
<i>Hol hol bee</i>	Camino muy ancho
<i>Luluth bee, luth be</i>	Senda que no ha sido limpiada de impedimentos, causando un paso corto o saltos a lo largo de ella
<i>Cochhaben</i>	Cosa ancha como un camino
<i>Noh bee</i>	Camino grande y real
<i>Sak bee</i>	Camino blanco
<i>Thul bee</i>	Camino estrecho, angosto
<i>Thut hul bee</i>	Camino derecho
<i>Xay taal bee</i>	Cruce de caminos
<i>Xayan</i>	Camino con encrucijadas
<i>Xayanal</i>	Atravesar el camino
<i>Xay bee</i>	División o encrucijada de caminos
<i>Xax bee</i>	Camino que va rodeando
<i>Zac bee</i>	Calzada o camino de calzada

\* Tomado de Arzápalo (1995: 82, 152, 263, 274, 321, 129, 564, 740, 769, 770, 772); Barrera Vázquez (1980: 46, 47, 48, 711); Bolles y Folan (2001); Normark (2006: 19).

La tabla de términos permite presentar el análisis de los sistemas de caminos a partir de la integración lingüística con el patrón de asentamiento en un sitio específico, ya que hay una gran variedad de vocablos que describen una diversidad de calzadas. Se observa también, que tanto en la escritura glífica como en los términos coloniales se integran dos concepciones sobre los caminos: una corresponde a un ámbito físico como medio de unión de las poblaciones y la otra, a la concepción cosmogónica del mismo como el término *U beel caan* que significa “el camino del cielo”. Igualmente podemos abstraer términos de acciones concretas que se realizan en el camino, como *holche bee*, que se traduce como “abrir y hacer camino calando y rompiendo por montes” (Arzápalo, 1995: 351). Estos vocablos indican el inicio en la construcción con la limpieza y trazo de los mismos, y podrían hacer referencia a la construcción de brechas también. Además, se encuadran palabras relacionadas a la limpieza, dirección y dimensiones de los mismos.

Otra frase de interés para nuestro análisis es *U chibal bee*, la cual ha sido traducida como “camino de linaje” (Arzápalo, 1995; Bolles y Folan, 2001; Normack, 2006). En base a un estudio de patrón de asentamiento, Kurjack (1977) presentó una clasificación de los caminos de acuerdo con los sistemas de parentesco y linaje, la cual entiende un sitio a partir de los puntos de unión de los mismos y la presencia o ausencia de estructuras domésticas relacionados a las calzadas, donde la calidad del sistema constructivo es considerada como indicador de la jerarquía de los caminantes que habitan alrededor.

En esta discusión sobre los caminos antiguos es interesante tomar en consideración las diferencias constructivas que exhiben los *sacbeo’ob* puesto que dependen de variables como el medio ambiente, el interés constructivo de la comunidad y el crecimiento de la misma ya que estas particularidades pueden otorgar el sentido en cuanto a su función. Además, dada la necesidad de construir medios de comunicación por un lado, y de ejercer control y dominio por otro, es evidente que los *sacbeo’ob* son espacios donde conjuntaron una multiplicidad de acciones y actividades relacionado

al poder, pues controlaron quien entraba o salía del asentamiento, quién construía, y a donde se dirigía el camino. Por ejemplo, los *sacbeo'ob* en un contexto espacial de unión, comunicación e integración han sido interpretados en Chichén Itzá llegando a la conclusión de momentos cronológicos diferentes para la irradiación de los *sacbeo'ob* (Cobos, 2003, 2005). De igual forma, en la interpretación de los *sacbeo'ob* de Caracol y Cobá se considera los aspectos de la interacción humana y vinculan de los caminos como un medio de interacción socioeconómica (Benavides, 1976; Chase y Chase, 2001). Asimismo, Kurjack (1974) y Maldonado (1979, 1995) han sugerido que la función de los *sacbeo'ob* está ligado con la imperativa de las élites de unir los diversos grupos de parentesco para poder mantener los vínculos con el poder, y así se produjo una hegemonía de sitios mayores sobre sitios menores.

Otra alternativa para considerar el espacio y la función de los caminos son los conceptos de manejados por Joyce (2001). Ella mantiene que en vez de considerar el lugar como dicotomía tajante entre espacios domésticos y públicos, se puede concebir la variación en la organización espacial en términos de intimidad, visibilidad y frecuencia de circulación, como se aprecia a continuación:

- Intimidad es producto de la variación en la escala de los espacios, desde el interior de las casas individuales a los grandes espacios exteriores de las plazas urbanas.
- Visibilidad varía desde los contextos menos visibles, propios de los espacios interiores, hasta la omnipresencia visual de la arquitectura monumental en los sitios e incluso a nivel regional.
- La frecuencia de circulación abarca desde la circulación cotidiana dentro de las casa hasta la circulación hacia lugares de prácticas rituales de acuerdo con lo que prescriben los calendarios o con los acontecimientos de las vidas individuales (2001: 130).

Esta definición nos permitirá argumentar que un *sacbeo'ob* es resultado de un espacio social. Además, esto nos lleva a confirmar que los aspectos abstractos del espacio, características efímeras como luz y sombra, o fijas como la orientación, están fuertemente ligados a una cosmovisión que siempre guiaba la conducta de los antiguos constructores. Hemos visto también que las concepciones de espacio se vinculan con el patrón de asentamiento, en el cual se destaca las relaciones entre sitios, estructuras, vías, áreas de actividad y espacios vacíos, etcétera. En un conjunto arquitectónico las relaciones entre lo público y lo privado suelen proporcionar mayor información sobre la función de un complejo que hallazgos aislados o artefactos individuales.

Asimismo, se ha observado que los *sacbeo'ob* que se localizan dentro de la comunidad presentan tres patrones: en el primero unen sólo grupos principales con otros de igual jerarquía dentro de una organización donde la plaza juega un papel importante; en el segundo los caminos secundarios parten de un camino primario y unen pequeños grupos de plataformas complejas y por último un tercer punto es que los caminos unen grupos jerárquicos con complejos de plataformas secundarios. La intimidad nos habla de esta variación de espacios y posiblemente de funciones a través del diseño de la comunidad, el *sacbé* funciona para este concepto como un dispositivo señalador de la red de intimidad y circulación de la población.

Otra hipótesis trabajada es la reutilización de los caminos prehispánicos en épocas coloniales y en tiempos del chicle en Quintana Roo (Mathews 1999) y en la época henequenera en Yucatán, en los recorridos realizados en el norte de la península por la autora observamos la presencia de caminos de *truk* que modificaban las estructuras prehispánicas dividiéndolas o pasando sobre ellas, además en algunos casos observamos muros de contención que convergen hacia los caminos o parten de ellos dando una idea de modificación de posiblemente caminos prehispánicos, por informantes locales en la zona nos enteramos de la utilización de estos caminos desde épocas antiguas aunque no remitiéndose completamente al sitio principal de Dzibilchaltún. Otra función

que aportan los informantes es la unión de la zona con la costa como un camino secundario, dentro del estudio arqueológico la presencia de algunos materiales malacológicos nos permite preguntarnos la forma de obtención de los mismos, por lo que creemos que es casi un hecho la presencia de una red de caminos que llegara de la costa hacia el interior.



Imagen 2. Camino prehispánico,  
Dzibilchaltún, Yucatán.  
Foto Soledad Ortiz.

Por lo anterior y en base a los reportes de Mathews (1999) en mi opinión las modificaciones que realizaron sobre los caminos prehispánicos posiblemente los convirtió en caminos de *truk* los cuales fueron modificados en dos etapas constructivas bien identificadas: en un momento temprano midiendo 1.50 m de ancho y en su desarrollo tardío tres metros. En las imágenes siguientes se compara una calzada prehispánica y la otra de un camino de *truk*.

El surgimiento de los *sacbeo'ob* sigue siendo una interrogante aun sin respuesta concreta. Como hemos visto arriba el significado y la funcionalidad del término se liga tanto a la cosmogonía de los habitantes de los sitios prehispánicos como al desarrollo político-social de las comunidades dentro de los mismos. Un punto que resalta en el debate sobre su funcionalidad es la frecuente coincidencia de los autores en cuanto a su integración y relación con los aspectos políticos, socioeconómicos y religiosos.



Imagen 3. Camino de *trunk* que modifica una estructura prehispánica. Foto Soledad Ortiz.

#### CONCLUSIONES

En resumen, para estudiar el espacio tenemos que considerar que ello puede ser todo o nada en relación con lo simbólico y lo material, también tenemos que considerar que el espacio es sólo un pequeño participante en la construcción de las relaciones sociales dentro de la edificación y formación de las ciudades o asentamientos y rasgos culturales.

El espacio también nos proporciona los aspectos de la interacción siguiendo a Ardener quien mantiene que “la gente define el

espacio” y “comportamiento y espacio son mutuamente dependientes” (1993: 2-3). Es un aspecto importante, y donde casi todos coinciden, ya que para estudiar el espacio es necesario adentrarnos en lo cotidiano, dónde los humanos crean y dividen imaginariamente o físicamente los lugares como imperante de las relaciones sociales. Es importante subrayar que la circulación en un espacio no sólo es dada por la presencia física sino también por la presencia abstracta, en la cual se crea la noción de *intimidad*, levantando barreras y fronteras en una perpetua demarcación social.

Las sociedades del pasado dejaron huella de estas ideas abstractas en el tipo de espacio utilizado, ya que observamos distintas etapas durante la construcción de las viviendas o caminos. Estos lugares fueron modificadas porque en un momento dado el espacio funcionaba como un espacio abierto, público, colectivo o social, o porque fue necesario restringirlo para crear un lugar más íntimo y controlado.

Al aplicar el corpus teórico a las cuestiones arqueológicas a nivel práctico, nos damos cuenta que nuestra idea de estudiar la dicotomía espacio público/privado en relación a la frecuencia de circulación, intimidad y visibilidad en un sitio, tendremos que considerar primeramente que todo espacio es urbano, abstracto y una construcción social, pero a la vez materializable, y como bien argumentó Huhmann-Vogrin (2000), en todo mapa de sitio se pueden estudiar las regularidades de patrones de cada sociedad y sus construcciones.

Como hemos observado en los caminos mayas la funcionalidad es variada pero aun así se identifican lazos concretos de comunicación e interacción entre las poblaciones prehispánicas, se crean espacios liminales y fronteras donde los peligros están presentes, aunque a su vez son los únicos rasgos construidos que traspasan las fronteras y los espacios de interacción entre el espacio y el tiempo. La historia de los caminos permite ir ligándolos al espacio del paisaje yucateco donde los cambios a partir de la colonia hasta el presente modifica los espacios construidos, las rutas de interacción y comunicación de las poblaciones, aunque en algunos casos estos son reutilizados en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, David

- 2005 "Preclassic Settlement Patterns in Northwest Yucatan", *Mono y Conejo. Journal of the Mesoamerican Research Lab*. Vol. 3 (Fall): 13-22, Austin, The University of Texas.

ARDENER, Sirley

- 1993 "Ground Rules and Social Maps for Women: An Introduction", *Woman and Space. Cross-Cultural Perspectives on Woman*, pp. 1-11, Shirley Ardener (ed.), vol. 1, Oxford, Berg Publishers.

ASHMORE, Wendy

- 1981 "Some Issues of Method and Theory in Lowland Maya Settlement Archaeology", *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 37-69, Wendy Ashmore (ed.), Albuquerque, University of New Mexico Press.
- 2002 "Decisions and Dispositions: Socializing Spatial Archaeology", *American Anthropologist* 104 (4): 1172-1183.

ASHMORE, Wendy y Gordon R. WILLEY

- 1981 "A Historical Introduction to the Study of Lowland Maya Settlement Patterns", *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 3-18, Wendy Ashmore (ed.), Albuquerque, University of New Mexico Press.

ARZÁPALO, Marín Ramón

- 1995 *Calepino de Motul: Diccionario Maya-Español*, 3 vols, México, UNAM.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo

- 1980 *Diccionario Maya CORDEMEX. Maya-Español. Español-Maya*, Mérida, Ediciones Cordemex.

BENNETT, Robert

- 1930 *The Ancient Maya Causeway in Yucatán, Reprinted from Indian notes*, Vol. VII, num. 3, New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation.

BENAVIDES, Antonio

1976 *El sistema prehispánico de comunicaciones terrestres de la región de Cobá, Quintana Roo, y sus implicaciones sociales*, Tesis de licenciatura y Grado de maestría, inédita, México, UNAM, ENAH.

BOLLES, David y William J. FOLAN

2001 "An Analysis of Roads Listed in Colonial Dictionaries and their Relevance to Pre-Hispanic Linear Features in the Yucatan Peninsula", *Ancient Mesoamerica* 12: 283-291.

CLARKE, David

1977 "Spatial Information in Archaeology", *Spatial Archaeology*, pp. 1-32, David Clarke (ed.), London, Academic Press.

CHASE, Arlen F. y Diane Z. CHASE

2001 "Ancient Maya Causeways and Site Organization at Caracol Belize", *Ancient Mesoamerica* 12:273- 281.

COBOS, Palma Rafael

2003 *The Settlement Patterns of Chichen Itza, Yucatan, Mexico*, Tesis doctoral inédita, Department of Anthropology, Tulane University, New Orleans.

2005 "Patrones de asentamiento de la comunidad Clásico Terminal de Chichén Itzá", *IV Coloquio Pedro Bosh Gimpera. Veracruz, Oaxaca y Mayas*, pp. 845-863, Ernesto Vargas Pacheco (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

COBOS, Palma Rafael y Terrance WINEMILLER

2001 "The Late and Terminal Classic Period Causeway Systems of Chichen Itza, Yucatan, México", *Ancient Mesoamerica* 12: 283-291.

DELGADO, Manuel

1999 *El animal público. Hacia un antropología de los espacios urbanos*, Barcelona, Anagrama.

FOLAN, William J., Jacinto MAY HAU, Joyce MARCUS, W. Frank MILLER y Raymundo GONZÁLEZ HEREDIA

2001 "Los caminos de Calakmul, Campeche", *Ancient Mesoamerica* 12: 283-291.

GONZÁLES RUIBAL, Alfredo

2002 *Experiencia del Otro. Una Introducción a la Etnoarqueología*, Madrid, Akal, Arqueología.

HOHMANN-VOGRIN, Annegrete

2000 “El espacio estructurado y la visión del mundo”, *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque*, pp. 36-54, Silvia Trejo (ed.), México, INAH.

JOYCE, Rosemary A.

2001 “Planificación urbana y escala social: Reflexiones sobre datos de comunidades Clásicas en Honduras”, *Reconstruyendo la Ciudad Maya: el urbanismo en las ciudades antiguas*, pp. 123-136, Andrés Ciudad Ruiz, María Josefa Ponce de León y María del Carmen Martínez Martínez (eds.), Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas.

KURJACK, Eduard

1974 *Prehistoric Lowland Maya Community and Social Organization. A Case of Study at Dzibilchaltun, Yucatan, México*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.

1977 “Sacbeob: Parentesco y desarrollo del estado maya”, *Sociedad Mexicana de Antropología XV Mesa redonda*, Tomo 1: 117-239, México.

1999 “Political Geography of the Yucatecan Hill Country”, *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula. First Maler Symposium Bonn 1990*, pp. 308-315, Hanns J. Prem (ed.), vol. 7, Bonn, Acta Mesoamericana, Verlag Antón Saurwein.

KURJACK, Eduard y Wendy ASHMORE

1981 “Pre-Columbian Community from and Distribution in the Northern Maya Area”, *Lowland Maya Settlement Patterns*, pp. 287-309, Wendy Ashmore (ed.), Albuquerque, University of New México Press.

MALDONADO CÁRDENAS, Rubén

- 1979 "Izamal-Aké, Ucí-Cansahcab, Sistemas Prehispánicos del Norte de Yucatán", *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán* 36: 33-44, Mérida, UADY.
- 1995 "Sistemas de Caminos del Norte de Yucatán", *Seis ensayos sobre antiguos patrones de asentamiento en el Área Maya*, pp. 68-92, Ernesto Vargas Pacheco (ed.), México, UNAM, IIA.

MANGINO TAZZER, Alejandro

- 1993 *Arquitectura mesoamericana. Relaciones espaciales*, México, Trillas.

MATHEWS, Jennifer

- 1999 *Largo y sinuoso camino: Sacbé maya regional península de Yucatán*, México, Informe presentado a FAMSI, url: <http://www.famsi.org/reports/98027es/index.html>

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes, Dominique RABY, Salvador REYES EQUIGUAS y Adam T. SELLEN

- 2003 *Cartografía de tradición Hispanoindígena I y II. Mapas de Mercedes de Tierra siglos XVI y XVII*, México, UNAM y Archivo General de la Nación.

MORELOS GARCÍA, Noel

- 2002 "La teoría de los espacios socialmente construidos en la historia de las sociedades precapitalistas mesoamericanas. Notas sobre la teoría arqueológica del espacio", *Pasado, presente y futuro de la arqueología en el Estado de México. Homenaje a Roman Piña Chan*, pp. 199-234, Angelina Montes y Beatriz Zúñiga (coords.), México, Colección Científica, CONACULTA, INAH.

NORMARK, Johan

- 2004 "Sakbihs and Polyagency: the Architectural Causes Human Behaviour in the Cochuah Region, Quintana Roo, México", *Current Swedish Archaeology* 12: 141-168.
- 2006 *The Roads In-Between. Causeways and Polyagentive Networks at Ichmul and Yo'okop, Cochuah Region, Mexico*, Tesis doctoral inédita, Department of Archaeology and Ancient History, Göteborg University, GOTARC Serie B. Gothenburg Archaeological Theses, num. 45.

SIGNORELLI, Amalia

1999 *Antropología urbana*, Barcelona, Anthropos, UAM-Iztapalapa.

SHAW, Justine

2001 "Maya Sacbeob: Form and Function", *Ancient Mesoamerica* 12: 261-272.

2008 *White Roads in the Yucatan: Changing Social Landscapes of the Yucatec Maya*, Austin, The University of Texas Press.

STUART, David

2006 *The Inscribed Markers of the Coba-Yaxuna Causeway and the Glyph for Sakbih*. Mesoweb: [www.mesoweb.com/stuart/notes/Sacbe.pdf](http://www.mesoweb.com/stuart/notes/Sacbe.pdf).

TUN AYORA, Gabriel Ernesto

2004 *La organización de viviendas mayas prehispánicas: Análisis de estructuras domésticas asociadas a unidades habitacionales de elite de Sihó, Yucatán*, Tesis de licenciatura, inédita, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.

VILLA ROJAS, Alfonso

1934 "The Yaxuna-Coba Causeway", *Contributions to American Archaeology*, Vol. II (9): 187-208, Washington D.C., Carnegie Institution.

## Memoria, identidad y espacio residencial de Yaxuná, Yucatán

HÉCTOR HERNÁNDEZ ÁLVAREZ

El estudio reciente de los grupos domésticos, tanto etnográfica como arqueológicamente, se ha distinguido por un marcado énfasis en la distinción de varios de sus aspectos estructurales, entre estos se encuentran las viviendas, el espacio residencial y los objetos domésticos de uso cotidiano, que representan la manera en cómo se materializa el cambio y la continuidad de esta forma de organización social. A partir de estos trabajos sabemos que la continuidad corporativa del grupo doméstico se manifiesta no sólo en la reproducción de los miembros de la familia y la interdependencia entre generaciones sino también en la configuración de los espacios residenciales y la cultura material que usan en su práctica cotidiana.

De igual manera, se ha comenzado a considerar que algunos de estos objetos, bienes o la misma arquitectura, que son conservados en dichos contextos domésticos, sobre todo aquellos bienes apreciados culturalmente, pueden ser considerados indicadores tanto de la riqueza inalienable como del importante papel que juega la memoria en su significación (Joyce y Hendon, 2000). Derivado de lo anterior, debemos considerar, además, que dichos elementos materiales, incluyendo la arquitectura y los espacios, también son reflejo de la identidad social del grupo doméstico con respecto a la comunidad.

Sin embargo, aunque desde la antropología sabemos que en muchas sociedades preindustriales el espacio doméstico y la arquitectura constituyen el mejor lugar en el que se plasman las ideas sobre el orden, la familia, la sociedad, el poder y el cosmos, en

arqueología, la predominancia de un enfoque positivista, heredado a partir de la arqueología procesual, ha generado desinterés por un estudio más profundo, preocupado por penetrar los significados de la arquitectura y el uso del espacio en sociedades pretéritas. Por lo tanto, mi intención en ésta ocasión es remarcar la capacidad que posee el espacio residencial y la vivienda vernácula para codificar significados y condicionar el comportamiento cultural de los individuos que los habitan. Asimismo, quisiera llamar la atención sobre algunas de las múltiples posibilidades interpretativas que ofrece el estudio de los grupos domésticos, como la manifestación de la identidad y el papel que juega la cultura material en la transmisión de la memoria, aspectos que con demasiada frecuencia olvidamos los arqueólogos.

Para dicho propósito debemos considerar que, para los mayas peninsulares, las representaciones del espacio se fundamentan en procesos variados de elaboración cognitiva, dependientes de sus ámbitos de práctica y experiencia. Son indisociables de los diversos procesos de construcción de las memorias del grupo, colectivas o individuales, y se ven así ligadas de manera co-sustancial y plural con las concepciones de la temporalidad (Vapnarsky, 2003: 363).

En este sentido, estoy de acuerdo en considerar que la forma en que percibimos el tiempo, junto a la forma de vivir el espacio, es básica en la construcción de nuestra identidad (Hernando, 2002). Percibimos nuestra existencia de forma narrativa y la temporalidad inherente al ser humano es lo que permite entender la temporalidad de las cosas. En este sentido, la memoria se trata de una selección de determinados episodios con el objeto de crear una imagen del pasado socialmente adecuada (González, 2003: 111).

Para poder analizar esta complejidad, estoy convencido de que el estudio etnoarqueológico de las viviendas y los espacios residenciales es una alternativa metodológica para obtener datos útiles a la arqueología, desde el análisis de contextos contemporáneos. Se trata de una herramienta para poder registrar información conductual y simbólica sobre la organización de los grupos, el uso de sus espacios, las actividades que realizan y los patrones de desecho doméstico que generan. En este sentido, el presente trabajo

tiene como objetivo dar un breve esbozo de la forma en cómo los habitantes de Yaxuná, una comunidad maya peninsular actual, construyen su identidad social y recrean su memoria a través de su organización en grupos domésticos, su arquitectura vernácula y la cultura material que utilizan en su práctica cotidiana.

De manera particular, se analizan aspectos sobre la historia del asentamiento, los datos disponibles acerca de la configuración espacial de la comunidad y de los grupos domésticos, además de algunos datos etnográficos recuperados a partir de las conversaciones con algunos informantes de la comunidad. La finalidad es mostrar que a través del proceso de conformación e interacción a partir de la cultura material, incluyendo la arquitectura, la gente experimenta, crea y reproduce su identidad individual y social, mantiene las tradiciones y puede negociar posiciones de autoridad (Lyons, 2007: 180).

#### MEMORIA E IDENTIDAD SOCIAL

La memoria es uno de los elementos fundamentales implicados en la negociación de una identidad social, cultural y étnica. Se trata de historias o narrativas que poseemos sobre el pasado y que enunciamos con respecto a una experiencia personal, se sustenta en el saber común a través de lo que denominamos *memoria colectiva*. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta forma de conocimiento y recreación del pasado es siempre selectiva —todos se acuerdan de los héroes pero nadie recuerda a los vencidos.

La gente recuerda u olvida el pasado de acuerdo con sus necesidades en el presente, siendo la memoria social un proceso constantemente activo. La construcción de una memoria social puede involucrar conexiones directas con los ancestros en el pasado recordado, o puede involucrar relaciones más generales con una vaga antigüedad mitológica, siempre basada en la (re)interpretación de ciertos monumentos o paisajes (Van Dyke y Alcock, 2002: 3).

A partir de las últimas dos décadas, el estudio de la memoria tiene referente en varias disciplinas sociales: desde la museolo-

gía, la etnohistoria y la genealogía hasta la arqueología industrial y la gestión del patrimonio. Por ejemplo, en Europa, el enfoque general que toma el estudio de la memoria tiene que ver con la remembranza de eventos trágicos (Segunda Guerra Mundial, Guerra Civil española, etc.) y sobre todo eventos que implicaron la desaparición de personas. En este sentido, actualmente llegan hasta nosotros noticias de ciertos museos, galerías, exposiciones o sabemos de la existencia de lugares dedicados a recordar la memoria de los desaparecidos violentamente a través de referencias sobre su cultura material. Desde las conmemoraciones sobre el Holocausto hasta el debate actual sobre recordar los eventos del 9/11, existen innumerables ejemplos de la obsesión occidental con respecto a recuperar la memoria sobre la guerra y el conflicto (Van Dyke y Alcock, 2003).

Para la antropología, aspectos más cotidianos como la manufactura de artefactos y la construcción de edificios y asentamientos pueden involucrar la movilización de una suerte de memoria incorpórea, ésta se manifiesta en la forma en que se presentan las prácticas corporales empleadas en el proceso de dicha manufactura y elaboración. Ya que, como menciona Lane (2005: 23), una vez fabricados, dichos objetos completos pueden convertirse en vehículos de transmisión de la memoria inscrita y comienzan a adquirir sus propias historias y líneas sociales a partir de que son utilizados en diversos tipos de prácticas sociales.

Además, como ya se mencionó, existen otros correlatos materiales que pueden recuperarse arqueológicamente, como los monumentos o rasgos naturales, que se constituyen también como lugares de memoria. Estas manifestaciones materiales de la memoria social generalmente se corresponden, en las sociedades premodernas, con relatos míticos, heroicos y ficticios acerca del pasado, donde los hitos visibles de referencia son fundamentales. Sin embargo, dichos elementos no tienen porque ser necesariamente construcciones humanas, puede tratarse también de elementos de la naturaleza como rocas, árboles o una cueva.

En este sentido, la relación que se establece entre la cultura material y la memoria se manifiesta en la forma dada al obje-

to, al edificio o al monumento y el proceso de su transmisión. Por ejemplo, de acuerdo con Kuechler (1987: 239 en Rowlands, 1993: 141), hay una distinción entre el modo de transmisión de una generación a otra a través de la conservación que se hace de la cultura material y otra donde los objetos no son preservados y transmitidos pero son reproducidos a través de la memoria por lo que cada uno es una reminiscencia de un objeto del pasado. Se trata de un modo de transmisión que enfatiza la duración de los objetos como un medio mnemotécnico, quizás más familiar para los herederos de una tradición de medio ambiente construido monumental, en lugar de uno donde los objetos son deliberadamente perdidos o destruidos y cuya imagen es recuperada posteriormente (Rowlands, 1993: 141).

Por su parte, para otro autor como Connerton (1989) existen dos formas en que las sociedades transmiten sus memorias: la incorporación es una práctica que incluye la actuación y la práctica corporal como elemento primario; sin ser permanentemente inscrita, la memoria de dichas identificaciones sociales debe ser llevada por la persona. Por su parte la inscripción es relativa a las prácticas como aquellas que son escritas o registradas de modo que están situadas fuera del cuerpo (como los textos o imágenes), o que son verbalizadas a través de la repetición. Esta interpretación podría indicarnos también que éstos modos de sedimentación de la memoria no son mutuamente excluyentes (Hayes, 2008: 24).

Por tanto, para comprender las transformaciones que sufren la cultura y la identidad es necesario analizar su historia y el proceso de transmisión a partir de los cuales se pueden explicar los procesos por los cuales van adecuando sus marcas de identificación (Pérez, 1992: 63). Como ya se mencionó, en la mayor parte de las comunidades premodernas el tiempo y la historia tienen un importante vínculo con la realidad material. Ante la ausencia de registros escritos, los elementos materiales cobran una especial relevancia para estructurar el relato del pasado. (González, 2003: 112). La materialidad tiene un papel crucial en transformar las identidades indefinidas en hechos históricos ya que dicha realidad social puede adquirir la fuerza de una factibilidad inconscien-

te por medio de las cosas que forman los escenarios de la vida diaria (Joyce y Hendon, 2000: 143).

En este sentido, uno de los medios más frecuentes de materialización de la historia y de la identidad es la casa (cf. Bourdieu, 2000). Mediante sus reformas, sus expansiones, su ruina y abandono, los individuos recuerdan hechos como una sequía, una migración, el comienzo de una guerra o un determinado cambio en la economía que ha afectado a la comunidad. Es a través de la forma y la situación de los edificios en el paisaje que la gente inscribe marcas de ciertas relaciones o de sus identidades. El espacio construido se vuelve un contenedor dinámico para estructurar la interacción social donde los lugares, la gente y los objetos, encarnan, fijan y reiteran aspectos de su memoria social. Por lo tanto, al crear y modificar un paisaje natural y/o construido, los grupos humanos construyen un emplazamiento que provee expresiones concretas y permanentes con respecto a su identidad (Joyce y Hendon, 2000). Por ejemplo, según refiere Joyce (2000), en sociedades tipo casa, los objetos materiales (edificios, terrenos agrícolas, reliquias) así como la riqueza inmaterial (títulos, nombres y derechos) son utilizados para materializar la memoria social, base de la identidad y perpetuación de la casa.

Con respecto a los grupos domésticos mayas contemporáneos, la memoria y la identidad social puede reflejarse materialmente a través de la llamada arquitectura vernácula. Este tipo de arquitectura es conocida generalmente como una práctica de construcción indígena y doméstica distinta de aquella llevada a cabo por la elite de una sociedad (Blier 2006 en Lyons, 2007: 179). Este tipo de arquitectura se caracteriza por tener un desarrollo no industrializado, es decir, se trata de una práctica artística de carácter popular que presenta una gran capacidad de adaptabilidad. Se trata de un conocimiento no académico, de difícil codificación y que es reflejo de identidad cultural. La arquitectura vernácula hace uso de técnicas y sistemas constructivos tradicionales, con una alta sensibilidad, todo a partir del principio de la autoconstrucción (Aurelio Sánchez, comunicación personal, 2007).

Históricamente, los estudios sobre la arquitectura doméstica maya contemporánea han contribuido al desarrollo de un cuerpo de conocimiento utilizado por los arqueólogos en el estudio de las sociedades antiguas. Para las tierras bajas mayas del norte, el trabajo pionero llevado a cabo por Wauchope (1938) mostró que el espacio familiar se dividía discretamente en diferentes tipos de espacios, tanto abiertos como cerrados, identificados con actividades o funciones específicas. Dentro de ésta configuración, conocida comúnmente como *solar*, hay espacio para la casa o los lugares de habitación, un patio, colmenas, gallineros, almacenes, cocinas y lugar donde se siembran árboles frutales y hortalizas, todos cercados por una albarrada de piedra. Con respecto a la arquitectura doméstica, este autor observó y dejó registros sobre los elementos constructivos de las habitaciones como son el basamento y la cimentación, el armazón o estructura de la casa, además de tipos de paredes y techos.

Actualmente se ha producido un considerable aumento en el número de trabajos, sobre todo etnoarqueológicos, que abordan la capacidad que poseen las casas para codificar mensajes culturales y se han refinado y ampliado las técnicas de que disponemos para abordar el concepto de espacio construido en las comunidades mayas de la península de Yucatán (Alexander y Andrade, 2007; Dore, 1997; Heidelberg y Rissolo, 2006; Pierrebouurg, 1999, 2003). La pretensión general de la etnoarqueología es hacer uso de la información, reunida en el presente histórico, que tiene relevancia en la interpretación y explicación de una problemática arqueológica, que pudiera revelar residuos de comportamiento humano prehistórico o elementos simbólico-cognitivos difíciles de identificar arqueológicamente.

Por lo tanto, a partir de aplicar una metodología etnoarqueológica, consistente en documentar las diferentes etapas históricas del asentamiento, elaborar un plano de la ocupación actual, la aplicación de encuestas etnográficas y las entrevistas con informantes clave de la comunidad, mi objetivo será señalar, a través del estudio de las viviendas y los solares de Yaxuná, que la percepción del espacio constituye un parámetro de construcción so-

cial de la realidad, y no una dimensión dada, ni un continente existente, que se trata de una categoría socio-cultural que se dota de distintos contenidos según el momento histórico al que haga referencia.

Además, se intentará mostrar cómo el proceso de transmisión de la memoria, a través de la cultura material doméstica, puede hablarnos de la percepción que tiene la sociedad con respecto al tiempo y nos muestra cómo la materialidad puede tener un papel crucial en transformar las identidades a partir de ciertos hechos históricos significativos.

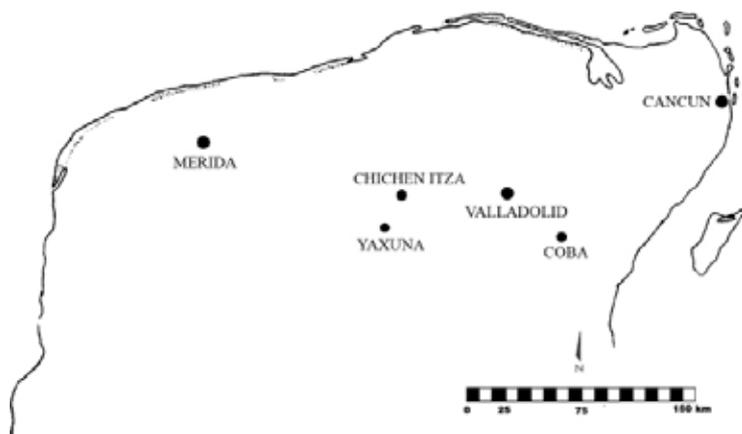


Figura 1. Plano de la península de Yucatán con referencia de los sitios mencionados en el texto.

#### LA COMUNIDAD DE ESTUDIO

Yaxuná es una comunidad maya-campesina de cerca de 600 habitantes, localizada 130 km al sureste de la ciudad de Mérida y a 21 km al suroeste de Chichén Itzá, en el actual municipio de Yaxcabá, Yucatán, México (figura 1). En el área que actualmente ocupa esta población se encuentran los vestigios del sitio arqueológico del mismo nombre, que es uno de los más grandes e importantes de las tierras bajas del norte y es mayormente conocido por

estar situado en el extremo oeste de un *sacbé* de 100 km de longitud, el más largo del área maya, que lo comunica con la ciudad prehispánica de Cobá.

La referencia más antigua de Yaxuná se encuentra en el relato épico de *Hunac Ceel Cauich*, narrado en el *Chilam Balam* de Chumayel. En dicho texto se menciona que cuando los itzaes cruzaron por el norte de Yucatán en su camino hacia la región Puuc, eventualmente llegaron a Cetelac<sup>1</sup>, nombre que recibe el asentamiento prehispánico en dicha crónica. Tiempo después, los itzaes se establecieron en Chichén Itzá y desde ahí controlaron a los pueblos vecinos y los obligaron a pagar tributo (Roys, 1933: 272).

Para la época colonial, Yaxuná se constituyó como un asentamiento de categoría II de acuerdo con la clasificación establecida por Alexander (2004) para los sitios históricos pertenecientes a la parroquia de Yaxcabá. El patrón de asentamiento de estos pueblos consiste en solares delimitados por albarradas, que se disponen a lo largo de la retícula de calles, centrados en la iglesia, el edificio municipal y la plaza principal, además, todos estos sitios de categoría II tienen tanto un cenote o una noria localizada en o cerca de la plaza. Adicionalmente hay pozos localizados en los solares o en espacios públicos del asentamiento. Los sitios de categoría II son más pequeños y cuentan con un reducido número de arquitectura de mampostería en comparación con un sitio de categoría I como Yaxcabá.

El asentamiento aparece por primera vez en documentos históricos como un rancho independiente en las *visitas pastorales* para el año de 1784. En los censos de la época aparece documentado que la población se incrementó considerablemente durante la primera parte del siglo diecinueve y hasta la Guerra de Castas. A partir de lo anterior, el asentamiento fue abandonado en la segunda mitad del siglo XIX y se reocupó en algún momento a principios del siglo XX (Alexander, 1993: 454).

Actualmente, a partir de 2005 se lleva a cabo una investigación de carácter etnoarqueológico en el pueblo de Yaxuná con el

<sup>1</sup> Cetelac es el nombre de una hacienda colonial ubicada al sureste del asentamiento prehispánico, en el actual ejido de Yaxuná.

objetivo de estudiar las características del espacio residencial y la arquitectura doméstica contemporánea. Durante la primera etapa de estudio, se ha realizado una recuperación de los datos históricos del asentamiento, se ha elaborado un plano del pueblo actual y se han realizado observaciones y descripciones de los espacios residenciales. En esta primera fase, se registraron, entre otras cosas, las características de la arquitectura doméstica, como tipos de materiales de construcción, formas predominantes de plantas y techos, además de las técnicas constructivas y su relación con los espacios domésticos auxiliares.

En una segunda fase, se ha realizado la observación, descripción y mapeo de una muestra estratificada de grupos domésticos (N=11). Con excepción de un solar abandonado, en los restantes se aplicará una encuesta etnográfica, que consiste en la descripción etnográfica de la arquitectura, las facilidades y los objetos domésticos, además de encuestas dirigidas con los representantes de los grupos domésticos. También se han realizado entrevistas con informantes de edad avanzada para conocer sus opiniones con respecto a la historia del asentamiento y los elementos que definen a su comunidad.

#### GRUPOS DOMÉSTICOS DE YAXUNÁ: MEMORIA E IDENTIDAD SOCIAL

Para mostrar el desarrollo histórico de las viviendas y el espacio residencial, en un trabajo presentado previamente, utilizamos los datos provenientes de un salvamento arqueológico, que se realizó en el trazo de la carretera que enlaza los poblados de Pisté y Yaxuná; la información proveniente de los registros de la parroquia de Yaxcabá, y el estudio del asentamiento contemporáneo, para comparar las distintas formas de arquitectura doméstica que se pueden identificar, así como averiguar sobre las formas, materiales, sistemas constructivos y la organización espacial de las residencias. Todos estos factores sirvieron para discutir los elementos de cambio y continuidad en la historia de las unidades residen-

ciales de esta comunidad maya de Yucatán (Hernández y Novelo, 2006).

La información obtenida indica que, en la época prehispánica, en el área de Yaxuná las unidades habitacionales están delimitadas por basamentos y albarradas y fueron construidas sobre nivelaciones o plataformas de poca altura. Las construcciones que conformaban las unidades habitacionales fueron construidas principalmente con paredes y techos de materiales perecederos, se desplantaban sobre cimientos de piedra de forma absidal, circular o rectangular. En cuanto a la organización del espacio exterior, si bien las construcciones en las unidades habitacionales compartían la misma área nivelada, su distribución espacial presentaba distintas variantes. En el patrón más común, las estructuras principales fueron construidas en torno a un patio central y por lo general estaban orientadas hacia dicha área, aunque también encontramos unidades cuyas construcciones más importantes compartían un espacio central pero no todas estaban orientadas hacia éste. Un tercer patrón de distribución espacial está representado por unidades habitacionales sobre nivelaciones, en donde las estructuras fueron construidas en un extremo del área nivelada o bien en el sector central de ésta.

Para la ocupación histórica del asentamiento, el solar se mantuvo como la unidad residencial básica, aunque ahora la casa principal debía estar orientada hacia la calle o la plaza. A partir de la Colonia, los espacios residenciales comenzaron, poco a poco y a veces con resistencia, a organizarse en el plan cuadrangular español. Una de las formas de resistencia a la nueva concepción del espacio construido fue que los habitantes mantuvieron el derecho de cultivar terrenos cerca de sus residencias. Además, la tendencia prehispánica de albergar unidades residenciales sobre plataformas se revierte parcialmente con el trazado de calles en retícula y la orientación de las casas hacia la calle (Hernández y Novelo, 2007). Durante la época colonial y el período posterior a ésta, en Yaxuná (pueblo) y Cetelac (hacienda colonial) las estructuras residenciales más comunes fueron construidas con bajareque y huano, en

tanto que la arquitectura de mampostería fue raramente utilizada con fines residenciales (Alexander, 2003: 199)<sup>2</sup>.

#### MEMORIA SOBRE EL ASENTAMIENTO Y EL PAISAJE

Como ya se mencionó, el pueblo actual de Yaxuná corresponde a una reocupación de principios de siglo. Al parecer, Yaxuná fue repoblada hacia 1915 aunque su constitución en ejido no se dio sino hasta la resolución presidencial de 1934, para entonces el pueblo contaba ya con 95 habitantes (Rejón, 1999). Los datos orales recabados por Rejón (1999: 8) señalan que las familias fundadoras provenían de diferentes pueblos del oriente, de municipios vecinos como Tinúm, Tixcacalcupul, Tekom y Chan Kom y de pueblos más lejanos como Muxupip e Xcopteil. Recuerda la gente que entre las primeras familias están los apellidos Poot, Caamal, Canul, Mukul, Ku, Tec y Chan. Por mi parte, pude conversar con personas mayores que recuerdan haber migrado hacia Yaxuná con sus padres por distintos motivos como la búsqueda de nuevas tierras para cultivar, siguiendo a parientes que ya se habían establecido y hasta para “dejar de tomar”. La mayoría de estos informantes recordó sus pueblos de origen, varios dijeron provenir de sitios al oriente como Chan Kom, de sitios al sur como Canakom y pueblos vecinos como Kancabdzonot.

Como ha señalado Vapnarsky (2001: 175) para los mayas del sur de Quintana Roo, la migración aparece conceptualizada como un tipo de evento determinante a nivel histórico para significar un cambio no sólo espacial sino también de índole temporal.

Los actos de creación y fundación son siempre presentados como dependientes de un recorrido en el espacio, correlativo a un avance en el tiempo (Vapnarsky, 2001: 182). El carácter primordial del recorrido está sustentado por la construcción cíclica de los rela-

<sup>2</sup> En la parroquia de Yaxcabá las estructuras de mampostería tenían una distribución limitada, y generalmente tuvieron funciones especializadas, como iglesias, edificios públicos, altares, casas principales en las haciendas, norias, entre otras (Alexander, 2003:198).

tos y el uso distintivo de las formas aspectuales. La interpretación del presente y la reinterpretación del pasado pasan por una “puesta” en forma del discurso donde los acontecimientos narrados se integran a la memoria colectiva (Vapnarsky, 2001: 183).

Algunos informante recuerdan también que desde la época de la reocupación del espacio, los habitantes han mantenido una economía de subsistencia; principalmente se han dedicado a la agricultura y a la cría de aves, cerdos y ganado, además, la apicultura ha sido otra estrategia económica muy importante para la comunidad. En un principio, la cacería también era una actividad importante, por ejemplo, Don Santiago, vecino de la comunidad, manifestó que cuando él llegó a vivir a Yaxuná, hace cerca de 70 años, el paisaje era exuberante, había muchos árboles grandes como el cedro, la ceiba, el jabín y el *chaka'* que, según él, permitían la presencia de muchos y variados animales como jaguares, tepescuintle, tigrillos, jabalíes y aves como los pavos de monte, codorniz y perdiz. Pero como dice nuestro interlocutor, “se acabaron”, “ya no tienen forma de alimentarse”; se refiere a que ya no hay “monte alto” por lo que no hay árboles que den frutos para alimentar esta fauna.

Otro aspecto de la memoria sobre el asentamiento es la presencia de diferentes elementos, tanto construidos como naturales, que caracterizan el espacio de la comunidad. La presencia de las “ruinas”, el cenote, los restos de la hacienda y la iglesia son aspectos recurrentes en el discurso sobre la memoria del paisaje y se constituyen como elementos fundamentales en la identificación del espacio comunal.

#### TIEMPO/ESPACIO: ARQUITECTURA VERNÁCULA Y GRUPOS DOMÉSTICOS DE YAXUNÁ

En Yaxuná, la organización espacial conserva el patrón del solar, ya que las estructuras siguen estando distribuidas en un mismo espacio delimitado por una albarrada y por lo general en torno a un patio. Las casas principales cuentan con acceso al patio

interior, en el que generalmente se encuentran construcciones auxiliares como cocinas, corrales, almacenes, pozos y gallineros. Además, podemos notar la presencia de elementos que han sido introducidos, por medio de programas gubernamentales, en diferentes etapas como son: pisos de cemento, letrinas y actualmente hasta casas.

Como parte de la investigación etnoarqueológica a nivel del grupo doméstico, se realizó un registro detallado (observación, descripción, dibujo y fotografía) de todas las estructuras domésticas del sitio. Con base en la información recuperada hasta el momento, se han registrado 277 construcciones domésticas, entre dormitorios y cocinas, que forman parte de los solares modernos.

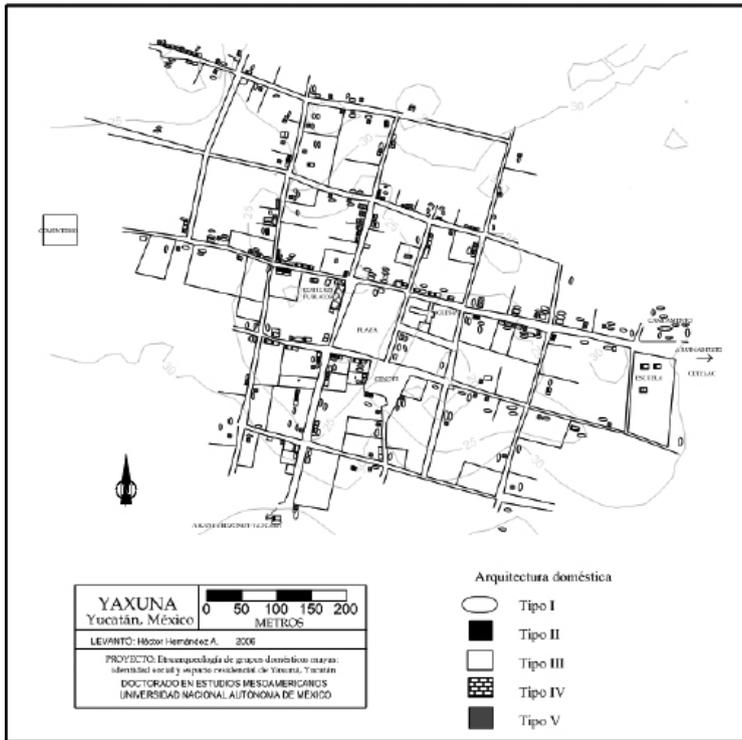


Figura 2. Plano del asentamiento actual de Yaxuná con los diferentes tipos de arquitectura doméstica.

A partir de los materiales y las formas representadas, las estructuras fueron clasificadas en cuatro tipos principales de casas: 1) Tipo I (N=169). Se trata de estructuras construidas a la usanza tradicional, con paredes y techos de materiales perecederos que se consiguen localmente, ya sea de planta rectangular o absidal. Cabe destacar que éste es un tipo de arquitectura vernácula con deterioro ya que en su mayoría ha sido alterada en sus elementos originales por la introducción de nuevos materiales y técnicas constructivas; 2) Tipo II (N=11). Se trata de estructuras rectangulares construidas con mampostería de piedra y techo colado, asemejan a las casas coloniales; 3) Tipo III (N=30). Son construcciones rectangulares en proceso de edificación, con paredes de block y generalmente sin techo. Por su parecido con las últimas, este tipo de viviendas no corresponderían a un tipo particular, pero debido a la gran cantidad que existe de ellas y a los años que han permanecido sin cambio considero necesario incluirlas en este apartado, y 4) Tipo IV (N=67). Corresponden a construcciones rectangulares con muros de block y techo colado, con cimentación de mampostería y que presentan uno o múltiples cuartos. Además, actualmente se han terminado de construir 56 viviendas de block, con un área de  $6 \times 4 \text{ m}^2$ , con recursos del gobierno a través del Fondo de Desastres Naturales (figura 2).

A partir de la muestra anterior, podemos determinar que las casas “tradicionales” siguen siendo las que tienen mayor predominancia en la comunidad de Yaxuná, sin embargo, la tendencia creciente de la arquitectura no vernácula pone de manifiesto la amenaza que representa este cambio a la preservación de la memoria social inscrita en la vivienda. Resulta evidente que el patrimonio cultural de la vivienda vernácula peninsular está en grave riesgo debido a múltiples factores como la migración y la implementación de programas gubernamentales que en poco benefician a los beneficiarios. No obstante, de acuerdo con Quintal *et al.* (2003: 330) esta tendencia enajenante es relativa, ya que en las zonas urbanas pobladas por migrantes rurales se mantiene el patrón característico del uso de los espacios en el solar.

Con respecto a la arquitectura, entre los elementos modernos introducido en la construcción de estructuras domésticas esta la cimentación de mampostería, para ello se excava una zanja en el perímetro del espacio que se habrá de techar y se cimenta con piedras y mezcla de cemento. El bajareque sigue siendo el material preferido para hacer las veces de paredes en las viviendas mayas contemporáneas de Yaxuná; además, en algunas casas se utilizan costales de nylon, cartón y hasta anuncios publicitarios para recubrir dichos espacios. En cuanto a las techumbres, todavía predominan los techos de dos aguas elaborados principalmente de huano aunque hay bastantes techos de lámina de cartón. Con respecto a la estructura de las viviendas, el saber popular manifiesta la utilización de madera de árboles particulares y persiste el uso de palabras en maya para nombrar los elementos estructurales de la vivienda como el *okom* (madera que sirve de pilar principal), *hol na che'* (travesaño), *moy* (enlace interno) o el *winkilche'* (espiga).

Actualmente, uno de los problemas que presenta la construcción de las casas tradicionales es la toma de decisión acerca del material que se usará en la techumbre. Por un lado, la lámina de cartón es un elemento foráneo no tan costoso, aunque por lo general su durabilidad no sobrepasa los dos años. Por su parte, el huano, que es el material tradicional para techar, ofrece más tiempo de vida útil, pero en Yaxuná resulta más caro debido a que no es producido dentro de su ejido.

Por lo general, las cubiertas de las casas con paredes de mampostería o de *block* fueron fabricadas con techos colados, sin embargo, hay algunas que permanecen sin techar, ya que esto implica la inversión de una considerable cantidad de recursos que los grupos domésticos no pueden sufragar con facilidad. En este sentido, el “habitar una casa “típica” es para muchos de los vecinos sinónimo de atraso y pobreza, cuando no de “indianidad”, en tanto que hacerlo en una “moderna” es marcador indudable de prestigio” (Ruz, 2006: 53).

En Yaxuná, cada solar presenta una combinación de estos tipos de casas dependiendo de varios factores entre los que se encuentran es compleja y refleja una composición de factores como la

economía, el ciclo doméstico, la intensidad y la organización de actividades específicas, el acceso a los materiales locales o la disponibilidad de recursos monetarios para adquirir los materiales no locales además de las distintas estrategias sociales, políticas y religiosas que implementan como respuesta a las cambiantes condiciones actuales del desarrollo local y global. Sin embargo, en algunos grupos domésticos, la casa sigue siendo un referente para la preservación de la memoria interna y participa en la organización de la comunidad, no obstante las transformaciones que ha sufrido el espacio residencial en el que se encuentra (tabla 1).

Por citar un ejemplo, después de haber realizado una encuesta etnográfica y haber levantado un plano de la arquitectura y los espacios del solar, obtuvimos una secuencia de crecimiento de un grupo doméstico, a través de sus estructuras residenciales (figura 3). Además, a partir de una entrevista con el responsable del grupo, se pudo saber que la estructura principal (de tipo “tradicional”), que fue construida, según el informante, hace 40 años, fue trasladada de otro solar a su ubicación actual, hace 23 años, ya que se trataba de la casa que había pertenecido a su padre. Este procedimiento de preservar y transmitir un objeto, que incorpora las prácticas, los materiales y la terminología “tradicional” empleados en su manufactura, que hace referencia a las prácticas cotidianas a las que se relaciona y sobre todo que recuerda la memoria de los antepasados, resulta fundamental en la conformación de la identidad del grupo social en tanto se trata de un modo de transmisión que enfatiza la duración de los objetos como un medio de materializar la memoria social.

#### REFLEXIONES FINALES

Considero que estos lugares en que la gente vive, actúa y celebra acontecimientos importantes, es decir, el paisaje construido de toda la vivencia social tienen también un aspecto que es igualmente importante en la construcción de la memoria y en la negociación de la identidad social.

La construcción vernácula, es un intento de materializar un orden social eterno e imperecedero, una forma de negar el cambio y de ahuyentar el miedo al paso del tiempo. En este sentido, las sociedades premodernas utilizan habitualmente los restos del pasado para ensalzar su propia tradición, ocultando los aspectos menos favorables y subrayando los momentos épicos. Pero cuando la modernidad hace su entrada, esto puede invertirse. Por ejemplo, hablamos de una arquitectura vernácula con deterioro cuando los elementos de modernidad o industrialización rompen con el equilibrio de la configuración arquitectónica tradicional.

...lo moderno es el cemento, así que en las viviendas de los ricos y emigrados se cubre la piedra bajo enlucidos de cemento pintado o cal. La historia se esconde a la vista de la gente y se construye una nueva narración del pasado a través de la óptica del triunfo actual. El abandono de las cubiertas de paja por las de metal ondulado en muchas comunidades preindustriales, desde Irlanda a Guatemala, se debe con frecuencia a una reacción similar de la gente respecto a su historia: el deseo de subirse al carro del progreso lleva a concebir como objetos del pasado algunas soluciones tecnológicas que pueden seguir siendo útiles (González, 2003).

Ya sea que se trate de la arquitectura vernácula o los artefactos empleados cotidianamente, la cultura material posee su propio ciclo de vida que está cargado de significación social. En ocasiones, las biografías de los objetos dan lugar a que se incremente su prestigio o su valor económico. Por lo tanto, las historias de las personas y las historias de los artefactos se encuentran entrelazadas: las cosas, como las personas, según acumulan tiempo, movimiento y cambio, son continuamente transformadas, y esa transformación liga estrechamente a las personas y a los objetos (*Ibid.*: 114).

Como ya han mencionado Alexander y Andrade (2007) para el caso de Silvituc, los factores que contribuyen al mantenimiento o al abandono de una identidad tradicional son complejos y dependen de los procesos históricos particulares. De acuerdo con estas autoras, no podemos asumir que la distinción tecnológica y la adopción de las formas modernas corren en una sola direc-

ción o son resultados inevitables del desarrollo económico global. Más bien, hay que notar, a través del análisis de los espacios y la arquitectura doméstica, cómo los procesos de asimilación tecnológica y las decisiones constructivas juegan un papel fundamental en el proceso de transmisión pero también de interpretación de los eventos espacio-temporales, con su consecuente integración a la memoria colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, Rani

- 1993 *Colonial Period Archaeology of the Parroquia de Yaxcaba, Yucatan, Mexico: An Ethnohistorical and Site Structural Analysis*, Ph.D. Dissertation, Albuquerque, University of New Mexico.
- 2003 "Architecture, Haciendas, and Economic Change in Yaxcaba, Yucatan, Mexico", *Ethnohistory* 50 (1/2): 191-220.
- 2004 *Yaxcaba and the Caste War of Yucatan*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

ALEXANDER, Rani y Sandra ANDRADE

- 2007 "Frontier Migration and the Built Environment in Southwestern Campeche", *Estudios de Cultura Maya* XXX: 175-196.

BOURDIEU, Pierre

- 2000 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Precede de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil.

DORE, Christopher

- 1997 "Etnoarqueología de la arquitectura y comunidades: investigación en Xculoc, Campeche", *Los investigadores de la cultura maya* 5, tomo I, pp. 30-54, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

GONZÁLEZ, Alfredo

- 2003 *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*, Madrid, Akal.

HAYES, Katherine

- 2008 "Memory's Materiality", *The SAA Archaeological Record* 8(1): 22-25.

HEIDELBERG, Kurt y Dominique RISSOLO

- 2006 "Ethnoarchaeology in the Northern Maya Lowlands: A Case Study at Naranjal, Quintana Roo", *Lifeways in the Northern Maya Lowlands*, pp. 187-197, Jennifer Mathews y Bethany Morrison (eds.), Tucson, University of Arizona Press.

HENDON, Julia

- 2000 "Having and Holding: Storage, Memory, Knowledge, and Social Relations", *American Anthropologist* 102(1): 42-53.

HERNÁNDEZ, Héctor

- 2005 "La etnoarqueología y el estudio de las viviendas mayas", *Andanzas y Tripulaciones* 9: 16-20, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.

HERNÁNDEZ, Héctor y Gustavo NOVELO

- 2007 "Una visión diacrónica de la arquitectura doméstica de Yaxuná, Yucatán", *Los investigadores de la cultura maya* 15, tomo I, pp. 279-292, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche.

HERNANDO, Almudena

- 2002 *Arqueología de la identidad*, Madrid, Akal.

JOYCE, Rosemary

- 2000 "Heirlooms and Houses: Materiality and Social Memory", *Beyond Kinship: Social and Material Production in House Societies*, pp. 189-212, Rosemary Joyce y Susan Gillespie (eds.), Pittsburgh, University of Pennsylvania Press.

JOYCE, Rosemary y Julia HENDON

- 2000 "Heterarchy, History, and Material Reality: 'Communities' in Late Classic Honduras", *The Archaeology of Communities: A New World Perspective*, pp. 143-160, Marcello Canuto y Jason Yaeger (eds.), London, Routledge.

LANE, Paul

- 2005 "The Material Culture of Memory", *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*, pp. 19-34, Wendy James y David Mills (eds.), Oxford, Berg.

LYONS, Diane

- 2007 "Building Power in Rural Hinterlands: An Ethnoarchaeological Study of Vernacular Architecture in Tigray, Ethiopia", *Journal of Archaeological Method and Theory* 14(2): 179-207.

PÉREZ, Maya

- 1992 “La identidad como objeto de estudio”, *I Seminario sobre identidad*, pp. 61-69, Leticia Méndez (comp.), México, UNAM.

PIERREBOURG, Fabienne de

- 1999 *L'espace domestique maya: une étude ethnoarchéologique au Yucatán (Mexique)*, Oxford, BAR International Series 764, Paris Monographs in American Archaeology 3.

- 2003 “La vivienda maya, entorno natural y mundo natural: un enfoque etnoarqueológico”, *Espacios mayas: Representaciones, usos, creencias*, pp. 143-160, Alain Breton, Aurore Becquelin y Mario Ruz (eds.), México, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

QUINTAL, Ella, Juan Ramón BASTARRACHEA, Fidencio BRICEÑO, Martha MEDINA, Renée PETRICH, Lourdes REJÓN, Beatriz REPETTO y Margarita ROSALES

- 2003 “Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares”, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, pp.291-399, Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), México, INAH.

REJÓN, Lourdes

- 1999 “La comunidad de Yaxuná”, *Proyecto INAH Yaxuná. Informe de la temporada 1998-1999*, Lourdes Toscano (coord.), Mérida, Archivo de la Sección de Arqueología del Centro INAH Yucatán.

ROWLANDS, Michael

- 1993 “The Role of Memory in the Transmission of Culture”, *World Archaeology* 25 (2): 141-151.

ROYS, Ralph

- 1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, Publication No. 438.

RUZ, Mario

- 2006 *Mayas. Primera parte*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pueblos indígenas del México contemporáneo).

VAN DYKE, Ruth y Susan ALCOCK

2003 "Archaeologies of Memory: An Introduction", *Archaeologies of Memory*, pp. 1-13, Ruth Van Dyke y Susan Alcock (eds.), London, Blackwell.

VAPNARSKY, Valentina

2001 "Cambio y continuidad en las concepciones históricas mayas: estrategias discursivas y construcción de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo", *Maya Survivalism*, pp. 175-190, Ueli Hostettler y Matthew Restall, Munchen, Verlag Anton Saurwein.

2003 "Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos", *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, pp. 363-381, Alain Breton, Aurore Becquelin y Mario Ruz (eds.), México, UNAM, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

WAUCHOPE, Robert

1938 *Modern Maya Houses: A Study of Their Archaeological Significance*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, Publication No. 502.



## Del mito a la evidencia: construcción del espacio patagónico

CAROLINA DEPETRIS

Colón llega a América convencido de que había alcanzado el extremo oriente navegando una nueva ruta. Describe en las *Cartas de relación* las islas del Caribe, y lo hace con recursos e imágenes que antes habían usado Marco Polo y Mandeville en sus testimonios de viaje a China y Japón.<sup>1</sup> Colón, en 1492, sigue en su rumbo la estela de la geografía medieval que, básicamente, concilia los espacios nuevos del orbe con historias bíblicas y clásicas, dando lugar así a la configuración de escenarios maravillosos cuya fascinación llega hasta bien entrado el siglo XVIII. Seis años después de la llegada de Colón a Guanahani, por ejemplo, John de Holywood describe a América y a sus habitantes en los siguientes términos:

Cuando en el año de Nuestro Señor 1491, nuestro gran rey Fernando de España envió navegantes experimentados al occidente ecuatorial a buscar islas, estos navegantes a su vuelta, después de cerca de cuatro meses, decían que habían encontrado muchas islas en el Ecuador o cerca de él, en prueba de lo cual traían muchos géneros de aves exquisitas, varias especies aromáticas y oro; también traían algunos hombres de esas regiones con ellos. Estos hombres no eran altos, pero bien formados, reían con gusto y eran de buena disposición, confiados y aquiescentes, de inteligencia considerable, de color azul y de cabeza cuadrada [...] (citado en Rojas Mix, 1992: 5).

<sup>1</sup> Hoy sabemos que el *Libro de las maravillas del mundo*, de Jehan de Mandeville no es más que una fábula, pero en el siglo XV este testimonio fue asumido como real.

Fábula y verdad se enlazan continuamente en espacios textuales para convertir topografías imaginadas en lugares reales. Pero es importante que este mecanismo difiera siempre hacia geografías recónditas, apenas intuidas, porque es en lo ignoto donde se fortalece. Los lugares fabulosos y la ristra de leyendas y seres extraños que los habitan siempre se mueven hacia el lejano Oriente, hacia África, hacia el norte de Europa, escapando así del mundo conocido. A partir del siglo xv, la enorme masa de tierra que es América se convierte en un lugar apropiado para la convergencia de numerosos mitos y leyendas que tienen, como rasgo común, ser “maravillosos”, categoría que permite al hombre medieval y renacentista calificar lo inexplicable, lo extraño y lo superlativo. Esta América imaginaria, fantástica, convive, a medida que pasa el tiempo y avanzan las exploraciones, con una cada vez más real, producto del esfuerzo de monarcas como Felipe II, quien impulsa la recolección de datos positivos en sus posesiones a través de *Relaciones histórico-geográficas* escritas por numerosos viajeros y autoridades civiles y religiosas de diferentes comarcas. Estas noticias del lugar nuevo abren la brecha entre fábula y verdad, y arrinconan las señales fantásticas con un aparato epistemológico cada vez más sólido que será definitivamente establecido en la segunda mitad del siglo xviii, en un programa llevado a cabo por los monarcas ilustrados Borbones tendiente a fortalecer política y económicamente sus posesiones en América y que, paradójicamente, se cumplirá en las postrimerías del imperio español.

No sólo el rastro de los mitos condujo la paulatina revelación de América; su ubicación en el globo terráqueo fue fundamental para impulsar los viajes de exploración y esto no por las riquezas que la tierra nueva prometía, sino por las que vedaba. El objetivo comercial de Europa en la baja Edad Media y el Renacimiento temprano era el Oriente. Europa, buscando llegar a estas tierras por occidente, topa con un enorme obstáculo que de norte a sur bloquea el paso. Las primeras navegaciones de cabotaje, y también las primeras exploraciones tierra adentro, estuvieron guiadas por la imperiosa necesidad de encontrar un pasaje que permitiera cruzar la barrera americana, un paso hacia lo que hoy es el océano

Pacífico y, desde allí, alcanzar las tierras ricas en seda y especiería. El primero que acertó con ese paso fue Magallanes y es él quien nos lleva por primera vez a las tierras que nos ocupan en este trabajo: en 1520 toca las costas de lo que hoy es la Patagonia argentina. Magallanes no deja testimonio de su viaje, ya que muere en las Molucas en 1521 y no completa la circunnavegación del mundo que sí consigue el vasco Juan Sebastián Elcano. No obstante, existe un testimonio escrito de este primer encuentro entre europeos y aborígenes de Patagonia en un libro por demás interesante y ameno: *Primer viaje alrededor del mundo*, de Antonio Pigafetta (1968). La primera imagen de Patagonia que dibuja Pigafetta es casi un esquema, una idea precaria de la representación geográfica de la región en la actualidad.

Hoy en día, en que el mundo está expuesto a la consulta desde una computadora, en que un mapa nos puede conducir a cualquier lado, en que con un atlas podemos conocer las regiones más recónditas del mundo, poco pensamos en el esfuerzo monumental que supone definir una geografía. Pero, ¿qué ocurrió desde que los tripulantes de Magallanes vieron Patagonia por primera vez hasta hoy? ¿Cómo hemos podido alcanzar un conocimiento evidente de esta geografía, de este espacio?

En un principio Patagonia es, como el resto de América, una zona que comienza a perfilarse siguiendo la estela de algunas leyendas. Entre algunos mitos que circulan por estas tierras existen dos que fueron especialmente persistentes: el de los gigantes patagones, y el de la Ciudad de los Césares. Ambos suponen un primer intento etnográfico y geográfico por definir la región.

#### LEYENDAS DE GIGANTES Y EL CAPITÁN CÉSAR

Escribe Pigafetta:

Al abandonar dichas islas nos dirigimos hacia el S., llegando hasta los 49° 50', donde hallamos un buen puerto [...]. Durante dos meses no vimos alma viviente por aquella tierra; un día apareció de improviso en la playa un hombre de estatura gigantesca casi desnudo, que, bai-

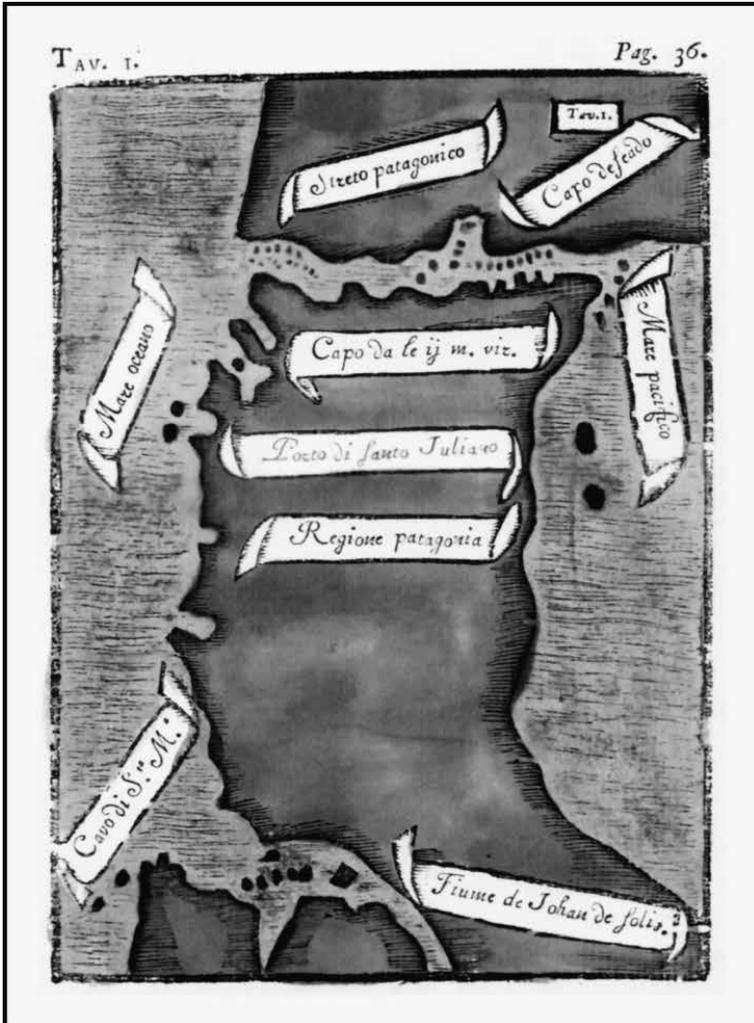


Lámina 1. Sur de Patagonia, según dibujo de Pigafetta.\*

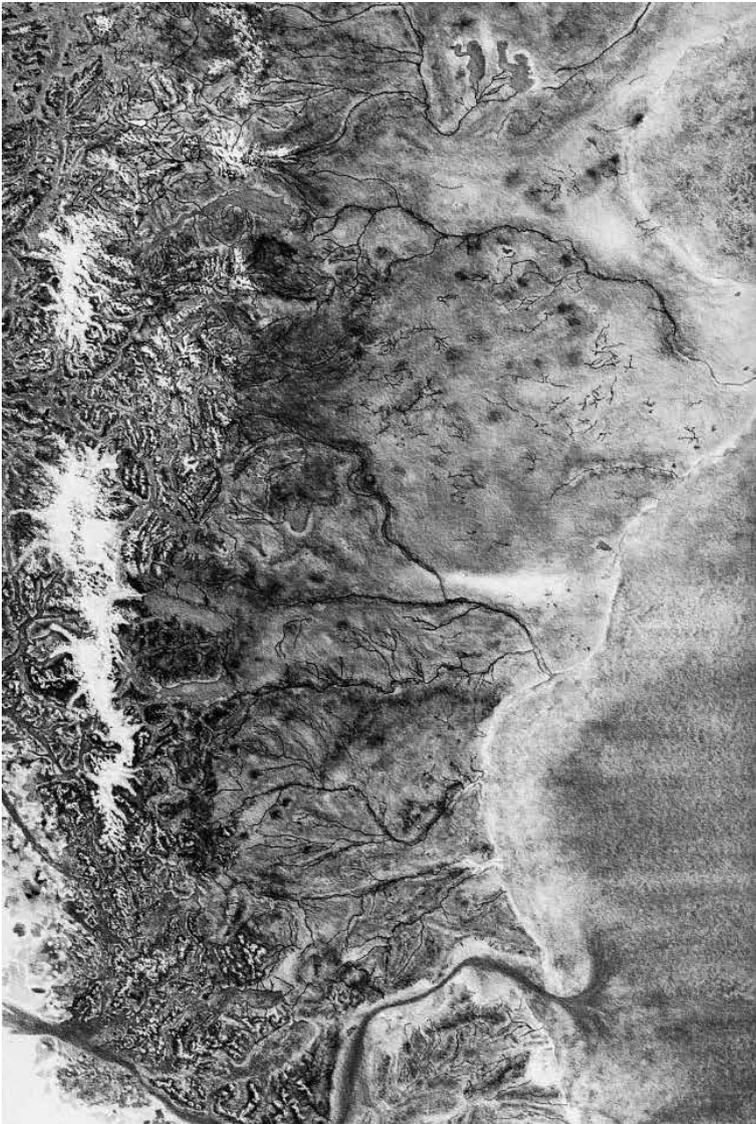


Lámina 2. Sur de Patagonia en la actualidad.\*

\* Ambos mapas tomados del libro de Cramer, p. 16.

lando y cantando, se echaba arena en la cabeza. [...] Era tan alto aquel hombre, que le llegábamos a la cintura [...]. (2001: 41)

En el siglo XVI, los gigantes forman parte del universo mental de los europeos. Existen en la *Biblia* y en la mitología greco-latina,<sup>2</sup> incluso en la literatura contemporánea, como las novelas satíricas (*Gargantúa y Pantagruel*) o de caballería.<sup>3</sup> Reúnen simbología muy variada, desde estar vinculados a los mitos de la creación hasta cumplir con funciones actanciales precisas, como ser guardianes de tesoros. Su semántica es, lógicamente, también contrastada, ya que pueden ser peligrosos o protectores, buenos o malos, estúpidos o muy inteligentes. En sí, son una mera magnificación cuantitativa de lo ordinario, una representación de lo “colosal” entendido como aquello que excede las dimensiones habituales de lo humano, tanto en forma como en fuerza, aunque en casi todas las tradiciones este exceso suponga la irrupción en lo cotidiano de lo maravilloso y también de lo temible, preservando siempre, aun en este segundo caso, cierto aspecto de inferioridad o sumisión, especialmente cuando en los relatos se enfrentan a los héroes. Son, en general, personajes aislados (Goliat, Og, Atlas, Hércules por ejemplo), aunque a veces aparecen en grupo, tal como sucede con los cíclopes o los titanes. Éste es el caso de Patagonia, donde los gigantes fueron, en un principio, ubicados como seres individuales pero rápidamente identificaron a todo un grupo étnico: el de las tribus tehuelches.

Vespucio, quien se cree llegó a algún punto del hemisferio meridional, tal vez incluso toca las costas patagónicas, escribe en su

<sup>2</sup> Existen, de hecho, en casi todas las mitologías, tal vez incluso en todas. Mencionamos sólo las hebreas y clásicas, porque estos eran los fondos de autoridades consultados y conocidos en esa época. Las tablillas del *Poema de Gilgamesh*, por ejemplo, fueron ubicadas y descifradas recién en 1845, aunque en este poema sumerio aparezca el primer gigante de los relatos míticos conocidos, Humbaba, y el poema mismo haya sido de enorme influencia en relatos bíblicos y también clásicos, como en la *Odisea*, por ejemplo.

<sup>3</sup> En opinión de María Rosa Lida, existía en el Renacimiento temprano una novela de caballería cuyo héroe, Primaleón, se enfrentaba a un gigante llamado Patagón (citado en Navarro Floria, 1999: 34).

carta del 18 de julio de 1500 dirigida a Lorenzo di Pier Francesco de Medici que encontraron en su viaje “siete mujeres de tan gran estatura que no había ninguna de ellas que no fuese más alta que yo un palmo y medio”, y luego vieron 36 hombres que “eran de estatura tan elevada que cada uno de ellos era de rodillas más alto que yo de pie” (1983: 16). En 1579, Pedro Sarmiento de Gamboa, en su viaje por el estrecho de Magallanes, declara que “los naturales de aquella provincia [...] eran gente grande” (1988: 121) y los designa reiteradamente como “gigantes”.

A raíz de estos testimonios, y de una enciclopedia formada de diferentes fuentes librescas ya arraigada, la Europa del xvi está absolutamente convencida de la existencia de una nación de seres enormes en el extremo sur del continente americano, evidencia que permanece hasta pleno siglo ilustrado, como se puede ver en la siguiente tabla comparativa de las tallas atribuidas a los patagones:<sup>4</sup>

Estatura de los gigantes patagones (estatura media del europeo: 1,60 m)	Fuentes y época
“Eran de rodillas más alto que yo de pie”: 2,13 m	A. Vespucio (1500)
“Era tan alto aquel hombre que le llegábamos a las rodillas”: 2,13 m	A. Pigafetta (1519)
“Dos veces más grande que el más grande de toda Europa”: 3, 65 m	J. Alfonse (1559)
3,35 m	A. Thevet (1575)
3,12 m	J. Jane Kniver (Cavendish) (1592)
3,04 m	Sebald de Weert (1598)
2,74 m	Le Maire Schouten (1615)
2,74 m	Carman (1704)
2,74 m	J. Byron (1764)
1,82 m	Duclos-Guyot Chesnard de la Giraudais (1766)
1,82 m	Bougainville Nassau-Siegen (1766)

<sup>4</sup> Esta tabla está basada en la publicada por Duviols (1985: 70), tomada a su vez de Alcide d’Orbigny, *L’homme américain*.



Lámina 3. Gigantes patagones con el comodoro John Byron (1768).\*\*

\*\* Del libro *Narrative containing an account of the great distress suffered by himself and his companios on the Coasts of Patagonia; from the year 1740 till their arrival in England 1746, with a description of Santiago de Chili, and the manners and customs of the Inhabitants*, por John Byron, citado en Cramer, 22.

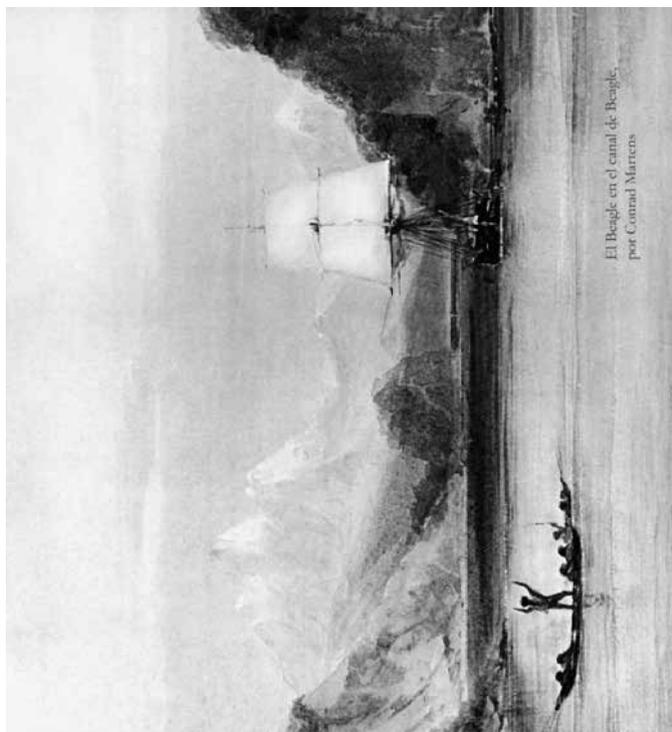


Lámina 4. Lewis Jones rodeado por tehuelches (ca. 1867).\*\*\*

\*\*\* Foro publicada en <http://www.glaivad.com/index.php?search=Tehuelches&lang=es>

Es en este último siglo precisamente cuando la leyenda termina por dar nombre a la región con la obra del misionero Thomas Falkner, quien viajó por el sur de Argentina y tituló su testimonio *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América Meridional* (1774).

El mito de la Ciudad de los Césares es casi contemporáneo al de los gigantes. Nace poco después de haber sido descubierta el río de la Plata por Juan Díaz de Solís. En 1527, Sebastiano Caboto llega al río de la Plata en busca de las tierras bíblicas, ricas en tesoros, de Tarsis y Ofir. Se encuentra con dos supervivientes de la expedición de Solís quien llegó en 1515 al río de la Plata buscando el famoso paso hacia el Pacífico. Caboto escucha que navegando río arriba el curso del Paraná se llegaba a una sierra rica en oro y plata y decide buscar estas tierras en 1529. Manda para ello al capitán Francisco César con 14 hombres. César no encuentra estas tierras pero asegura existir otras también de enorme riqueza que no había visto pero de las que le habían hablado unos indios de la zona de Cuyo. La leyenda cruza Argentina desde la selva litoraleña del oriente hasta la Cordillera de los Andes, y comienza esta ciudad rica en tesoros a ser reconocida como Ciudad de los Césares o Trapalanda. Situada ya en la región andina, la leyenda sigue dos direcciones: hacia el norte, donde la Ciudad de los Césares se diluyó en las riquezas del incario; y hacia el sur, hacia Patagonia, donde la leyenda se fortificó generando una nueva: la de los Césares Blancos.

Los Césares Blancos eran supuestamente unos naufragos españoles quienes, habiendo zozobrado en el estrecho de Magallanes, encontraron un valle fértil y fundaron allí una ciudad habitada sólo por ellos. Desde el siglo XVI numerosas expediciones se enviaron a buscar esta ciudad ubicada en algún lugar incierto de la Patagonia argentino-chilena, y su existencia no fue cuestionada hasta finales del siglo XVIII.

En el tomo primero de *Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Río de la Plata*, Pedro de Ángelis compila una serie de documentos sobre Trapalanda que titula “Derroteros y viajes a la ciudad encantada, ó de los

Cesares que se creia existiese en la cordillera, al sud de Valdivia”. En este legajo, Silvestre Antonio de Roxas describe la ciudad en 1707, noticias que son comunicadas a la corte de Madrid:

En la otra banda de este rio grande está la ciudad de los Césares españoles, en un llano poblado, mas á lo largo que el cuadro, al modo de la planta de Buenos Aires. Tiene hermosos edificios de templos, y casas de piedra labrada y bien techadas al modo de España: en las mas de ellas tienen indios para su servicio y de sus haciendas. Los indios son cristianos [...]. A las partes del norte y poniente, tienen la Cordillera Nevada, donde trabajan muchos minerales de oro y plata, y tambien cobre: por el sud-oeste y poniente, hacia la Cordillera, sus campos, con estancias de muchos ganados mayores y menores, y muchas chácaras, donde recogen con abundancia granos y hortalizas; adornadas de cedros, álamos, naranjos, robles y palmas, con muchedumbre de frutas muy sabrosas [...]. A la parte de sur, como á dos leguas está la mar, que los provéen de pescado y marisco. El temperamento es el mejor de todas las Indias; tan sano y fresco, que la gente muere de pura vejez. No se conocen allí las mas de las enfermedades que hay en otras partes [...]. Nadie debe creer exageracion lo que se refiere, por ser la pura verdad, como que lo anduve y toqué con mis manos (1836: 5).

La leyenda conjuga con otra tierra anhelada desde la Edad Media, también autárquica, aislada, ahistórica: la tierra del Preste Juan, donde “fluye la miel y abunda la leche”, donde “los venenos pierden su poder y la dicharachera rana no croa” (Lalanda, 2004: 91). El reino del Padre Juan, ubicado presuntamente en Medio Oriente y luego en Etiopía, es un relicto cristiano en tierra de infieles, leyenda reconfortante después de todos los intentos cruzados por recuperar Jerusalén. La ciudad de los Césares, como la tierra del Preste Juan, no es otra cosa que la quintaescencia del lugar utópico, ya que tiene una organización interna ideal, es cristiana, opera en ella un celoso aislamiento, está detenida en un tiempo de bonanza. Y, sobre todo, lo que destaca en la descripción que realiza Roxas es que, a través de la ciudad de los Césares, Patagonia aparece como un lugar muy fértil, un “segundo paraíso terrenal” como dice Falkner (1836), de

clima templado, de abundancia y riqueza, de naturaleza arcádica e idílica, de tiempo dorado donde ni siquiera existe la enfermedad y todos mueren de viejos aunque, en la realidad, sea una tierra sometida a un clima extremo y de orografía difícil. Ya en el siglo XIX, como el uso del pretérito imperfecto sugiere en el título que elige de Angelis para el legajo, la Ciudad de los Césares será abandonada como certeza geográfica y pasará a ser, en el XX, un posible literario, como en el cuento “La ciudad encantada” que Manuel Mujica Láinez incluye en *Misteriosa Buenos Aires*.

Algo que sin duda influyó en la tenaz persistencia de estas dos leyendas patagónicas fue el cuantioso testimonio de “testigos oculares” de los gigantes y de la rica ciudad. Pigafetta comienza su relato diciendo: “sabía que navegando en el Océano se observan cosas admirables, determiné cerciorarme por mis propios ojos de la verdad de todo lo que se contaba, a fin de poder hacer a los demás la relación de mi viaje” (1986: 35). Sarmiento de Gamboa asocia este “ver” a la verdad, tal como afirma el escribano real de la armada que lo acompaña:

Y yo, Juan de Esquivel, escribano real de esta armada y nao capitana de Su Majestad doy fe y verdadero testimonio que me hallé presente en todo este viaje y descubrimiento del estrecho de la Madre de Dios, antes llamado de Magallanes, y lo vi [...] (1988: 195).

Falkner sostiene, como Roxas, que no sólo vio la ciudad de los Césares, sino que la caminó y la tocó: “todo lo que aquí vá referido, no es ponderacion, ni exageracion alguna, sino la pura verdad de lo que hay y es, como que yo mismo lo he andado, lo he visto y tocado por mis manos” (1836: 26). A la hora, entonces, de comenzar a delimitar un espacio hasta entonces conocido o prácticamente ignorado, aparece como cláusula epistemológica el “ver por vista de ojos”, axioma cardinal para sustentar la verdad de las noticias geográficas que los viajeros dan de sus viajes. La observación es una de las actividades fundamentales de todo viaje de expedición geográfica. Ésta enlaza con otras dos y completan así el objetivo de este tipo de derrotero: el viajero percibe una topografía y la representa (verbal e icónicamente) para así transmi-

tir lo que vio a alguien que no lo ha visto personalmente y que quiere tener noticias de ese lugar. En definitiva: el viajero ve un lugar, lo representa en un texto y en imágenes y, por medio de diarios, informes, cartas, portulanos, esquemas, lo da a conocer a un destinatario. Hasta el siglo XVIII aseverar “esto existe y es así porque yo lo ví” es razón suficiente de veracidad a pesar de que los viajeros describen seres y lugares que no existen en la realidad. A partir del siglo XVIII, “ver por vista de ojos” no será suficiente para sostener la evidencia del testimonio, y estos testigos de vista tendrán que ajustarse no sólo a una manera específica de observación, sino también de escritura para que el conocimiento geográfico que transmiten sea fiable, creíble y verdadero. Es cierto que los mitos y leyendas funcionaron como motor *real* de conocimiento geográfico en América, y que si el nuevo continente se definió relativamente rápido en sus contornos precarios fue gracias a este impulso epistémico que encierra el nexo entre mito y ciencia. Pero el siglo XVIII no sólo promoverá el conocimiento geográfico limpiando cada vez más los espacios de leyendas, sino que se ocupará especialmente en concretar una epistemología. Tomando, entonces, como escenario la Patagonia, voy a repasar cómo se percibe y conoce una geografía en el siglo XVIII, y cómo este conocimiento se articula en el discurso. Utilizaré, para ello, diferentes diarios de viaje compilados en los seis tomos de *Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Rio de la Plata*, de Pedro de Ángelis (1835-1837).

#### GRAMÁTICA ILUSTRADA O CÓMO DEFINIR UNA GEOGRAFÍA EN EL SIGLO XVIII

En el siglo XVIII, la Corona española se enfrenta a un serio problema en sus tierras americanas: comienzan a ser invadidas por ingleses, franceses, rusos y holandeses. Estas invasiones evidenciaron el norte de lo que hoy es México y el sur de Argentina y Chile como dos puntos muy vulnerables en el imperio. Ambos territorios tenían una geografía muy extendida, poco conocida y escasamente poblada por criollos y españoles, todas condiciones que frenaban

el desarrollo económico de ambas zonas. Los monarcas Borbones, especialmente Carlos III y Carlos IV, atienden el problema y lo hacen enviando numerosas expediciones a estas latitudes para definir si fortalecían las fronteras o abandonaban estas regiones por suponer más gasto que rédito a la real hacienda. Sabemos hoy cuánto impulsaron estos monarcas los viajes científicos en la América española y cuánto ampliaron con ellos los campos del saber, especialmente en la “historia natural”. Pero también es importante considerar que, detrás de estas empresas hay un fuerte interés económico, una arraigada convicción de que el saber científico está en estrecha relación con el progreso material, de modo que la Corona no dudó, después de precisar la topografía de los límites septentrionales y meridionales de su imperio americano, defender las tierras al norte de Nueva España por ser ricas en yacimientos minerales y abandonar los establecimientos patagónicos por ser comercialmente estériles. Pero, ¿cómo llega el rey, en el siglo XVIII, a tener una imagen clara y evidente de sus posesiones lejanas para poder tomar una decisión política sobre qué hacer con ellas? Se abre aquí una cadena de comunicación que va de la percepción primera de un lugar a su representación y conocimiento.

Por orden del rey, una serie de viajeros recorren determinadas zonas con instrucciones precisas de qué observar y cómo hacerlo. Estos viajeros apuntan en un diario lo que perciben en su viaje y remiten estas noticias a virreyes y autoridades, quienes condensan la información y la envían al ministro de Indias quien, a su vez, las comunica al rey. Un ejemplo claro de esta dinámica se desprende del *Informe del Virey Vertiz, para que se abandonen los establecimientos de la costa Patagónica*.

El yucateco Juan José de Vértiz era virrey del Río de la Plata en 1778. En 1783, después de recabar numerosas noticias de distintos viajeros por Patagonia, envía el informe citado al ministro de Carlos III, José de Gálvez, donde aconseja abandonar los establecimientos de la costa patagónica fundados por él mismo, y por orden de Gálvez, en 1779. En este documento se condensan las normas epistémicas y retóricas de los diarios que anotan los viajeros. Primero, estos viajes de expedición tienen por objeto el

“conocimiento de aquel paraje, calidad de su terreno, aguas, temperamento, leñas, maderas y puerto” (Vértiz, 1837: 123). Este primer objetivo define el esquema básico de lo que se registra en un diario: los rumbos, distancias, accidentes topográficos que el terreno presenta, la calidad de la tierra, si hay pasturas, si hay leña y aguadas, todas condiciones necesarias para poder establecer rutas comerciales transitables y fundar poblaciones o fortines. Segundo, los viajeros a cargo de estas expediciones son “sujetos imparciales” que examinan los terrenos recorridos y son “inteligentes en las entradas de los puertos, fondeaderos y demás circunstancias” (1837: 122). Tercero, estos viajeros dan “noticia e informe” de sus observaciones a través de diarios y mapas, donde “dan conocimiento” del terreno y “dictaminan” acerca de lo comisionado (1837: 122). De esta manera, a través de las informaciones recibidas de los viajeros, el virrey sintetiza los datos en una representación de un entorno ausente y declara que en Patagonia los puertos son inseguros y de difícil entrada, que la tierra es árida y de difícil cultivo, que el suelo es desértico, que la seguridad es incierta por las “muchas naciones de indios infieles” (1837: 124). Aconseja, por último, el abandono de los establecimientos patagónicos porque no suponen un gasto rentable a la Corona, consejo que recibe el ministro Gálvez y que aprueba previo consentimiento de Carlos III. Toda esta cadena de comunicación va configurando una geografía a través de una manera específica de observación y de registro verbal de un territorio, y esta episteme geográfica y retórica se define, como algunos índices del informe de Vértiz ya apuntan, en el marco de la Ilustración.

Al configurar una geografía los diarios no cumplen con una mera función informativa o anecdótica, sino sustancialmente cognitiva. En la base, esto significa que ponen en relación a un sujeto cognoscente y a un objeto por conocer a través de la visión. Hemos visto que los gigantes patagones y la ciudad de los Césares existían en el imaginario europeo porque habían sido vistos por numerosos viajeros, y que estos mitos pierden enorme fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII. Esto es así porque para el pensamiento ilustrado ver ya no es, en sí, un medio suficiente de cono-

cimiento del mundo físico. La razón ilustrada es aquella que se divorcia de autoridades, de dogmas, de mitos, de tradiciones para defender la autonomía del pensamiento que sólo será científico gracias al uso adecuado de la inteligencia. En el siglo XVIII, por uso adecuado de la inteligencia se entiende la ajustada articulación inductiva de un razonamiento derivado de la experiencia. De modo que en la Ilustración no basta con ver para conocer, sino que hay que ver de determinada manera, hay una epistemología precisa del mirar que el virrey Vértiz define como imparcial. En este marco, por sujetos imparciales entiendo dos cosas: que la observación por parte del viajero está controlada por un fuerte realismo científico derivado de un posicionamiento exterior y neutral del sujeto frente al objeto; y que dentro de la relación cognitiva sujeto/objeto, es el segundo quien controla al primero excluyendo cualquier *a priori* en la relación. De modo que, en principio, la imparcialidad refiere objetividad, es decir, una distancia del sujeto respecto del objeto, un no estar lo observado en quien lo observa e, inversamente, una no proyección del sujeto en el objeto observado. El viajero carece de cualquier capacidad de significación y de interpretación, y el objeto es percibido desde afuera como una realidad natural.

Filosóficamente, la imparcialidad encuentra su formulación más clara en la white paper de Locke. Es John Locke en el libro I de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* quien sostiene que, para alcanzar un conocimiento cierto sobre algo hay que borrar todo concepto previo a cualquier experiencia sensible-experimental en la relación cognitiva:

Supongamos que la mente está, según se dice, como un papel en blanco, limpio de cualquier impresión, sin ninguna idea. ¿Cómo se hace de ellas? [...] ¿De dónde saca todos los materiales de la razón y el conocimiento? A esto respondo con una palabra: de la EXPERIENCIA. En ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella deriva en última instancia. Nuestra observación, aplicada a los objetos sensibles externos o a las operaciones internas de la mente que percibimos y sometemos a la reflexión, es la que proporciona en nuestro entendimiento todos los materiales para pensar (1999: 71).

En el siglo XVII, comienza a precisarse la función epistémica del testigo. Básicamente, éste ya no es un simple mediador entre los fenómenos que no se podían observar directamente y las personas que no tenían acceso a dicha observación. Ahora el testigo requiere, para ofrecer testimonios confiables, ajustar su observación a la experimentación, entendida en esta época como hacer que las cosas hablen de las cosas con una base diferente del conocimiento común: una base matemática, instrumental o experimental (Guillaumin, 2005: 267 y ss.). Sólo a través de este modelo observacional el testigo puede, a partir de los datos de la experiencia y siguiendo una vía de razonamiento inductiva, alcanzar un conocimiento no susceptible de ser sometido a duda, un saber, en definitiva, evidente. Vemos que, según se desprende del informe de Vértiz y su propuesta de imparcialidad, los diarios de expedición del siglo XVIII siguen esta dirección del saber que arranca con el empirismo inglés.<sup>5</sup> Sin embargo, la imparcialidad que defiende Vértiz, a pesar de apoyarse en una epistemología cada vez más sólida apegada a la ciencia moderna, no deja de ser una ilusión sostenida por una serie de recursos retóricos.

Para empezar, en los diarios de expedición la apelación a la experiencia es extrema. Los diarios son anotados en orden cronológico, de modo que se elimina cualquier concepto anticipable al instante de observación. El viajero no sabe qué verá un kilómetro más adelante, sólo va anotando en su diario las cosas que ve en el momento en que las ve (con localización puntual de día, hora y coordenadas) y tal como se le aparecen a la vista. Sin embargo, este registro diacrónico no significa que exista sucesión en el tiempo. En los diarios se usan básicamente dos tiempos verbales: el pretérito indefinido para referir la marcha del viaje (luego que mandé alojar, subí a un medanito [...]) y el presente del indicativo para asentar las características del entorno (los campos son excelentes y buenos). El uso de estos dos tiempos verbales sugiere primero, que la utilización del pasado es indicio de que opera en estos textos una doble escritura: el diarista apunta lo que ve

<sup>5</sup> Incluso antes, con *Novum Organum*, de Bacon y el *Discurso del método*, de Descartes, obras que rompen con el silogismo aristotélico como modelo de razonamiento.

cuando lo ve, y más tarde, en el momento tal vez de descanso, ordena esta información. Segundo, el viajero escribe sobre lo ya visto pero lo presenta en la inmediatez del presente simulando que lo que ha sido observado durante la jornada del viaje está presente cuando el diarista escribe en su diario y cuando el lector lo lee. Así, aunque hay una escritura cronológica de lo que se observa, no hay realmente una sucesión temporal en lo que se escribe. La escritura de lo visto en presente apuntala la no anticipación del concepto al momento de experimentación que promueve la Ilustración y proyecta la ilusión de que lo que se observa, directa o indirectamente, existe porque está presente siempre ante el que lo ve y lo lee.

La imparcialidad queda también manifiesta en el uso continuo de cláusulas enunciativas impersonales, en especial la forma “se” y el plural mayestático: “no pudimos observar”, “hicimos un reconocimiento”, “se emprendió la marcha”, “se observó”, “se halla una laguna”, etc. En los diarios del siglo XVIII no importa quién habla, ni qué le ocurre en su viaje al explorador. Lo que verdaderamente importa es el escenario de ese viaje, el espacio que se recorre, mostrarlo como si fuera un lienzo, generar una imagen clara de él. Pero no existe en el discurso una forma de mostrar algo que no requiera de desarrollo sintagmático, que no necesite de una sucesión de oraciones articuladas por una voz enunciativa. La ilusión radica en generar lo que Barthes designa efecto de realidad (1987: 179), una fuerte pretensión de mimesis definida en la fórmula que esgrime Genette: decir lo más posible y decirlo lo menos posible (1989: 224), es decir, volcar el discurso a una fuerte simulación de que se cuenta solo, de que nadie lo dirige. Todo discurso, incluso estos diarios con fuerte exigencia de realidad, necesitan de un enunciador que selecciona entre muchas posibilidades semánticas y las vuelca en una sucesión de tiempo hecho palabras y oraciones. La imparcialidad requiere, epistemológicamente, que sea el objeto el que controla la relación cognitiva, y este saber hecho discurso habla de una representación que exige un máximo de información a través de un mínimo de informador. Se trata de una ilusión retórica que procura abolir

la distancia que existe entre la visión y la dicción, generando la impresión de que la geografía se encuentra directamente con su expresión.

La imparcialidad ilustrada que promueven los diarios de expedición geográfica en el siglo XVIII encuentra en la descripción su modo discursivo adecuado. Todo discurso se articula a través de narraciones y descripciones. En los diarios podemos decir que es a través de narraciones que se da cuenta de los sucesos del viaje, y a través de descripciones que se refiere lo que se observa en el itinerario. Existiendo las dos, los diarios siempre ponen el acento en la segunda, porque no importa realmente el acontecimiento del viaje, ni qué emociones despierta en el viajero el derrotero, sino el espacio que se viaja y que se quiere mostrar. La posibilidad de construir una imagen de una geografía por medio del discurso es competencia de la descripción porque ésta es su función retórica: generar una imagen de algo para ser mostrada por medio de palabras. El esquema descriptivo básico de un diario supone, ya lo dijimos, registrar rumbos, distancias, accidentes del terreno. Esta información se articula en una serie predicativa de las particularidades del objeto descrito, y lo hace según un orden expansivo que reconoce en las formas paratácticas (es decir, las listas: el inventario, el catálogo, la enumeración) su perfil adecuado. Fijémonos lo que dice Lozano de los minerales que encuentra en Puerto Deseado:

[...] hállase sí abundancia de barrilla, para hacer vidrio y jabón: abundancia de mármol colorado, con listas blancas, mármol negro, y alguno verde: mucha piedra de cal, y algunas peñas grandes de pederuales de escopeta, blancos y colorados, con algunos espejuelos dentro como diamante: mucha piedra de amolar, y otra amarilla que parece vitriolo (1836: 7).

En esta cita, lo visible se organiza como una lista que sólo concluye cuando la observación cesa. La topografía de Patagonia se configura así como un despliegue radial de sus partes constitutivas: cada mineral conforma la geología de Puerto Deseado que, a su vez, configura la topografía de la costa patagónica que, a su vez,

define la geografía de Patagonia. Esta coordinación es sinecdóquica porque son las partes las que definen el todo, y esta retórica inclusiva, donde lo general es definido a través de sus rasgos particulares, no hace sino reflejar la lógica inductiva que promueve la Ilustración.

Detrás de esta descripción de orden paratáctico y realista hay una fuerte concepción léxica del lenguaje. Como sucede con todo enunciado taxonómico, la realidad nombrada en el discurso no admite inestabilidad semántica y promueve la ilusión de que el lenguaje es un medio neutralizado que une significado con referente de manera natural, sin mediación. De este rasgo es posible suponer que los diarios no son realmente textos de lectura, sino de consulta, como lo es un diccionario o una enciclopedia. Esta función taxonómica está dirigida a construir un fondo de memoria siempre disponible. No obstante, para promover la potencia memorable de la descripción no basta con nombrar un lugar, incluso con describirlo. Un espacio cobra cuerpo a través de la repetición, de la recurrencia textual. Los diarios resultan tediosos a la lectura por esta insistente reiteración de datos recabados, pero también es cierto que es ese efecto anafórico el que permite alcanzar conocimientos determinantes: en los diarios anotados por viajeros comisionados por Vértiz es el despliegue anafórico en torno a la sequedad patagónica lo que genera en el virrey la certidumbre de que el suelo de la región es desértico e improductivo y que más conviene abandonar esa geografía que conservarla.

Por último, a través de la lógica inductiva y del efecto de realidad que la imparcialidad conlleva, los diarios cumplen con la funcionalidad retórica de toda descripción, que es generar una imagen del objeto descrito a través del discurso. Una descripción correcta es aquella que permite que el emisor, por medio de palabras, haga ver el referente extratextual descrito a su destinatario. Tal como dice Quintiliano, contribuye mucho para hacer creíble la cosa, el poner alguna imagen que la haga presente a los oyentes (1911, IV, II: 215). Esto es lo que Quintiliano entiende en retórica por “evidencia”, y ésta es también la funcionalidad retórica de la descripción que los diarios promueven. Intensamente sujeto al

referente, la gramática del diario está dirigida a construir una realidad evidente de presencia directa e inmediata a un sujeto.

En la construcción de una geografía cada momento de la historia ha supuesto un derrotero hacia la certidumbre, en donde las leyendas, el pensamiento, las ciencias y las palabras han sostenido un trabajo monumental de diseño y conocimiento. Siempre, en este proceso, la búsqueda de una verdad geográfica ha estado acompañada de ilusión: primero una ilusión libresca unida a mitos y leyendas urticantes para la curiosidad; luego certezas epistemológicas sostenidas por simulaciones retóricas. Lo cierto es que entre un extremo y otro, la verdad y la ilusión conjugaron para que los inciertos contornos trazados por Pigafetta volvieran, con el paso de los años, esta región cónica ubicada entre los 40 y 55 grados latitud sur del continente americano en la inequívoca Patagonia.

BIBLIOGRAFÍA

ÁNGELIS, Pedro de

- 1835- Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua Moderna  
1837 na de la provincias del Rio de la Plata, VI tomos, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

BARTHES, Roland

- 1987 *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.

CRAMER, Jorge A.

- 2006 *Por si quede*, Buenos Aires, Photo Design.

DUVIOLS, Jean-Paul

- 1985 *L'Amérique espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville*, s/r, Promodis.

FALKNER, Thomas

- 1835 [1774] "Descripcion de Patagonia y de las partes adyacentes de la America Meridional que contiene una razon del suelo, producciones, animales, valles, montañas, rios, lagunas, etc. de aquellos paisés. La religion, gobierno, politica, costumbres y lengua de sus moradores, con algunas particularidades relativas a las islas de Malvinas", Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de las provincias del Rio de la Plata, Pedro de Ángelis, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta del Estado.
- 1836 [1760] "Derrotero desde la ciudad de Buenos Aires hasta la de los Césares, que por otro nombre llaman la *Ciudad Encantada*, por el P. Tomas Falkner, jesuita", Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Rio de la Plata. Pedro de Ángelis, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

GENETTE, Gérard

- 1989 *Figuras III*, Barcelona, Lumen.

GUILLAUMIN, Godfrey

- 2005 *El surgimiento de la noción de evidencia*, México, UNAM.

GUILLAUMIN, Godfrey

- 1837 “Informe del Virey Vertiz, para que se abandonen los establecimientos de la costa Patagonica”, *Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Rio de la Plata*, Pedro de Ángelis, Tomo V, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

LALANDA, Javier

- 2004 *La carta del Preste Juan*, Madrid, Siruela.

LOCKE, John

- 1999 *Ensayos sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa.

LOZANO, Pedro

- 1836 “Diario de un viage a la costa de la mar magallanica en 1745, desde Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes; formado sobre las observaciones de los PP. Cardiel y Quiroga”, *Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Rio de la Plata*, Pedro de Ángelis, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

NAVARRO FLORIA, Pedro.

- 1999 *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.

PIGAFETTA, Antonio

- 1968 *Primer viaje alrededor del mundo*, Barcelona, Ediciones Orbis.  
2001 *Primer viaje alrededor del mundo*, Buenos Aires, El Elefante Blanco.

QUINTILIANO, Marco Fabio

- 1911 *Instituciones oratorias*, Madrid, Imprenta de Perlado Páez y Cia.

ROJAS MIX, Miguel

- 1992 *América imaginaria*, Barcelona, Lumen.

ROXAS, Silvestre Antonio de

- 1836 “Derrotero de un viage desde Buenos Aires á los Césares, por el Tandil y el Volcan, rumbo de sud-oeste, comunicada á la corte de Madrid, en 1707, por Silvestre Antonio de Roxas, que vivió muchos años entre los indios Peguenches”, *Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Rio de la Plata*, Pedro de Ángelis, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

1988 *Viajes al Estrecho de Magallanes*, Madrid, Alianza.

VÉRTIZ, Juan José de

1837 “Informe del Virrey Vértiz para que se abandonen los establecimientos de la costa patagónica”, *Colección de obras y documentos relativos a la historia Antigua y Moderna de la provincias del Rio de la Plata*. Pedro de Ángelis, Tomo V, Buenos Aires, Imprenta del Estado.

VESPUCIO, Américo

1983 *Cartas*, Madrid, Anjana Ediciones.

*Diálogos sobre los espacios:  
imaginados, percibidos y contruidos,*

editado por el CENTRO PENINSULAR EN  
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES de la  
UNAM, terminó de imprimirse el 2 de sep-  
tiembre de 2012 en los talleres de Editorial  
Cromo Editores, S. A. de C. V., Miravalle  
núm. 703, colonia Portales, México, D. F..

Los textos fueron cuidados por DANIELA  
MALDONADO CANO y formados por MARCOS  
GARCÍA YEH en tipos *Goudy Old Style*, 11:13 y  
10:13 pt.

El tiraje constó de 300 ejemplares impresos  
en papel cultural de 90 g y encuadernados en  
rústica.