Nación y alteridad

Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional

DANIELA GLEIZER
PAULA LÓPEZ CABALLERO
Coordinadoras

INTRODUCCIÓN DE
CLAUDIA BRIONES

ARIADNA ACEVEDO RODRIGO • ALEJANDRO ARAUJO
ELISABETH CUNIN • CHRISTOPHE GIUDICELLI
DANIELA GLEIZER • INGRID KUMMELS
RICK LÓPEZ • PAULA LÓPEZ CABALLERO • RIHAN YEH

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Unidad Cuajimalpa

Ediciones EyC

Este libro ha sido en buena parte financiado por el proyecto CONACYT 106823 "Estado e identidad nacional: indígenas y extranjeros en México". Cada artículo ha sido dictaminado por pares académicos especialistas en el tema.

Primera edición: mayo de 2015

D.R. © Ariadna Acevedo Rodrigo
D.R. © Alejandro Araujo
D.R. © Claudia Briones
D.R. © Elisabeth Cunin
D.R. © Christophe Giudicelli
D.R. © Daniela Gleizer
D.R. © Ingrid Kummels
D.R. © Rick López
D.R. © Paula López Caballero
D.R. © Rihan Yeh

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Cuajimalpa
Av. Vasco de Quiroga 4871, Col. Santa Fe Cuajimalpa
Del. Cuajimalpa de Morelos, 05348, México, D.F.
www.cua.uam.mx

D.R. © Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, s.c.
Moras 755-202, Col. Acacias, Del. Benito Juárez
03240, México, D.F., Tel. (55) 1518 1116
www.edicioneseyc.com/eycmexico@gmail.com
Miembro de la Alianza de
Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

ISBN: 978-607-28-0379-4 (UAM)
ISBN: 978-607-8344-16-1 (EEyC)

Diseño editorial: Abraham Zajid Che

Impreso y hecho en México
Printed and bounded in Mexico

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier medio impreso, mécanico, fotoquímico, electrónico o cualquier otro existente o por existir, sin el permiso previo del titular de los derechos correspondientes.

Índice

Presentación 9
Daniela Gleizer
Paula López Caballero

Introducción 17
Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina
Claudia Briones

I. La producción de la alteridad desde las instituciones 67

Las políticas indigenistas y la 'fábrica' de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952) 69
Paula López Caballero

Los límites de la nación. Naturalización y exclusión en el México posrevolucionario 109
Daniela Gleizer

II. Arte, ciencia y propaganda en la formación de la alteridad 163

Incorporar al indio. Raza y retraso en el libro de la Casa del Estudiante Indígena 165
Ariadna Acevedo Rodrigo

Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación. Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla 197
Alejandro Araujo

"Altas culturas", antepasados legítimos y naturalistas orgánicos: la patrimonialización del pasado indígena y sus dueños. (Argentina 1877-1910) 243
Christophe Giudicelli

Olinalá y la indigenización trasnacional de la cultura nacional mexicana 285
Rick A. López

III. Prácticas cotidianas de alterización 337

Extranjero y negro. El lugar de las poblaciones afrocaribeñas en la integración territorial de Quintana Roo 339
Elisabeth Cunin

El enfrentamiento de conceptos de indigenidad en el espacio arqueológico de Teotihuacan 367
Ingrid Kummels

Deslices del "mestizo" en la frontera norte 405
Rihan Yeh

Sobre los autores 437

Daniela Gleizer
Paula López Caballero

Presentación

Los artículos reunidos en el presente volumen parten de un supuesto común que, si bien puede ser ampliamente reconocido y aceptado en las ciencias sociales, rara vez es demostrado: que en México, la frontera que distingue a los individuos identificados como "mestizos", "indígenas" o "extranjeros" no es natural ni evidente sino el resultado –siempre inestable– de procesos y convergencias históricas y sociopolíticas precisas. Cada texto a su manera y desde ámbitos y periodos históricos distintos, que cubren gran parte del siglo XX y hasta la actualidad, explora las variadas formas en que se ha definido al "otro" y la manera en que se ha delineado el "nosotros nacional".

La idea de conformar un libro de este tipo es reunir en un volumen miradas y reflexiones compartidas, cruzadas, a veces coincidentes y otras no, sobre un tema que en el ámbito académico cobra cada vez más importancia, el de la nación y sus alteridades. Ofrece un conjunto de trabajos realizados, en su

Mendoza Ramírez, Martha P., 2009, "Políticas de colonización en Quintana Roo, 1958-1980", tesis de Doctorado en Humanidades (línea Historia), México, UAM.

Mercader, Yolanda y María C. Paillés Hernández, 1988, "Evaluación de la expedición científica mexicana de 1937", en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México*, vol. 5: *Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, INAH, México, pp. 133-148.

Paillés Hernández, María C., 1988, "La expedición científica mexicana", en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México*, vol. 5: *Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, INAH, México, pp. 133-148.

Saade, Marta, 2009a, "El mestizo no es "de color". Ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)", tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH.

_____ 2009b, "Una raza prohibida: afroestadounidenses en México", en Pablo Yankelevich (coord.), *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, UNAM, México, pp. 231-276.

Sáenz, Moisés, 2006 [1939], *México íntegro*, Conaculta, México.

Vallarta Vélez, Luz C., 1989, "Literatura e historia oral: la vida de los *chicleros* quintanarroenses durante el cardenismo", *Secuencia*, núm. 13, pp. 196-206.

Xacur Maiza, Juan Á. (coord.), 1998, *Enciclopedia de Quintana Roo*, Verdehalago, México.

Yankelevich, Pablo (coord.), 2009, *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, UNAM, México.

_____ 2011, ¿Deseables o inconvenientes? Las fronteras de la extranjería en el México posrevolucionario, Bonilla Artigas/ENAH/Iberoamericana-Vervuert, México.

INGRID KUMMELS

El enfrentamiento de conceptos de indigenidad en el espacio arqueológico de Teotihuacan

INTRODUCCIÓN: EL RITUAL DEL EQUINOCCIO Y CONCEPTOS RIVALES DE "LO MEXICANO" Y "LO INDÍGENA"

Los días 20 y 21 de marzo de 2011, más de trescientos mil visitantes acudieron a la zona arqueológica de Teotihuacan, popularmente denominada *las pirámides*. Cada año en esas fechas, con motivo del equinoccio de primavera, se hace visible la amplia gama de actores que pugnan por el control del espacio de Teotihuacan y por su significado. El sitio es acaparado por familias, grupos de jóvenes, practicantes de yoga y grupos de danza ritual conocidos como *concheros* o *danzantes aztecas* o *mexicas*, visitantes en su mayoría mexicanos.[1] Los vistosos danzantes, a través de sus coreografías, su música y sus

[1] Los días de visita tan concurridos se debieron a un "puente". La proporción de los visitantes mexicanos (97.5 por ciento) fue calculada por el INAH con base en los boletos de entrada adquiridos; para los mexicanos el acceso al sitio es gratuito. Véase *La Jornada de Enmedio*, 22 de marzo de 2011.

rituales, que consideran una expresión auténtica de su herencia cultural prehispánica, transforman la zona arqueológica en un centro ceremonial vivo que evoca el esplendor de los antiguos teotihuacanos. Al igual que ellos, la masa de visitantes transfigura el sitio el día del equinoccio cuando sube a la Pirámide de la Luna o a la Pirámide del Sol para "recibir mejor los rayos solares" y "cargar energía", una práctica de influencia *New Age*.

Desde el punto de vista del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que administra el sitio, el ritual del equinoccio es –para decirlo sin rodeos– "un absurdo".[2] Su dirección trata de desanimar la afluencia masiva a través de comunicados de prensa en los que sostiene que la idea de cargarse de energía "es falsa" y "carece de sustento científico".[3] Afirma además que la afluencia de visitantes ocasiona daños físicos a los monumentos arqueológicos. En 2011 el INAH puso en marcha el Operativo Equinoccio de Primavera e intentó proteger las ruinas con apoyo de más de trescientos colaboradores. En el sitio arqueológico mismo desalentó el ascenso a la Pirámide del Sol. Restringió las prácticas de los danzantes al imponerles una autorización especial que requería varios meses tramitar y al limitar el uso de incienso o de instrumentos musicales como el *huehuetl* o tambor azteca. Los visitantes con motivos espirituales se han acostumbrado a eludir estas prohibiciones y realizan sus prácticas en lugares dentro del sitio menos vigilados.

Estas incidencias dejan entrever cómo diversos grupos conciben –cada uno a su manera– Teotihuacan como un patrimonio cultural y usan el sitio según sus intereses: el Estado mexicano, representado por la dirección del INAH; los funcionarios que administran el sitio, en su mayoría arqueólogos; los habitantes de las comunidades circunvecinas a la zona arqueológica y otros actores no estatales, como los visitantes de Teotihuacan.[4] En este texto se busca demostrar que estos distintos actores en Teotihuacan negocian diversos conceptos de mexicanidad, de indigenidad y de extranjería.

[2] Así se expresó un alto funcionario del INAH para calificar la afluencia al sitio arqueológico con motivo del equinoccio.

[3] *Uno Más Uno, La Prensa, Milenio,* 22 de marzo de 2011.

Desde fines del siglo XIX, Teotihuacan ya era "asunto del Estado" (Álvarez Icaza, 2011:190), pero fue durante el régimen de Porfirio Díaz cuando se empezó a exaltarlo como parte del México antiguo. El gobierno federal promovió la reconstrucción de la ciudad precolombina para convertirla en un sitio arqueológico y turístico internacionalmente reconocido (Bueno 2012: 58). Se identificó entonces a "lo indígena" no tanto con un sector de la población contemporánea, sino con un glorioso pasado prehispánico y, como tal, se concibió como parte imprescindible de una nación mexicana mestiza: de una mezcla cultural entre las civilizaciones precolombinas y europeas (Brading 1988, Earle 2007, López Caballero 2011a). Este concepto aún se percibe en exposiciones recientes, como "Teotihuacan, Ciudad de los Dioses", exhibida entre 2009 y 2011 en museos mexicanos y europeos, que formó parte de las celebra-

[4] Delgado Rubio (2008) revela la amplia gama de actores sociales que discuten la forma en que se debe usar, administrar, difundir y conservar Teotihuacan como un patrimonio cultural. Vázquez León (2003) se concentra en los actores institucionales del INAH. De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2011: 215) describen tensiones entre devotos de la neomexicanidad, funcionarios del INAH e indígenas wixárika en Teotihuacan en 2006. Véanse también Webmoor (2007) y Newell (2009). Me limito a bibliografía que aborda los usos sociales del sitio arqueológico de Teotihuacan, aunque los estudios sobre este mismo tema en otros sitios –como en Chichén Itzá, o el caso del monolito de Tláloc de Coatlinchán– son sumamente útiles para fines comparativos. Véanse por ejemplo Castañeda, 1996, 2009; Rozental, 2011.

ciones del Bicentenario de la Independencia. Cuando en 2010 asistí a la inauguración de la exposición en Berlín, oí a Alfonso de Maria y Campos, entonces director del INAH, declarar que "Teotihuacan es nuestra Grecia y nuestra Roma, la base de la cultura mexicana". La cita incluye un interesante uso de lo extranjero como referencia de la mexicanidad: la intención era sugerir el mismo nivel de civilización en la historia antigua de ambos continentes, pero sus palabras también se pueden interpretar como un afán de emular modelos europeos.

En este texto, pues, propongo que, frente a la concepción estatal de Teotihuacan como fundamento de "lo mexicano", cuatro grupos de actores contraponen sus respectivas ideas sobre mexicanidad e indigenidad, es decir, sobre el sentido de lo autóctono o nativo: 1) los altos funcionarios del INAH; 2) los arqueólogos que trabajan para el INAH; 3) actores no institucionales, como los habitantes locales, y 4) los visitantes del sitio.

Hay varias líneas de conflicto en las cuales los actores expresan sus ideas y forman alianzas. Una línea gira en torno a debatir quién posee el conocimiento más adecuado para explicar la civilización teotihuacana. Mientras que el Estado y los arqueólogos que trabajan para el INAH hacen hincapié en que se basan en métodos científicos y explican el avance de la nación como un proceso de desarrollo que en cierta manera se remonta hasta el pasado prenacional, diferentes grupos no estatales deliberadamente ponen en tela de juicio esta ciencia: la descalifican tachándola de "racional" y le contraponen sus propios conocimientos, de carácter "espiritual". Una segunda línea de conflicto, que se cruza con esta, se da en el marco de la política neoliberal del Estado: los últimos gobiernos federales no han concedido absoluta prioridad a los aspectos de conservación, sino que, como demuestran las controversias de los últimos años (sobre todo en torno a la construcción de una

tienda Walmart, en la que nos detendremos más adelante), han permitido usos comerciales de estos sitios y los han abierto sobre todo a inversionistas pudientes, nacionales y extranjeros. A este respecto, actores que están en desacuerdo sobre el valor de "la ciencia", como los arqueólogos, por un lado, y los habitantes locales, por el otro, han establecido diversos tipos de alianzas en contra del Estado neoliberal a pesar de sus diferencias. Tales alianzas han sido propicias para un intercambio de ideas más abierto. Actores no estatales aprovechan estas situaciones para promover sus propios intereses y usos de los monumentos. En consecuencia, la imagen de la nación mexicana, vinculada a Teotihuacan, se diversifica. En esta diversificación influyen también diseños globales de indigenidad. A continuación se revisará en qué ocasiones se dan estos diálogos y alianzas y en qué medida sus dinámicas contribuyen a redefinir Teotihuacan y alteran, en consecuencia, el concepto hegemónico de mexicanidad, indigenidad y lo extranjero.

Inicié esta investigación poco antes de organizar la conferencia "Teotihuacan: medios de comunicación y poder en la Ciudad de los Dioses", conjuntamente con Nikolai Grube, de la Universidad de Bonn, en septiembre 2010 en la Freie Universität Berlin. La conferencia me dio oportunidad de presentar unas primeras ideas sobre la resignificación de Teotihuacan por medio de prácticas populares. En marzo de 2011 y en marzo de 2012 llevé a cabo dos breves estancias de campo para investigar este tema en torno al acontecimiento que anualmente impacta el sitio arqueológico y la vida diaria de las comunidades circunvecinas.[5] Realicé entrevistas con la dirección y los

[5] Los arqueólogos Sergio Gómez y Jaime Delgado Rubio, de Zona Arqueológica de Teotihuacan (ZAT)/INAH, me han apoyado generosamente en esta investigación: me proporcionaron valiosos contactos con la población local y con los miembros de varias agrupaciones espirituales, a los que conocen muy bien gracias a su trabajo de

arqueólogos del INAH, con habitantes de los pueblos vecinos y visitantes del sitio. En esta ocasión abundaré sobre todo en los puntos de vista de los dos últimos grupos. Algunas de las personas que entrevisté, como Sergio Gómez (arqueólogo) y Emma Ortega (lideresa espiritual y activista), son representantes clave de las líneas de conflicto en las cuales se negocian mexicanidad, indigenidad y extranjería en Teotihuacan.

Rigidez y flexibilidad de las líneas de conflicto

Tanto en la esfera pública mexicana como en el acontecimiento del equinoccio de primavera predomina la imagen de que en Teotihuacan se enfrentan actores con dos posturas opuestas, como dejan entrever los comunicados de prensa del INAH. En una reciente edición de la revista *Arqueología Mexicana* dedicada a "usos y abusos de la arqueología", publicada justamente antes del solsticio de invierno de 2012 (fecha en la que ocurriría el "final del mundo", según una supuesta profecía maya a la que, al acercarse el día, se le dio gran difusión internacional), el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma opina que la invasión masiva para "cargarse las pilas" en las zonas arqueológicas constituye claramente un abuso, y que quienes debido a ciertas ideas esotéricas participan en el ritual demuestran su ignorancia (Matos, 2012: 20-21). No obstante, las posturas de los actores sociales en cuestión no siempre son tan claras e irreconciliables como parecen en los discursos.

muchos años en el sitio. Agradezco también a Sandra Rozental por compartir conmigo sus ideas sobre una temática que nos une y apasiona. Paula López Caballero y Daniela Gleizer, coordinadoras de este volumen, y los dictaminadores anónimos me han asesorado gentilmente con información adicional y con sus críticas a la primera versión de este texto.

1) Detengámonos primero en los altos funcionarios del INAH. Quienes asumen la dirección general del instituto son candidatos designados por el presidente de la República según una lógica sexenal. Para que adhieran a los intereses del gobierno, se recluta a los altos funcionarios entre un pequeño círculo. Por ejemplo, la historiadora y economista Teresa Franco, quien fue titular del INAH en 1992 y fue la primera en aprobar la construcción de *malls* en Teotihuacan, fue designada nuevamente como directora general en 2013.[6] Según el discurso oficial, el INAH está interesado sobre todo en la investigación básica y en la conservación de este patrimonio cultural para las futuras generaciones.
2) Los trabajadores del INAH en Teotihuacan son en su mayoría arqueólogos. Según el enfoque científico académico convencional en el cual han sido formados, estos interlocutores concuerdan en atribuir a los vestigios de la más grande urbe precolombina de Mesoamérica una cultura que se desarrolló dentro de esta región. Sin embargo, dentro de este grupo existen contradicciones internas. Se verá que algunos arqueólogos han tenido vínculos con vertientes esotéricas, o bien las han apoyado. Otros arqueólogos, organizados principalmente en la Delegación Sindical de Académicos del INAH, se oponen abiertamente a las políticas de las actuales direcciones. Mientras que algunos directores han apoyado intereses económicos particulares en contradicción con la pretensión conservadora del sitio, desde hace muchos años la Delegación Sindical se ha opuesto firmemente a tales intereses, aliándose a veces con grupos políticos opositores.
3) Los residentes locales demuestran un marcado interés en Teotihuacan por motivos tanto económicos como religiosos y políticos. Gran número de ellos acuden regularmente a la zona arqueoló-

[6] Véase el debate en torno a este nombramiento en *Excelsior* y *Proceso* (Sánchez, 2013 y Vértiz de la Fuente, 2013, respectivamente).

gica por una combinación de razones. En el ámbito económico hay que mencionar que aproximadamente cuarenta por ciento de la población económicamente activa de los municipios de San Juan Teotihuacan y San Martín de las Pirámides viven del turismo (Delgado, 2008: 83): trabajan como productores y vendedores de artesanía, guías turísticos, taxistas u operadores de servicios de hospedaje y hoteleros. Una parte importante de la infraestructura local está orientada hacia el turismo espiritual. En el ámbito político resaltan las intervenciones exitosas que han organizado los movimientos locales en contra de la comercialización de Teotihuacan por parte de empresas trasnacionales. Como mostraré más adelante, parte de la población local ha descubierto, o redescubierto, sus "raíces indígenas" precisamente en estos contextos.
4) En relación con los visitantes que acuden al sitio arqueológico cada 21 de marzo, a primera vista podría concluirse que una gran mayoría son adeptos de una religiosidad *New Age* marginal. En realidad, entre estos visitantes se encuentran tanto personas con motivos religiosos diversos como etnopolíticos y gente que en su tiempo libre simplemente disfruta al congregarse alrededor de las atracciones turísticas. La mayoría de los visitantes vienen del valle de México y son católicos "multirreligiosos" (Gutiérrez, 2005), es decir, combinan el catolicismo con prácticas esotérico-espirituales. Otro grupo menor, pero significativo, son estadounidenses de ascendencia mexicana que tienen un especial aprecio a Teotihuacan, actitud que el movimiento chicano fomentó desde sus inicios.

A pesar de la diversidad de sus motivaciones, los últimos dos grupos de actores no estatales coinciden en ideas que han circulado en México y fuera del país desde hace tres décadas. Una es que el 21 de marzo es la fecha del "verdadero" año nuevo según el calendario maya. Los que proponen esto afirman que

los conocimientos astronómicos y matemáticos mayas, aunque fueron desplazados por los colonizadores españoles, son superiores al sistema de conocimiento del mundo occidental. Algunos actores no estatales, como los danzantes aztecas o mexicas, plantean a través de sus prácticas la idea de una "indigenidad universal" (Galinier, 2008: 114), según la cual diferentes civilizaciones indígenas, consideradas ejemplares (azteca, maya, inca, hopi), están conectadas entre sí. De acuerdo a las posturas *New Age,* Teotihuacan forma parte de una energía cósmica universal que fluye entre centros energéticos ubicados en el Tíbet, Perú y México. Estas ideas han sido difundidas por autores como Antonio Velasco Piña, en su obra *Regina. 2 de octubre no se olvida;* Miguel Ruiz, en su libro *The Four Agreements. A Practical Guide to Personal Freedom (A Toltec Wisdom Book)* o José Argüelles, en *El factor maya.* Estos *bestsellers* han sido acogidos por un amplio público internacional.

A continuación se analizan las formas en las que estos diversos grupos de actores se apropiaron del sitio arqueológico de Teotihuacan y lo transformaron en una herencia nacional o local. Se recorrerá brevemente el siglo XX para mostrar cómo a lo largo de él se hicieron usos novedosos de Teotihuacan y cómo se llevaron a cabo diálogos, oposiciones y combinaciones entre una versión oficial y una versión popular del sitio, es decir, entre "la ciencia" y "lo espiritual".

Apropiaciones de Teotihuacan por parte de actores estatales y no estatales durante el siglo XX

El Estado mexicano escogió exaltar justamente a Teotihuacan como eje central de una antigüedad mexicana con miras a las fiestas del centenario de la Independencia en 1910 y el XVII

Congreso de Americanistas. El gobierno impulsó la reconstrucción arqueológica de las ruinas cercanas a la capital en vista de que se esperaba la llegada de la comunidad científica internacional. Desde un principio, el aval de extranjeros y de una comunidad académica internacional se consideró importante para afirmar el nuevo significado del sitio como patrimonio nacional. En 1905 Porfirio Díaz encargó a Leopoldo Batres, en su calidad de inspector federal de monumentos prehispánicos, realizar las excavaciones, aunque más bien lo empleó como arquitecto de un "siglo de oro" de la nación (Smith, 1997). La gran aportación de Batres consistió en reconstruir la llamada Pirámide del Sol, aunque fuera de forma equivocada, con cinco en vez de cuatro plataformas, pero, no obstante, le dio un esteticismo útil para la nación. Batres además incorporó la pirámide a una fiesta cívica nacional en la que se conmemoró la victoria mexicana sobre los franceses en la Batalla de Puebla (Bueno, 2012: 68). Desde entonces surgieron conflictos con la población local porque se retiró del sitio un monolito de dieciséis toneladas conocido como Chalchiuhtlicue. Batres calificó de "indios molestos" a los inconformes con esta acción (*ibid.*: 63).[7]

Después de casi un decenio de una guerra civil en el marco de la Revolución mexicana, los nuevos gobiernos buscaron recrear la nación a partir del indigenismo. La importancia del papel de Manuel Gamio al frente de la Dirección de Antropología consistió en vincular el trabajo arqueológico en Teotihuacan con la etnografía de la región y una antropología aplicada. Armó así un puente entre lo prehispánico y la población indígena contemporánea (López Caballero, 2011a: 145). Gamio identificó a la población local con la herencia precolombina gloriosa y trató de explicar su "decadencia" como resultado de cuatro siglos de opresión e ignorancia que habrían diluido ese legado (Brading, 1988: 83-84). Según Gamio, la población local aún conservaba su "indigenidad". Con base en criterios físicos y culturales calculó que aproximadamente sesenta por ciento de ellos eran indígenas y legítimos descendientes de la civilización de Teotihuacan (*ibid.*: 77-79). Solamente cinco por ciento de la población local aún hablaba náhuatl, pero este criterio todavía no se consideraba tan decisivo para la identidad étnica como lo sería en las décadas posteriores. Gamio también fomentó el vínculo de la población de las comunidades circunvecinas con Teotihuacan como su patrimonio cultural al impulsar que retomaran "sus" tradiciones artesanales precolombinas. Estableció talleres de obsidiana que aún hoy persisten como importante fuente de ingreso en las comunidades San Francisco Mazapa y San Martín de las Pirámides (Delgado, 2008: 49). En el marco del incipiente turismo y con miras a mejorar su situación económica, la población local intensificó su interés en los vestigios de la cultura precolombina.

Gamio además creó una versión popular de la historia de Teotihuacan en el afán de convertirlo en algo muy propio de la nación. En 1919 escribió una obra de teatro y un guion cinematográfico que tituló "Tlahuicole" para dar a conocer "el brillante pasado mexicano anterior a la conquista" (citado en De los Reyes, 1991: 10). Favoreció además lo que yo llamaría la *vertiente esotérica* del indigenismo. Gamio se asoció, al igual que Diego Rivera y otras personas influyentes, a la Hermandad Rosacruz Quetzalcóatl, una confraternidad filosófico-mística fundada en 1926 (González Mello, 2008: 50, 81). Sus miembros atribuían al héroe cultural Quetzalcóatl –en analogía con la deidad egipcio-griega de Hermes Trismegisto– una

[7] Bueno comenta que Batres "no se tomó la molestia de especificar quiénes eran estas personas: simplemente se refirió a ellos como 'indios'" (2012: 74).

existencia histórica real; consideraban a Quetzalcóatl como el Señor de Tollan/Teotihuacan y lo celebraban como el soberano ideal de un Estado "justo". Gamio no fue el único arqueólogo que alimentó la idea de que las culturas precolombinas proporcionaban modelos dignos a emular en el sistema político nacional del presente. La arqueóloga Laurette Sejourné, quien en los años 1950 dirigía excavaciones en Teotihuacan, vio en Quetzalcóatl el heraldo de un nuevo orden espiritual (De la Torre y Gutiérrez, 2011: 193). Esta idea se volvió muy popular en los ámbitos esotéricos, entre los cuales aún son muy apreciadas las obras de Sejourné, como *Pensamiento y religión en el México antiguo,* de 1957. La novela *Quetzalcóatl*, escrita en 1965 por José López Portillo, antes de asumir la presidencia de México, constituye una versión más de esa idea que los mencionados arqueólogos popularizaron.

Además, mucho tiempo antes de las visitas masivas a Teotihuacan con motivo del equinoccio, grupos religiosos con un radio de alcance trasnacional empezaron a peregrinar al sitio arqueológico, como recuerda la curandera y activista Emma Ortega (de quien hablaremos más adelante).[8] En la década de los cincuenta, los mormones viajaban en caravanas desde Estados Unidos y Canadá para organizar reuniones religiosas en las ruinas. Desde finales del siglo XIX habían iniciado su evangelización en México. Les motivaba su convicción de que, ya antes de Cristo, miembros de una de las tribus de Israel habían colonizado las Américas. Los mormones consideran Teotihuacan como un vestigio de esa primera colonización y a sus habitantes, como una especie de "indígenas foráneos". Gracias a esta identificación con el pasado precolombino lograron atraer a numerosos adeptos en México. La población local

[8] Entrevista con Emma Ortega, 8 de marzo de 2011.

además parece haber recibido influencias del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac, agrupación capitalina que desde los años cincuenta reivindica "la mexicanidad". Recuerda Emma Ortega:

> Yo me acordaba que [mi padre] me había llevado a una ceremonia que había habido en el templo de Quetzalcóatl, que había muchísima gente alrededor y danzantes, muchos danzantes. Mi papá me dijo que fue cuando prendieron el Quinto Sol, en el año cincuenta. [...] Y, dice, se llenó toda la plazuela de abajo de danzantes y enfrente del templo de Quetzalcóatl estaba el fuego. Fue un evento que hicieron del Fuego Nuevo (*ibid.*).

Una especie de nacionalismo cultural esotérico también tuvo un papel definitorio para el movimiento chicano en Estados Unidos. Cuando la comunidad de descendientes de mexicanos empezó a expresar orgullo por su origen, vestigios precolombinos como Teotihuacan se volvieron una referencia que les permitía establecer un vínculo con México. Los chicanos redefinieron la importancia del mítico lugar de origen de los aztecas al ubicar Aztlán en la región suroeste de Estados Unidos, lo que les permitió definirse como mexicanos y a la vez habitantes originarios de ese país. En 1974, el día del solsticio de verano, Luis Valdez, uno de los más importantes activistas chicanos, junto con el colectivo californiano Teatro Campesino, presentó la obra *Baile de los gigantes* en medio de las pirámides de Teotihuacan (Huerta, 2000: 42 y ss.). De esa manera, también Valdez contribuyó a una indigenidad transhistórica: las danzas rituales que escenificó eran, a su modo de ver, precolombinas, y formarían el eje de la identidad chicana (*ibid.*: 35-37).

El siguiente giro se dio a principios de los años noventa, cuando se solidarizaron movimientos indígenas y campesi-

nos, científicos críticos y movimientos anticapitalistas contra la celebración que planeaba España en memoria del quinto centenario del "descubrimiento" de las Américas. Numerosos grupos de danzantes concheros y aztecas de México y Estados Unidos se congregaron el 12 de octubre de 1992 en Teotihuacan para hacer visible su rechazo a la conmemoración de "la Conquista" (González Torres, 2005: 183).

Ya desde los años ochenta multitud de personas se daban cita para celebrar el 21 de marzo en Teotihuacan. El origen preciso de esa costumbre, y por qué se realiza en el equinoccio de primavera, no está completamente claro.[9] No obstante, parece que la idea *New Age* de "cargarse de energía" en la cima de las pirámides fue en aquel entonces fomentada sobre todo por Raúl Velasco. El popular presentador de televisión promovió la idea en sus programas *Siempre en domingo,* en los años ochenta, y *Vibraciones cósmicas,* a partir de 1996.[10] Otras pirámides, como la de Kukulcán en Chichén Itzá, experimentaron también un auge, que aparentemente dio inicio a celebraciones similares para "cargarse de energía" en las pirámides precolombinas en general (Castañeda, 2009).

El Estado mexicano se empeñó en delimitar el espacio arqueológico y en reglamentar el acceso a él. Este proceso ya había iniciado durante la época de la excavación de Batres (Bueno, 2012: 64). Se intensificó en los años 1962-1964, cuando el INAH creó un departamento administrativo para la Zona

[9] Ya se había observado en Chichén Itzá el fenómeno de que, por la posición del sol, el día del equinoccio de primavera se da un recorrido de sombras sobre los cuerpos serpentinos del templo de Kukulcán, cuando se detectó que un efecto solar parecido ocurre en el palacio de Quetzalpapálotl de Teotihuacan. Sin embargo, la mayoría de los visitantes de Teotihuacan no son conscientes de que el 21 de marzo pasa eso.

[10] Según información de Rogelio Rivero Chong, director de la zona arqueológica de Teotihuacan (Quirarte, 2007).

Arqueológica de Teotihuacan y reconstruyó la zona de monumentos con el interés de fortalecer el nacionalismo. En 1963, con el "Teotihuacan Mapping Project", del arqueólogo estadounidense Rene Millon, creció la conciencia de que los edificios monumentales formaban solamente una pequeña parte de una urbe que antiguamente albergó hasta ciento sesenta mil personas (Delgado, 2008: 11-12). Por esta razón, cuando en 1987 la Organización de las Naciones Unidas para la Educación declaró el sitio patrimonio cultural de la humanidad, la zona de protección fue extendida 2.5 kilómetros cuadrados. Dentro de esa zona solo se permite la contrucción de edificios que el INAH avale. Además, el INAH controla quién puede trabajar como vendedor o guía turístico en el sitio. Es decir que la población local de las comunidades circunvecinas de San Juan Teotihuacan, San Martín de las Pirámides y San Sebastián Xolalpan sufrió paulatinamente una mayor regularización en sus actividades económicas, en la construcción de sus casas y por lo tanto en su vida diaria.

La indigenización y espiritualización del espacio arqueológico a raíz del conflicto en torno a Walmart

Los intereses simbólicos y materiales o financieros en torno a Teotihuacan han crecido enormemente desde el siglo XX; algunos conflictos actuales demuestran lo difícil que es concertar acuerdos. Un conflicto mayor giró –y actualmente está bajo investigación– en torno a la construcción de una sucursal de la empresa estadounidense Walmart a solamente 2.5 kilómetros de la Pirámide del Sol. Esta construcción fue avalada en 2004 por el INAH a pesar de que estaba prevista dentro del perímetro del sitio resguardado. Mostraré aquí cómo en

Fran, "Teotihualmart", *Reforma*, 27 de septiembre de 2004.

ese contexto los habitantes de las comunidades circunvecinas adaptaron ideas sobre la indigenidad que circulaban nacional e internacionalmente. Una parte de la población local ha descubierto o redescubierto sus "raíces indígenas", pero a la vez

define la indigenidad, y por lo tanto la mexicanidad, de modo diferente a como lo hace el Estado mexicano.

A pesar de que el Estado se declare oficialmente como multicultural, aún se basa en un concepto que paradójicamente le atribuye a la población indígena la posicion del "otro" por excelencia (López Caballero, 2011b). De cierta manera, la nación todavía se concibe como homogénea y mestiza, y "lo indígena", como parte constituyente de ella. Solo ciertos logros culturales se aceptan y resaltan como contribuciones indígenas a la nación; tal es el caso de las civilizaciones precolombinas con arquitectura monumental. Cuando se trata de los grupos étnicos contemporáneos, algunos son considerados emblemáticos dado el atractivo estético de sus elementos culturales: cuerpos y personas indígenas han sido estilizados en íconos de la mexicanidad a través de la fotografía, el cine y el deporte, descontextualizados de la vida cotidiana por medio del disfraz folclórico y de la exotización (Kummels, 2013). Actualmente, artículos de uso cotidiano se subliman como artesanías emblemáticas de "lo mexicano" en tiendas de artesanías, en recintos como el Museo Nacional de Antropología e Historia, en el marco del Ballet Folklórico Nacional, en importantes exposiciones fotográficas y en series documentales para la televisión (como Televisa Tradiciones). Este discurso hegemónico sobre "lo indígena" circula ampliamente a través de los medios masivos en México.

En el ámbito local, la referencia a "lo indígena" se ha vuelto un recurso importante relacionado con esto, pero a la vez absorbe influencias globales y se adapta a ellas. Una parte importante de la infraestructura turística de San Juan Teotihuacan, San Martín de las Pirámides y San Sebastián Xolalpan está orientada hacia el turismo espiritual. En las dos últimas décadas, cada vez más habitantes del lugar ofrecen métodos

de curación alternativos. Proveedores en este ámbito se han especializado en el neochamanismo, el yoga, el *Lakota Sun Dance* y el *vision quest*. Muchas de estas prácticas se han popularizado y son consumidas por los turistas como parte del toque exótico de su viaje. Casi todos los grandes hoteles cerca del sitio ofrecen el temazcal, una especie de baño de vapor espiritual con función terapéutica que se relaciona con las tradiciones indígenas prehispánicas. "Lo indígena" en este contexto garantiza la autenticidad y eficacia de las prácticas espirituales y curativas.

Estas dinámicas contribuyen a que actualmente afirmen ser indígenas más habitantes de la localidad que dos décadas atrás. Debido a la hegemonía de la identidad mestiza –la identidad indígena se consideraba sinónimo de inculto y de pobre–, individuos de ascendencia indígena prefirieron abstenerse de prácticas culturales que los marcaban como tales. Por estas razones, un interlocutor local de 85 años dejó de usar su lengua materna otomí de niño, como me explicó en entrevista.[11] Actualmente, sin embargo, una serie de actores locales se acuerdan de sus raíces, si no es que las inventan, y dejan que coexista su identidad indígena con una espiritualidad inspirada en el *New Age*.

Emma Ortega, de 66 años de edad, está entre los actores locales que han contribuido al desarrollo del turismo espiritual teotihuacano. Dueña de un restaurante con vista a la Pirámide de la Luna y buscada por los visitantes de la zona arqueológica, Emma profesa como curandera desde mediados de los años noventa y desde entonces se identifica como indígena. Ella me relató que se dio un punto de inflexión con el declive del negocio tradicional de la artesanía de obsidiana, al que ella se dedicaba, a consecuencia de las crisis económicas mexicanas y a la firma

[11] Entrevista con Alberto Hernández Romero, 10 de marzo de 2011.

del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Fue entonces cuando un fotógrafo francés que trabajaba para la revista *México Desconocido* le dio la idea de convertir su restaurante en un lugar de reunión para turistas espirituales. Emma Ortega siguió ese consejo y volvió a practicar la curación con hierbas medicinales, que había aprendido de su abuela.

Otro punto de inflexión tuvo lugar en 2004, cuando se formó una oposición a la construcción de una sucursal de la cadena de supermercados Walmart.[12] La dirección del INAH había autorizado la construcción basada en un peritaje elaborado veinte años antes y según el cual en ese perímetro, el C, no había vestigios arqueológicos de valor. Arqueólogos del INAH, en cambio, proporcionaron pruebas de lo contrario y se opusieron a que ahí se construyera una Bodega Aurrerá, tienda del grupo Walmart (Mexicon, 2004). Hay que tomar en cuenta que los conflictos entre la dirección y los arqueólogos sindicalizados del INAH tienen cierta tradición (Vázquez, 2003). Con todo, particularmente desde el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, los directores del INAH han apoyado proyectos comerciales aunque estuvieran en contradicción con los esfuerzos de conservación declarados públicamente y regidos por la Ley Federal y la Ley Orgánica del INAH. Por ejemplo, en 1994 Eduardo Matos Moctezuma, siendo director del sitio, apoyó el plan de construcción de tres centros comerciales: Plaza Jaguares, Plaza Gamio y Plaza Corso.[13] Lo mismo

[12] Emma Ortega se había implicado desde antes en luchas políticas por Teotihuacan: en 1994 se opuso al proyecto de construir la plaza comercial Jaguares dentro del sitio.

[13] En un comunicado de prensa se explicó: "La justificación de las autoridades del Instituto Nacional de Antropología para llevar a cabo tal proyecto es devolverle a Teotihuacan su sentido de 'gran plaza comercial' que tuvo en sus orígenes, hace aproximadamente 2 200 años". Véase *Proceso*, 2004.

sucedió en la década de 1990, así como en 2008, en relación con un proyecto multimedia de luz y sonido denominado Resplandor Teotihuacano, que amenazaba con dañar el sitio arqueológico con la instalación de luminarias y rieles.[14]

Recientemente los periodistas David Barstow y Alejandra Xanic han revelado que Walmart supo agilizar la construcción de la sucursal a base de sobornos pagados tanto al presidente municipal y otras autoridades municipales de San Juan Teotihuacan como al INAH bajo la dirección general de Sergio Raúl Arroyo (*The New York Times*, 2012). En todos estos casos los investigadores sindicalizados y los representantes locales interpusieron demandas legales con las que se consiguió que el poder judicial de la federación ordenara detener los proyectos.

Hay que tomar en cuenta la especial dimensión simbólica de la construcción de un supermercado de Walmart, ya que en ese debate se enfrentaban un consorcio estadounidense (por otra parte muy criticado por sus políticas de empleo) y un símbolo central de la nación mexicana. La prensa aludió al conflicto como un dilema entre "Pirámide del Sol o Supermercado", y acuñó el término de "Teotihualmart". Gran parte de la población local (aunque no la mayoría: hoy sabemos que los sobornos de Walmart tuvieron un papel importante en todo esto) protestó contra el establecimiento de la sucursal por su problemática cercanía (desde el punto de vista conservacionista) a la Pirámide del Sol. Además temía que tuviera efectos negativos sobre los pequeños negocios de la zona.

Fue durante ese conflicto cuando Emma Ortega manifestó públicamente una identidad indígena. Ella pasó a liderar el movimiento local que se opuso a la construcción del supermercado, el Frente Cívico en Defensa del Valle de Teotihuacan.[15] El frente adquirió en poco tiempo una sorprendente resonancia internacional a través de internet (Geurds, 2006: 73). Doña Emma protestó con una huelga de hambre y se presentó como curandera en una vestimenta de inspiración indígena. Sopló en una concha de caracol después de haberle rezado a la "Madre Tierra" –personificada en la diosa azteca Coatlicue– para pedirle que perdonara a los hombres por lo que le estaban haciendo.[16] Emma Ortega fue percibida cada vez más como "guardiana" o "guía espiritual de las pirámides".

En última instancia, la protesta no impidió la construcción de la tienda Walmart.[17] No obstante, dio origen a una alianza estratégica entre arqueólogos que trabajaban en Teotihuacan y doña Emma, y a través de ella con redes de agrupaciones esotéricas. Los arqueólogos sindicalizados organizaron una reunión con líderes políticos locales y el subcomandante Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el teatro al aire libre de Teotihuacan, pero al no recibir la autorización por parte de la dirección del INAH decidieron mejor organizar la reunión de manera secreta el día anterior.[18] En consecuencia, se convocó a un mitin fuera del conjunto arqueológico, en el restaurante de doña Emma, que daba la casualidad de ser un punto de encuentro predilecto de personas identificadas con diversas corrientes esotéricas. El 25 de abril de 2005, centenares de simpatizantes y residentes locales se reunieron, y el sub-

[14] Veáse, "Controversia por las pirámides de Teotihuacan", Wikipedia.

[15] El movimiento, que había surgido a principios de los años ochenta en respuesta a planes de extraer agua para surtir a la ciudad de México, se fortaleció y reorganizó a partir del conflicto en torno a Walmart.

[16] Véase "Reconfiguring the Archaeological Sensibility: Mediating Heritage at Teotihuacan, Mexico", http://humanitieslab.stanford.edu/teotihuacan/Home.

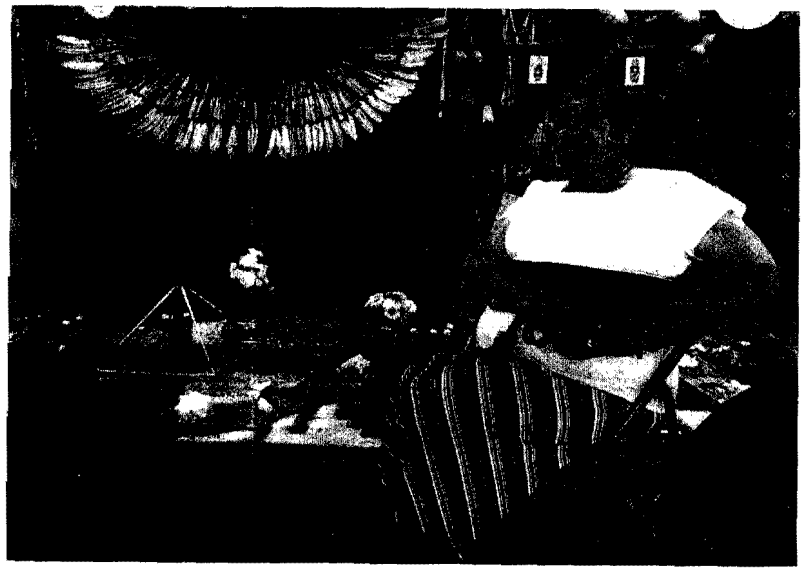
[17] Finalmente, la Bodega Aurrerá se construyó en un lugar de la comunidad San Juan Teotihuacan fuera del perímetro C.

[18] Entrevista con Sergio Gómez, 11 de marzo de 2011.

comandante Marcos, en un discurso difundido por la prensa nacional e internacional, se pronunció en contra de la construcción de la Bodega Aurrerá y del proyecto de transformar a Teotihuacan en una "Disneylandia para intelectuales" (Agence France-Presse, 2006).

A pesar de haberse aliado con determinados arqueólogos, como Sergio Gómez, en este conflicto doña Emma tomó una posición crítica frente a los arqueólogos en general, pues se oponía a su interpretación "racionalista" de los hallazgos precolombinos. Lamentó la extracción de objetos que ella considera propios de su localidad por haber sido descubiertos en predios que actualmente conforman la zona arqueológica. Sus intentos de recuperar el patrimonio local son evidentes en una pieza contigua a su restaurante. En ella ha instalado numerosos altares, similares a los que se acostumbran para el día de muertos, pero permanentes. En estos altares, concurridos por los clientes del restaurante, ella conmemora los hallazgos más importantes sacados a la luz a través de las excavaciones arqueólogicas. Usando objetos de diversas procedencias que recuerdan vestigios precolombinos, reconstruyó la tumba de un militar prehispánico sacrificado que el arqueólogo japonés Saburo Sugiyama descubrió en 1999 en la Pirámide de la Luna. Doña Emma explica:

> Ya empecé en el 89 con la primera ofrenda de la pila o el Teocalli del templo de Quetzalcóatl, que es la primera. Después, de 1999 al 2000, que empieza el rescate o el sondeo de la Pirámide de la Luna, entonces fui armando lo que fueron encontrando y lo ponía el día de muertos. Pero desde el 2004 ya está permanente, porque hay mucha gente que pregunta por la ofrenda y yo les explico de qué año es, que esto está en los códices, tanto el maya, como el azteca. Que es los cuatro rumbos, las cuatro eras,



Emma Ortega delante de su altar. Foto: Ingrid Kummels.

> los cuatro colores, las cuatro semillas, que son las cuatro razas, que es lo que representa, y la rueda es el movimiento del cosmos. Entonces aquí también tenemos los cuatro elementos: el agua, la tierra la representa la Coatlicue, el caracol representa el viento y el Huehuetéotl, que es el fuego viejo; en rarámuri es Tatewarí. Entonces hago el dar y ofrecer esta ofrenda a los abuelos teotihuacanos, porque estamos en Teotihuacan. Y los abuelos que están aquí representando son teotihuacanos.[19]

El restaurante de doña Emma y ella misma son centros importantes tanto de la espiritualidad como del movimiento contra las empresas trasnacionales apoyadas por gobiernos neoliberales. Ella supo movilizar a diversos grupos que

[19] Entrevista con Emma Ortega, 8 de marzo de 2011.

han desarrollado un profundo sentimiento de pertenencia a Teotihuacan por haber vivido, trabajado y prosperado económicamente en el sitio, aunque en un nivel comparativamente modesto. Como comenta otro interlocutor de la zona, Alberto Hernández Romero, que trabajó como guía de turista y como artesano de obsidiana: "Nuestras sagradas pirámides están dando vida a todos los pueblos circunvecinos".[20] A través de sus representaciones de lo autóctono o nativo multireferenciales, Emma Ortega sabe transmitirles ese sentido de pertenencia a actores tan diversos como la población local, los arqueólogos, los periodistas y los visitantes nacionales e internacionales que simpatizan con el movimiento *New Age*. Por un lado, ella esencializa e idealiza "lo indígena" como una fuente de energía cósmica positiva; por otro lado, no le atribuye un carácter nacional, sino uno universal, basándose en conceptos populares de la "red sin fronteras de la ideología del *New Age*" (Galinier, 2008: 111). Emma Ortega considera que este carácter universal de "lo indígena" tiene su origen en el Teotihuacan precolombino. Según ella, los grupos indígenas contemporáneos, como los wixárika o los rarámuri, tienen una genealogía que los liga a Teotihuacan. Sin embargo, cualquiera puede establecer un "parentesco del sentimiento" con lo indígena por la vía espiritual. En este contexto, ella subraya su autoridad con base en un conocimiento generado localmente. Respondiendo a la pregunta "¿Aprendió sobre Teotihuacan también por los arqueólogos?", ella aclara:

> Sí, por los arqueólogos, por las amistades y por las familias que están trabajando con ellos. [...] Así hemos aprendido, sin papel. A mí me dicen: "A ver, ¿eres arqueóloga?" "Pues sí soy", les digo yo, "mi universidad es la vida, yo he aprendido desde joven, por lo que he vivido, lo que he visto".[21]

[20] Entrevista con Alberto Hernández Romero, 10 de marzo de 2011.

Emma Ortega es ejemplo de cómo varios actores locales no estatales toman una postura propia dentro de un campo de tensión en el cual un actor institucional y estatal, el INAH, tiene una posición de monopolio.[22] Algunos han sido más militantes, como Emmanuel D'Herrera, el ya difunto fundador del Frente Cívico en Defensa del Valle de Teotihuacan. Otros se oponen a través de prácticas simbólicas, como eventos religiosos y deportivos que organizan en las pirámides o cerca de ellas. Al igual que Emma Ortega, elaboran conceptos alternativos de indigenidad y les confieren a sus ideas una expresión más concreta dentro de las luchas políticas que en múltiples ocasiones se han organizado en reacción a los intentos del Estado de comercializar Teotihuacan a través de concesiones a empresas trasnacionales.

La cotidianidad de Teotihuacan y los debates sobre la validez de conocimientos locales

El grupo de arqueólogos que han realizado excavaciones en el sitio arqueológico ejercen una importante autoridad interpretativa gracias a su acceso privilegiado a los vestigios precolombinos. Arqueólogos mexicanos e internacionales del INAH, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y de la State University of Arizona, entre otros, coinciden en que

[21] Entrevista con Emma Ortega, 8 de marzo de 2011.

[22] Postulada por el Partido de la Revolución Democrática, Emma Ortega ganó la elección de presidente municipal suplente de San Juan Teotihuacan después de la lucha contra Walmart y desempeñó ese puesto durante tres años.

la teotihuacana es una cultura precolombina *sui generis* y un producto de dinámicas culturales propias del ámbito mesoamericano (y no del espacio exterior, como sostienen corrientes esotéricas). Los arqueólogos, sin embargo, difieren en sus opiniones sobre Teotihuacan como un precursor de la nación mexicana. La diversidad de las actitudes extraoficiales y las medidas concretas para organizar el sitio dejan entrever que sí se lo relaciona de una manera especial con los grupos indígenas contemporáneos, tal como si fueran una especie de herederos más directos. Así, en las placas explicativas al lado de cada monumento se ofrecen aclaraciones tanto en español e inglés como en náhuatl, y se sugiere que el sitio es un legado directo de los nahua, el grupo indígena que más cerca de él reside. Al preguntarle al arqueólogo Rubén Cabrera, me explicó que estas placas las colocaron altos funcionarios del INAH en los años noventa, en el contexto de una nueva toma de conciencia sobre la multiculturalidad del país y los derechos indígenas a raíz del neozapatismo.[23] Por su lado, también el arqueólogo Sergio Gómez vincula el sitio con la población indígena. Cuando le pregunté qué relación existe entre el movimiento neozapatista y Teotihuacan, sus palabras fueron:

> Nosotros creemos que todos los sitios arqueológicos son una herencia. Nosotros, ahora como mexicanos, los mexicanos que no somos indígenas, lo reconocemos como una herencia, nos la hemos apropiado. Hemos despojado a las comunidades indígenas, que son los verdaderos herederos de este patrimonio que es de ellos.[24]

[23] Entrevista con Rubén Cabrera, 22 de marzo de 2012.
[24] Entrevista con Sergio Gómez, 11 de marzo de 2011.

Las declaraciones de ambos arqueólogos muestran que el surgimiento del EZLN como actor político marcó un cambio profundo en todo el país. A partir de entonces, también en Teotihuacan se trata a los indígenas –al menos simbólicamente– como grupos con derechos similares o iguales a los del resto de la población, y por lo tanto con gran respeto. Es decir que en la década de los noventa también los arqueólogos comenzaron a reconceptualizar Teotihuacan, como un patrimonio no solo de la nación, sino de la población indígena de México. En la organización del acceso al sitio se subraya a la vez una separación entre los mexicanos y los extranjeros. La entrada se les cobra únicamente a los que no son ciudadanos mexicanos: un acto simbólico que subraya el carácter nacional del patrimonio.

Los habitantes de los alrededores, por su parte, a menudo cuestionaban las explicaciones científicas durante nuestras conversaciones, en particular cuando me reunía con ellos sin la compañía de los arqueólogos. Alberto Hernández Romero, de 85 años, sabe reproducir en detalle las teorías arqueológicas sobre la construcción de las pirámides: las asimiló durante su larga vida laboral como vendedor de artesanías y guía turístico en el sitio. Pero al mismo tiempo, como muchos otros habitantes locales, opina que la construcción de las gigantescas pirámides en una época en la que no se disponía de los medios tecnológicos modernos sigue siendo un enigma que los arqueólogos no han podido resolver. A los arqueólogos se les llama popularmente "talveces", porque siempre son muy cautelosos en sus interpretaciones.[25] Según don Alberto, el conocimiento "verdadero" sobre Teotihuacan lo poseen únicamente los "guardianes" del sitio, es decir, poderes locales:

[25] Conversación informal con Jaime Delgado Rubio, 14 de marzo de 2011.

> Todos nuestros abuelos sí sabían que hay energía en la zona arqueológica. Dentro de los templos hay mucha energía, mucha. Además hay muchos guardianes, porque nuestros antepasados están ahí sepultados. Entonces están cuidando parte de la herencia que nos dejaron.[26]

Un taxista de San Martín de las Pirámides piensa que es legítimo especular que los monumentos pudieron haber sido construidos por extraterrestres. Él me explica: "Estas pirámides son casi tan exactas como las de Egipcia *(sic)*. Los teotihuacanos tuvieron el calendario más exacto del mundo, es decir, el segundo más exacto después de Egipcia".[27]

Estas ideas contrarían sobre todo a los arqueólogos, ya que se llevan la impresión de que décadas de trabajo con la intención de "generar un conocimiento apegado a la realidad científica" han sido en vano.[28] Sin embargo, hay que recordar que algunas de las ideas que hoy parecen extravagantes no se apartan mucho de las del "indigenismo esotérico" de los años veinte, que también buscaba paralelismos entre México y Egipto. Aún recientemente, arqueoastrónomos como Hugh Harleston sostienen ideas similares: por ejemplo, que Teotihuacan (al igual que las pirámides de Guiza) fue construido según cálculos matemáticos que reproducen el planeta en su arquitectura. Los custodios del sitio, que mantuvieron una relación de amistad con Harleston en los años setenta, se inclinan más hacia esta clase de teorías.[29]

Platicando con visitantes de Teotihuacan durante marzo de 2011, varios concebían la pérdida de conocimiento como algo

[26] Entrevista con Alberto Hernández Romero, 14 de marzo de 2011.
[27] Conversación informal, 20 de marzo de 2011.
[28] Entrevista con Sergio Gómez, 11 de marzo de 2011.
[29] Información proporcionada por Jaime Delgado Rubio. Para las ideas de Hugh Harleston véase el sitio web www.hharlestonjr.com.

estrechamente ligado al saqueo por parte de extranjeros. Un profesor de secundaria de Tecámac, Estado de México, que visita Teotihuacan junto con su hijo, lo hace "para recordar cómo era en aquellos tiempos" y me explica que los extranjeros, específicamente los ingleses y los estadounidenses, robaron todo lo valioso de Teotihuacan. Como ejemplo de esto me relata que uno de ellos se adueñó del penacho de Moctezuma y se lo llevó al extranjero, donde permanece de manera ilegítima hasta hoy. Un danzante mexica me relata que todo Teotihuacan fue adjudicado en concesión a los japoneses. El rumor que pone en duda que Teotihuacan aún esté enteramente en posesión de los mexicanos, bastante difundido, aparentemente trata de explicar las actividades de un arqueólogo japonés, Saburo Sugiyama, en este sitio "mexicano".

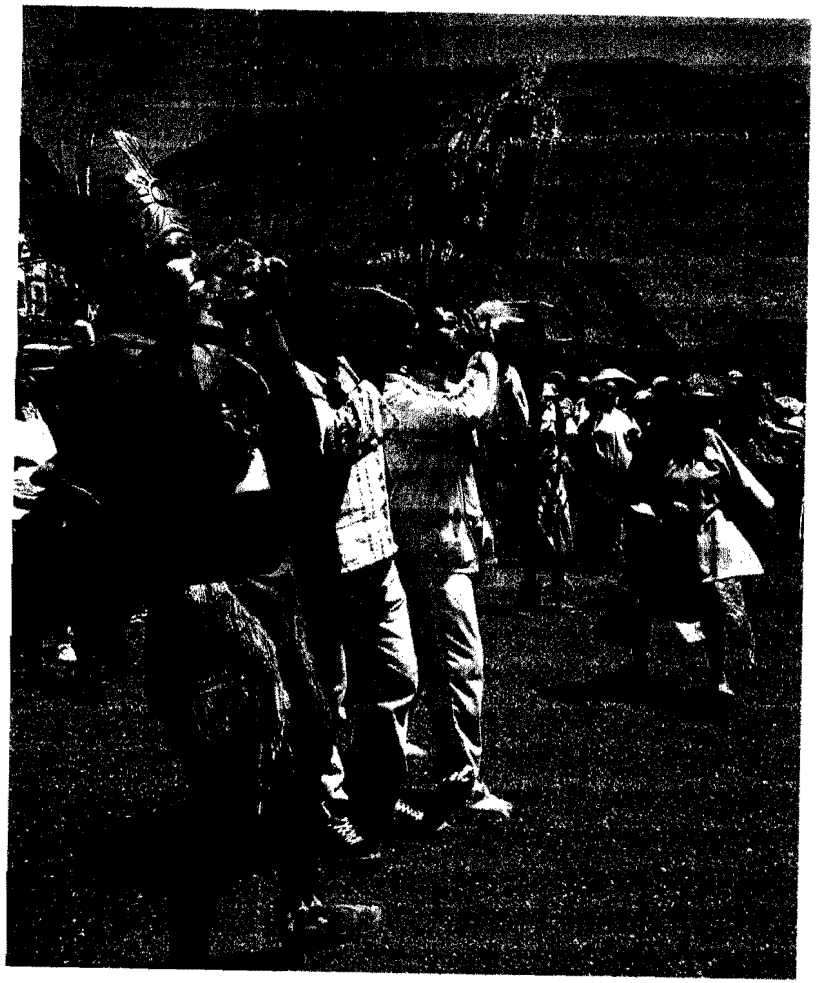
Teotihuacan el día del equinoccio de primavera: el proselitismo y la trasnacionalización de los danzantes mexicas

En días normales, el espacio arqueológico tiene un carácter museístico, dado lo desierto de las reconstrucciones arqueológicas y las placas, referidas sobre todo al pasado. El día del equinoccio, los concheros, o grupos de danza azteca o mexica, convierten a Teotihuacan en un centro ceremonial vivo a través de su presencia masiva, sus prácticas espirituales, su espectacular coreografía y el colorido de su indumentaria. Entre los danzantes hay una gran variedad: mientras que las personas que se adjudican la "mexicanidad" (palabra referida a los antiguos mexicas para designar una ideología de orientación prehispánica) rechazan cualquier influencia "gachupina" como el catolicismo, los concheros expresamente aprueban sincretismos entre la religión católica y la supuesta

religión azteca (De la Peña, 2002, y González Torres, 2005). Entrevisté a los líderes y seguidores de diversos grupos presentes en Teotihuacan, pero en este texto me limitaré a analizar algunas similitudes entre ellos y el impacto del grupo de danza azteca Movimiento Sexto Sol, que tiene la particularidad de estar formado por estudiantes de la UNAM y un docente de la misma universidad.

Cada grupo de danza consiste en un reducido número de integrantes (de diez a cien). El día del equinoccio todos ellos cobran notoriedad al combinar sus presentaciones (concebidas como rezos escénicos) con el bautizo de miembros ("siembras de nombre") y prácticas curativas. El lugar se convierte en una especie de tianguis: los espectadores se dirigen espontáneamente a los practicantes para hacerles preguntas o experimentar una sanación, y estos aprovechan la ocasión para hacerle publicidad a su grupo.

El 21 de marzo de 2011 el Movimiento Sexto Sol destacaba por estar compuesto por miembros relativamente jóvenes, de entre aproximadamente veinte y treinta años, que resultaron ser estudiantes de licenciatura en Historia. El líder, fácil de identificar por su impresionante tocado, aprovechaba las pausas entre las danzas para dirigirse al público congregado alrededor. Se presentó como Armando Blanco, profesor de Historia en la UNAM y fundador del movimiento. Explicó cómo el grupo de danza se había organizado con motivo de la Segunda Peregrinación Azteca, en 1992, cuando grupos del mundo entero peregrinaron a Teotihuacan. Varias veces mencionó la alarmante situación de México en la actualidad a consecuencia de la guerra entre los carteles de narcotraficantes y el Estado, que ha llevado a que los ciudadanos carezcan de garantías para su seguridad. Señaló una salida posible de este pantano: participar en las danzas e identificarse con la época



Teotihuacan se convierte en un centro ceremonial vivo el 21 de marzo de 2011. Foto: Ingrid Kummels.

precolombina le permitirían a cualquiera sentirse nuevamente orgulloso de ser mexicano. Las danzas, en su opinión, pueden ayudar a que el país recobre su antigua grandeza precolombina (entendida como una época sin mayores problemas). La ce-

lebración del 21 de marzo como "año nuevo mexicano" sería fundamental para crear un nuevo orden mundial con base en la astronomía precolombina.

Armando Blanco es un ejemplo de la oposición a la ciencia racional-académica dentro de la comunidad científica. Sus discursos del 21 de marzo giraban en torno a la pregunta de cuál es el "verdadero" conocimiento sobre el sitio arqueológico y quién tiene acceso a él, y a la importancia de la ciudad precolombina para una identidad colectiva contemporánea. Criticaba al INAH por alegar que hasta el ruido de la concha azteca podría dañar los monumentos arqueológicos y así tratar de impedir la práctica de la danza ritual. Blanco subraya que son los arqueólogos quienes ponen en riesgo las ruinas por haber realizado más de ciento ochenta mil perforaciones en sus exploraciones. También en un folleto que distribuye entre los espectadores ("El año nuevo mexicano y el retorno de Quetzalcóatl o descenso de Kukulcán") ataca la ciencia y el racionalismo. En él pide:

> tener un espíritu abierto y deseo sincero de estar dispuesto a recibir algo nuevo aunque no cheque o no tenga "explicación" dentro de [...] "la racionalidad del hombre civilizado". [...] La mayor prueba del fracaso de esa "racionalidad" es que a pesar de todo esplendor técnico que ha generado, igualmente ha llevado al mundo entero al borde del colapso ambiental, así como al vacío espiritual (Blanco y Vera, 1995).

Observé que ni en los discursos de este grupo ni en los de otros se mencionaba literalmente a "los extranjeros". Más bien se aludía a ellos como "los gachupines" y se los veía como una amenaza a la cultura azteca o mexica asociada con Teotihuacan. Puede influir en esto el hecho de que en algunos de estos

grupos de danza participan un número significativo de europeos y estadounidenses, sobre todo de ascendencia mexicana. Ellos parecen buscar puentes con una membresía internacional y eluden la categoría de extranjero haciendo hincapié en la de una humanidad universal. De acuerdo con esto, proponen que cualquiera es capaz de establecer un "parentesco del sentimiento" con "lo indígena" por la vía espiritual, de modo que cada miembro, sin importar su lugar de nacimiento, puede descubrir raíces de sentimiento "indígenas". Estas ideas se difunden para reclutar a seguidores en todo el mundo, también a través de internet.[30]

Conclusiones

Vuelvo a las líneas de conflicto ciencia *versus* espiritualidad y conservación *versus* comercialización por empresas trasnacionales en torno a Teotihuacan. He tratado de demostrar cómo cuatro grupos de actores establecen diferentes tipos de alianzas según la virulencia de los intentos estatales de abrir Teotihuacan a los intereses económicos neoliberales. Las dos líneas de conflicto se han cruzado en repetidas ocasiones durante las últimas décadas. El recorrido histórico de las múltiples apropiaciones de Teotihuacan pone de manifiesto que antiguamente se atribuía la condición de "indio" para descalificar a inconformes y opositores locales tachándolos de ignorantes y excluirlos de procesos de decisión (Rozental, 2011). Actualmente se utiliza más bien la categoría generalizada de "esotérico" o "adepto del *New Age*" para esos mismos fines.

[30] Véanse las páginas web del grupo: movimientosextosol.tripod.com y www.freewebs.com/movimientosextosol/danzaazteca.htm.

La variedad de actores que se contraponen a las declaraciones y usos estatales de Teotihuacan y la diversidad de sus intereses se invisibilizan cuando se los categoriza indiscriminadamente a todos como "esotéricos". Esto sucede en el marco de discursos globales que polarizan entre conocimientos válidos "científicos" y no válidos "esotéricos". Una multiplicidad de actores no estatales emplean ideas "esotéricas" como argumentos contra la globalización económica que también han demostrado ser útiles para crear unión como base de la lucha política. Tal es el caso de los conceptos alternativos de "lo indígena". Procesos de indigenización de Teotihuacan y figuras aglutinadoras como "el indígena universal" no son de estirpe puramente esotérica, sino que también son resultado de alianzas expuestas a lo largo de este texto.

En estos diálogos influyeron arqueólogos y sus identificaciones políticas con interpretaciones de la causa indígena articulada por el EZLN. Con base en estos diálogos, la imagen de la nación mexicana, enlazada desde principios del siglo XX con "lo indígena" y Teotihuacan, se ha vuelto más plural. El sitio arquelógico se ha convertido en lugar de identificación y es asumido como patrimonio cultural tanto por los grupos de actores estatales como por los no estatales mencionados. Todos ellos crearon vínculos fuertes con "lo mexicano", "lo indígena" y "lo extranjero" a través de sus discursos, prácticas y negociaciones, según sus agendas. Un efecto tangible de esas reconceptualizaciones y diversificaciones es que hasta el momento los gobiernos neoliberales no han podido poner en marcha los proyectos de *malls* y ni el proyectado espectáculo de luz y sonido en el sitio arqueológico de Teotihuacan.

Fuentes consultadas

Hemerografía

El Universal
Excelsior
La Jornada de enmedio
La Prensa
Milenio
Uno más Uno

Bibliografía

Agence France-Presse, 2006, "El subcomandante Marcos contra tienda Wal-Mart en Teotihuacán", 26 de abril, http://www.larepublica.com.uy/mundo/209127-el-subcomandante-marcos-contra-tienda-wal-mart-en-teotihuacan.

Álvarez Icaza, Marisa, 2011, "Teotihuacan y Tula", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, Conaculta, México, pp. 188-194.

Argüelles, José, 2000, *El factor maya*, Círculo Cuadrado, México.

Barstow, David y Alejandra Xanic von Bertrab, 2012, "The Bribery Aisle: How Wal-Mart Got Its Way in Mexico", *The New York Times*, 17 de diciembre.

Blanco, P. Armando y María G. Vera, 1995, "El año nuevo mexicano y el retorno de Quetzalcoatl o descenso de Kukulcán". Folleto, s.p.i.

Brading, David A., 1988, "Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7, núm. 1, pp. 75-89.

Bueno, Christina, 2012, "Teotihuacán. Showcase for the Centennial", en Dina Berger y Andrew Grant Wood (coords.), *Holiday in Mexico. Critical Reflections on Tourism and Tourist Encounters,* Duke University Press, Durham, pp. 54-76.

Castañeda, Quetzil E., 1996, *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

_____ 2009, "Heritage and Indigeneity: Transformation in the Politics of Tourism", en Michiel Baud y Annelou Ypeij (coords.), *Cultural Tourism in Latin America: The Politics of Space and Imagery,* Brill, Leiden, pp. 263-297.

"Controversia por las pirámides de Teotihuacan", s.f., en *Wikipedia.* Consultado el 14 de marzo de 2012. http://es.wikipedia.org/wiki/Teotihuacan#Controversia_por_las_pir.C3.A1mides_de_Teotihuac.C3.A1n

De la Peña, Francisco, 2002, *Hijos del Sexto Sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad,* INAH, México.

De la Torre Castellanos, Renée y Cristina Gutiérrez Zúniga, 2011, "Encrucijadas entre la 'herencia azteca' y el patrimonio cultural", en Guillermo de la Peña (coord.), *La antropología y el patrimonio cultural de México,* Conaculta, México, pp. 188-247.

De los Reyes, Aurelio, 1991, *Manuel Gamio y el cine,* UNAM, México.

Delgado Rubio, Jaime, 2008, "Zona arqueológica de Teotihuacan. Problemas y conflictos en torno a su conservación e investigación", tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Earle, Rebecca, 2007, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930,* Duke University Press, Durham.

Galinier, Jacques, 2008, "Indio de estado *versus* indio nacional en la Mesoamérica moderna", en Kali Argyriadis, *et al.*

(coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales,* Coljal, Zapopan, pp. 111-127.

Geurds, Alexander, 2006, "'Teotihuamart'. Mexican Futurities Evoked by Past and Present Power Mongers", *Etnofoor,* vol. 19, núm. 2, pp. 69-86.

González Mello, Renato, 2008, *La máquina de pintar. Rivera, Orozco y la invención de un lenguaje. Emblemas, trofeos y cadáveres,* UNAM, México.

González Torres, Yolotl, 2005, *Danza tu palabra. La danza de los concheros,* INAH/Conaculta, México.

Gutiérrez Martínez, Daniel, 2005, "Multirreligiosidad en la ciudad de México", *Economía, Sociedad y Territorio,* vol. 5, núm. 19, pp. 617-657.

Huerta, Jorge, 2000, *Chicano Drama. Performance, Society and Myth,* Cambridge University Press, Cambridge.

Kummels, Ingrid, 2013, "Indigenismos populares y trasnacionales en torno a los tarahumaras de principios del siglo XX: la concepción de la modernidad a partir del deporte, de la fotografía y del cine", *Historia Mexicana,* vol. 62, núm. 4, pp. 1549-1605.

López Caballero, Paula, 2011a, "De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural,* Conaculta, México, pp. 137-151.

_____ 2011b, "Altérités intimes, altérités éloignées. La greffe du multiculturalisme au Mexique et en Amérique latine", *Critique Internationale,* núm. 51, pp. 129-149.

Matos Moctezuma, Eduardo, 2012, "Usos y abusos de la arqueología", *Arqueología Mexicana,* edición especial núm. 46, pp. 12-23.

Mexicon, 2004, "Teotihuacán Under Threat from Wal-Mart Chain. News and Notes", *Mexicon,* vol. 24, núm. 4, pp. 71-72.

Newell, Gillian E., 2009, "A Total Site of Hegemony: Monumental Materiality at Teotihuacan, Mexico", tesis de Doctorado en Antropología, Tucson, The University of Arizona.

Proceso, 2004, "Más que piedras. El mall de Teotihuacan, la historia sin fin", *Proceso*, 13 de septiembre.

Quirarte, Xavier, 2007, "Cargarse de energía en las pirámides, tradición sin raíces", *Milenio*, 20 de marzo.

Rozental, Sandra, 2011, "La creación del patrimonio en Coatlinchán: ausencia de piedra, presencia de Tláloc", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, Conaculta, México, pp. 341-361.

Ruiz Miguel, 1997, *The Four Agreements. A Practical Guide to Personal Freedom (A Toltec Wisdom Book)*, Amber-Allen, San Rafael (California).

Sánchez, Luis Carlos, 2013, "Teresa Franco autorizó en el INAH malls en Teotihuacán", *Excelsior*, 11 de julio.

Smith, Anthony, 1997, "The 'Golden Age' and National Renewal", en Geoffrey Hosking y George Schöpflin (coords.), *Myths and Nationhood*, Taylor and Francis, Londres, pp. 36-59.

Vázquez León, Luis, 2003, *El leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Porrúa/Ciesas, México.

Velasco Piña, Antonio, 1988, *Regina. 2 de octubre no se olvida*, Jus, México.

Vértiz de la Fuente, Columba, 2013, "Clamor en el INAH: No a Teresa Franco", *Proceso*, 20 de julio.

Webmoor, Timothy, 2007, *"Reconfiguring the Archaeological Sensibility: Mediating Heritage at Teotihuacan, Mexico"*, tesis de Doctorado en Antropología, Stanford, Stanford University.

RIHAN YEH

Deslices del "mestizo" en la frontera norte*

Apesar de empeños recientes por repensar a México como nación "multicultural", el mito del mestizaje todavía goza de una hegemonía casi imperturbable. Para la mayoría, saberse mexicano es saberse mestizo; la identidad mestiza está plenamente naturalizada y se da por supuesta en un nivel intuitivo. Normalmente, el mestizaje se considera un proyecto incompleto solo en sus márgenes: por un lado, los márgenes "superiores" de extracción europea, y por otro, los márgenes "inferiores" de lo indígena. Pero en un primer momento, en la literatura sobre "lo mexicano" que produjo su apoteosis como esencia nacional, el mestizo fue, más que una identidad dada, una figura de dinamismo.[1] Representaba la promesa de un futuro por venir, y un laborioso proceso de devenir histórico de-

* Quisiera agradecer por sus comentarios a los participantes en el congreso Indígenas y Extranjeros (sobre todo a Paula López Caballero), y también a Claudio Lomnitz, Alejandra Leal y los dictaminadores anónimos de este texto.

[1] Sobre "lo mexicano", véase la clásica revisión crítica de Roger Bartra (1987).