

01060



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN GEOGRAFÍA

CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS ESPACIOS
PELIGROSOS. UNA HERMENÉUTICA DEL DESASTRE
DESDE LA GEOGRAFÍA.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN GEOGRAFÍA
P R E S E N T A :
RODRIGO TOVAR CABAÑAS

ASESOR: DRA. GEORGINA CALDERÓN ARAGÓN



MÉXICO, D. F.

FAC. DE FILOSOFÍA Y LETRAS



DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO

AGOSTO DE 2005

m346424



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A Georgina Calderón por asesorar el trabajo, a Antonio Ortega por debatir las ideas expuestas, al sínodo: Liliana López, Verónica Ibarra, Federico Fernández y Gustavo Garza por los comentarios críticos que enriquecieron la tesis y a la Dirección General de Estudios de Posgrado por la beca económica otorgada.

A mí esposa Diana Carolina Cabañas por compartir la vida, a su familia y la mía por brindarnos apoyo incondicional en estos primeros meses de casados.

A David Austria, Ilie López, Alberto Marín, Pedro Sánchez, Olga Correa, Citlali Jiménez, Liliana Neri y Paulina Limón por su amistad.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.
NOMBRE: Rodrigo Torres Cabañas
FECHA: 6 de Julio de 2005
FIRMA: 

Índice

Prefacio	3
Introducción	7
1. Los estudios sobre desastres, las ciencias sociales y la geografía	11
1.1 Arquitectónica teórica-conceptual típica para realizar estudios sobre desastres.....	11
1.2 Historiografía de los estudios sobre desastres	20
1.3 Consideraciones para girar el enfoque en los estudios sobre desastres, hacia una perspectiva geográfica-política.....	26
2. Características de la ideología occidental con relación en situaciones de desastre.....	31
2.1 Elementos del conglomerado occidental (Ideas, sentido de vida y desastres).....	34
2.2 Reductos en torno a la objetividad del proceso de desastre (sistematización y barreras semánticas).....	41
2.3 Disyuntiva entre ideologías autóctonas y alóctonas	56
3. Reproducción del espacio bajo condiciones ignotas	75
3.1 Contexto de los saberes en el mundo	75
3.2 Fragmentación del saber local	83
3.3 Distorsión de la memoria histórica	105
Conclusiones	121
Bibliografía	124

Prefacio

De niño, en 1984 mi papá trajo a la casa un periódico que decía “Desastre en San Juanico”¹, esa, junto a la guerra Irak-Irán (que televisaba el monopolio local), fue la primera vez que oí hablar de la tragedia que vivían otros congéneres en otro lugar de la Tierra, pues el 19 de septiembre del año siguiente, mi ciudad la experimentó, algunos pensaron que era el fin del mundo, sin embargo, sólo fue un temblor de 8.1° en la escala *Richter* que evidenció la corrupción y el hurto de materiales para construcción que se venía haciendo en los últimos veinte años. Mi casa, la construyó un vecino a quien todo el tiempo lo supervisó mi tía, por lo que no vivimos la pena que embargó a millones en ese desastre. La única vez que tuvimos que abandonar nuestro hogar fue por una fuga de amoníaco de una de las fábricas de Iztapalapa, fue una suerte que haya sido una fábrica y no un reactor nuclear tipo RBMK-1.000 como el de Chernobil² lo que se atrofio.

En 1987, un incendio en el desván de la azotea de la casa, reafirmó, al igual que en 1985, la solidaridad vecinal, pues entre vecinos lo apagamos antes de que el fuego abrazara a un cilindro de gas LP de 45Kg. que estaba a un metro de las llamas. Ese gas es un peligro, recuerdo que en 1990, un cilindro, de calibre menor al anterior, perdió la base de la válvula al momento que el personal de instalación hacía su trabajo, como éste salió corriendo, un

¹ El 19 de noviembre de 1984 explotaron unos contenedores de gas de una refinería próxima al poblado de San Juanico, Estado de México.

² El 26 de abril de 1986 en el reactor número 4 de Chernobil, tuvo lugar el mayor accidente de la historia nuclear. Los efectos de la radiactividad han superado todas las previsiones, y la verdadera magnitud de los daños se va conociendo catorce años después. Ya han muerto más de 30.000 personas, y al menos 10 millones han sido contaminadas por la radiactividad.

mecánico de la colonia se convirtió en héroe por echar a una pileta de piso o estanque al cilindro defectuoso y evitar así una explosión. Lo sorprendente es que en estos incidentes de carácter local nadie haya muerto, las muertes se registran o se dan en el eje vial N° 4 sur "Plutarco Elías Calles", a la altura de la colonia "Ramos Millán", pues, mis ojos han visto morir allí desde perros de casa o abandonados hasta seres humanos en bastante cantidad, más, desde que se construyó un puente automovilístico sin las respectivas articulaciones a las vías ortogonales de éste. Algunos amigos psicólogos dicen que este es el inconsciente que me ha movido a realizar un estudio sobre desastres.

El planteamiento de la tesis que sustento es producto de las principales conjeturas a las que se ha llegado en seis seminarios teórico-metodológicos sobre el quehacer geográfico con relación al estudio de desastres. En el año 2000 cursé el primero de ellos, intitulado "geografía aplicada. Los estudios sobre desastres desde la geografía", y fue meramente de carácter introductorio a los conceptos básicos con relación al tema, tales como: vulnerabilidad, peligro y desastre. En el año 2001, de forma extra curricular, me inscribí al "Seminario Permanente de Vulnerabilidad Social a Desastres" que se llevó a cabo en el CIESAS. El carácter interdisciplinario de este seminario permitió conocer las posturas que tienen otros especialistas sobre el tema, además de revelar la necesidad de extender las concepciones que ciertos círculos de geografía tienen sobre el tema desastres.

En el tercer seminario, cuya temática partió de una realidad concreta: "Desastres y sociedad", se concluyó que con el método positivista, que se emplea en ciertos círculos de geografía del riesgo, no alcanza a explicar el proceso de desastre, así como otros problemas sociales, estas conjeturas las expuse como ponente en el XII Congreso Nacional de Meteorología con la ponencia "Reducción de la vulnerabilidad a los fenómenos meteorológicos y climáticos extremos".

Por consiguiente, el cuarto curso, que llevé en 2002, versó sobre la revisión teórica-metodológica de la geografía, al final de este seminario se propusieron la "geografía social" y el "espacio geográfico" como propuestas teórica-metodológica para los estudios geográficos que aborden a su vez el tema desastres.

Antes de iniciar el quinto seminario, trabajé en la Dirección General de Protección Civil del Distrito Federal. En donde conocí la manera en que el gobierno atiende, desde una idea muy determinista, las diferentes situaciones de peligro.

Ya en el quinto seminario "Debates contemporáneos en geografía, 2003", como su nombre lo indica, se intensificó un debate en torno a los instrumentos de la mente o conceptos geográficos contemporáneos, tales como: lenguaje cartográfico, región, espacio vivido o percibido, producción espacial y espacio geográfico, desastre, vulnerabilidad, entre otros. La concurrencia aceptó que:

para tener eficacia metodológica es necesario acotar conceptos. Sin embargo, también, se llegó a esbozar que los criterios empleados para acotar dichos conceptos (dentro de la misma geografía social) difieren fundamentalmente. Por tanto, se dice que antes de pensar el objeto de estudio de la geografía, en este caso desastres, y sus herramientas conceptuales (por ejemplo; vulnerabilidad) conviene revisar el papel social y científico de la misma en nuestra cultura, es decir, se sembró una duda respecto a la unicidad de criterios dentro de la misma geografía social.

Dicha duda fue atendida en un sexto seminario intitulado "Metodología de la investigación", en el cual, a través de varias lecturas se reconoció la existencia de una lucha ontológica por la re-interpretación de la historia, la sociedad, la geografía, y el desastre, la cual va más allá del campo (disciplinar) geográfico.

Cabe mencionar que esta reflexión, me orilló a realizar un ensayo acerca de las posiciones filosóficas, en torno a la historia, la sociedad, la geografía, y los desastres. De no hacerlo, es posible que el presente trabajo de maestría se perdiera en el remolino ecléctico o posmoderno, o en algún "paper" o fragmento de alguna revista. Por lo expuesto, el trabajo que presento, no es una repetición, tampoco una traducción, mucho menos un "copy-page", sino una tesis, cuya originalidad exige crítica y defensa.

Introducción

Los estudios desde las ciencias sociales en torno al tema desastres se caracterizan por el énfasis que le confieren al término vulnerabilidad entendido como susceptibilidad, ejemplo de ello son los diversos enfoques sean estos causales, estadísticos o sistémicos, quienes desde diversas disciplinas académicas llegan a un común acuerdo para definir su participación-investigación en los problemas que se gestan en el proceso de desastre a través de la cuantificación o cualificación de la vulnerabilidad-susceptibilidad al daño físico (referido en lo principal al cuerpo humano), social (referido a la marginación de los accesos para un desarrollo integral), económico (a la determinación de las pérdidas de bienes) y psíquico (donde se comentan los patrones pos-traumáticos).

Lo plausible de estos esfuerzos intelectuales radica en la aprehensión del tema vulnerabilidad-desastres dentro del campo de las ciencias sociales. Sin embargo, como bien sabemos, en los últimos 20 años en México se realizaron una serie de estudios sobre desastres, la mayoría se sustentan en la concepción teórica de la relación sociedad/naturaleza, la cual contempla al espacio como mero receptáculo a-temporal de las acciones sociales. Dicha percepción del espacio geográfico conduce a confusiones de lo que en verdad se oculta en el proceso de desastre.

La presente tesis tratará de evidenciar los desastres como manifestaciones tangibles de la sociedad en su vertiente espacial de las relaciones sociales y sus iniquidades, para ello se expondrá la construcción social de los espacios peligrosos, y su re-interpretación con el fin de construir un referente propio para desarrollos teóricos de mayor envergadura a los construidos bajo la idea vulnerabilidad-susceptibilidad.

En el primer capítulo, realizamos una crítica a los conceptos con que suelen partir la mayoría de las investigaciones geográficas que abordan los estudios sobre desastres, luego se da una breve historiografía sobre los estudios que se han llevado a cabo en relación al tema desastres. Al final de este apartado se plantean algunas consideraciones para girar el enfoque con que se han venido dando los estudios sobre desastres en geografía.

En el segundo capítulo, después de comentar algunos reduccionismos de carácter funcional en relación al quehacer científico, histórico y político que impiden tener otra interpretación del desastre, y después de describir el sentido que se le da al sufrimiento (signo primario) tanto en Occidente como en otras cosmovisiones o saberes locales, proponemos dos categorías (el sufrimiento y la vulnerabilidad-autonomía) como punto de partida para iniciar de otra forma los estudios sobre destres.

El tercer capítulo es un intento de reinterpretar el espacio peligroso a partir del contexto de los saberes locales en el mundo, de las relaciones e imposiciones institucionales que imprime Occidente sobre otros saberes. La fragmentación y la distorsión de estos saberes se proponen como los factores que construyen a los espacios peligrosos.

El Atoyac

En una creciente

Nace en la sierra entre empinados riscos
humilde manantial, lamiendo apenas
las doradas arenas,
y acariciando el tronco de la encina
y los pies de los pinos cimbradores.

Por un tapiz de flores
desciende y a la costa se encamina
el tributo abundante recibiendo
de cien arroyos que en las selvas brotan.

A poco, ya rugiendo
y el álveo estrecho a su poder sintiendo,
invade la llanura,
se abre paso del bosque en la espesura;
y fiero ya con el raudal que baja
desde los senos de la nube oscura,
las colinas desgaja,
arranca las parotas seculares,
se lleva las cabañas
como blandas y humildes espadañas,
arrasa los palmares,
arrebata los mangles corpulentos:
sus furores violentos
ya nada puede resistir, ni evita;
hasta que puerta a su correr dejando
la playa... rebramando
en el seno del mar se precipita.

....

Ignacio Manuel Altamirano

Capítulo 1.

Los estudios sobre desastres, las ciencias sociales y la geografía

1.1. Arquitectónica teórica-conceptual típica para realizar estudios sobre desastres

A partir de que Kenneth Hewitt (1983) propone que la distribución de daños en desastres refleja el orden social que produce, reproduce y regulan las actividades humanas, a partir de esa proposición se inician nuevas líneas de investigación (desde las ciencias sociales) para entender las situaciones de desastre, pues con ello contradice la percepción común de los desastres como eventos que “no discriminan” socialmente, afectando de igual manera a “ricos y pobres” o “jóvenes y viejos”, etcétera. Es decir, propone investigar los desastres desde un punto de vista social, con lo cual, algunos investigadores (sociólogos, antropólogos, psicólogos y geógrafos) inician estudios sobre este tópico, considerando criterios socioeconómicos para determinar que la vulnerabilidad³ es la causa de los desastres (Maskrey, 1993; Wilches-Chaux, 1994; Davis, 1996).

Posteriormente, otros autores inician la cuantificación de la vulnerabilidad al crear indicadores para medir los grados o niveles de vulnerabilidad⁴ de una comunidad dada (Blaikie, 1996; Cutter, 1996), al mismo tiempo, otro grupo de investigadores dan a conocer la posible relación existente entre los procesos

³ La vulnerabilidad es entendida por estos autores como una debilidad económica y tecnológica, o como falta de conocimiento del entorno ecológico y social.

⁴ Los grados o niveles de vulnerabilidad se refieren a las diferencias en cuanto a tiempo y lugar de exposición que diversos grupos sociales presentan ante un evento natural extremo.

políticos y las condiciones inseguras o vulnerabilidad (Watts, 1993; Beck, 1998).

Al surgir esta cantidad de argumentos y postulados teóricos, los científicos sociales se percatan de la existencia de un problema conceptual en el entendimiento de los términos sobre desastre, peligro, riesgo y vulnerabilidad; éstos son definidos de diferente forma por diversas personas de acuerdo al planteamiento desde donde lo estudian (Perry y Montiel, 1996; Luhmann, 1998; Calderón, 1998). Por tanto la conceptualización que se tiene al respecto presenta diversas corrientes de pensamiento o postulados teóricos.

Los postulados teóricos se pueden insertar en tres enfoques; visión dominante (Hewitt *Op. Cit*), visión alternativa y discusión metateórica. El primero incluye análisis desde disciplinas como la ingeniería, la medicina y la geomorfología, con bases tecnológicas y estudios de mercado. La visión alternativa lo analiza desde la parte social, bajo este enfoque se han llevado a cabo estudios desde la psicología, la antropología, la historia, la medicina-alternativa y la geográfica social. Y la discusión metateórica atiende los diferentes perfiles epistemológicos con que se estudia a los desastres, es decir, especifica los métodos de análisis, sean positivistas, funcionalistas, materialistas, empiristas, humanistas entre otros.

Cabe mencionar que la visión dominante sólo tiene un tipo de análisis de corte cuantitativo. Dicho análisis es patrocinado por la mayoría de los gobiernos y organismos internacionales (ONU, BM, BID, etcétera), y se caracteriza por un predominio de estudios de ingeniería (los cuales “incluyen” argumentos de la visión alternativa, pero modificados), encaminados a prevenir, alertar y mitigar los efectos de un fenómeno natural.

Al respecto, la postura del gobierno mexicano, al asumir acciones de alerta, prevención y mitigación contra fenómenos naturales (CENAPRED, 2001), todas ellas con sustento en estudios de corte cuantitativo, de propiedades y atributos medibles, puede considerarse lejana de la realidad social que existe en las situaciones de desastre, pues, una cosa son los fenómenos geodinámicos, entendidos como una caracterización, de una parte de la realidad, que tiene la cultura occidental y otra la transmisión de saberes locales (mitos, ritos, narraciones, tradiciones orales, cantos, etcétera) para afrontar la realidad, lo contingente de la vida.

Intentamos expresar que existe un problema heurístico, dado que en las diferentes esferas sociales, académicas y políticas el entendimiento teórico y por sentido común de los desastres difiere. Una de las consecuencias de este hecho es la negación de las diversas formas que existen para afrontar lo contingente de la vida, la negación de las diversas formas de entender el desastre a partir de generalizaciones conceptuales de ideas clave para comprender al desastre.

Por otra parte, hoy en día la observación, la descripción y explicación de algún fenómeno no son únicas ni universales, debido a la pluralidad de culturas, de usos y costumbres locales (Uribe, 1996). Paradójico a esto, los estudios relacionados con los desastres en la mayoría de los casos atienden a los intereses de particulares o de la minoría social (grupos de poder y capital transnacional), y no a la realidad objetiva.

Por tanto, en la presente investigación para tener solidez metodológica es necesario discutir, redefinir y aclarar conceptos clave para los estudios en relación con los procesos de desastre y los espacios peligrosos. También se hace necesario identificar definiciones congruentes con la ética profesional y posición teórica de cada individuo. Para ello exponemos algunas definiciones típicas de riesgo, desastre y vulnerabilidad, al tiempo que discutimos su inoperancia.

Dice Wilches Chau que el riesgo es cualquier fenómeno de origen natural o humano que signifique un cambio (amenaza) en el medio ambiente (ecosistema) que ocupa una comunidad determinada, que sea vulnerable (sistema de organismos gregarios pasivos) a ese fenómeno. De tal modo que su concepto de riesgo se esquematiza: $\text{Riesgo} = \text{Amenaza} \times \text{Vulnerabilidad}$ (Wilches Chau, 1989. citado en Maskrey, *Op. Cit.*). Sin embargo, sostenemos que hay una inoperancia en esta definición, pues, desde nuestra posición reflexiva, la inoperancia radica en que el riesgo no es un resultado geométrico derivado de variables econométricas o de corte estadístico, más bien como

dice Luhmann (*Op. Cit.*) “el riesgo es una toma de decisión”, sobre todo política, que en varios casos quien toma la decisión no es precisamente quien asume los riesgos. El siguiente ejemplo dará pie a este último argumento:

En un invierno de la década de los años ochenta, un transportista independiente “tomó la decisión” de cruzar por la superficie de los lagos congelados del norte de Canadá para acceder a ciertos bancos de minerales situados en aquellos extremos boreales. Dicho conductor en uno de sus viajes tuvo que abandonar su camión, pues éste venció la superficie congelada y se hundió en el lago.

Años más tarde, el afán capitalista de nuestro chofer lo posicionó como presidente de su compañía transportista. Desde su oficina sigue coordinando los viajes a través de los lagos congelados, es decir “toma la decisión”, pero ahora él ya no corre el riesgo de quedar en el fondo de los lagos.

Otra forma de concebir el riesgo la define Calvo (1984) de la manera siguiente: el riesgo es un situación concreta en el tiempo de un determinado grupo humano frente a las condiciones de su medio (etapa del sistema sociedad/naturaleza), en cuanto este grupo es capaz de aprovecharlas para su supervivencia o incapaz de dominarlas a partir de determinados umbrales de variación en estas condiciones. (*Ibid.*).

Aquí sostenemos la inoperancia de la definición a partir de ciertas consideraciones hechas por Milton Santos (1996a; 2000) referentes a la manera de concebir el espacio, pues, sí se acepta alguna lucha por el espacio, ésta no estaría dada entre la naturaleza y la sociedad sino entre diferentes clases sociales en un contexto de naturaleza socializada (Ibíd.). Donde el tiempo también está referido a las relaciones sociales, a la producción social del espacio, de tal suerte que los acuerdos que se gestan en una “toma de decisión” no son entre el hombre y la naturaleza sino entre un ser humano y otro.

Siguiendo la relación sociedad/sociedad, Turner (1976) nos reafirma la consideración del riesgo como un hecho social, pues para él el riesgo es un evento concretado en tiempo y espacio, el cual amenaza una sociedad con consecuencias mayores no deseadas como resultado del colapso de las precauciones culturalmente aceptadas como adecuadas (Ibíd.). Con Turner el único desacuerdo que encontramos se relaciona con el carácter evenemencial de las coordenadas espaciotemporales, pues estas no pueden sacar de la nada un evento, en otras palabras la historia no son eventos (como se explicará más adelante) sino procesos.

En concreto, dado que las definiciones en relación al riesgo, desastre y vulnerabilidad dan por sentado (implícita o explícitamente) que existe un sistema social universal, o como Wallerstein (2003) lo nombra sistema mundo, al tiempo que aceptan una especie de diálogo ficticio entre el hombre y la

naturaleza, todo ello desde un punto evenemencial o estático, se tornan inoperantes para explicar la construcción social de los espacios peligrosos.

Dicho en otra forma, al no considerarse la lucha que se genera en la producción espacial entre los principales grupos de poder de un lugar determinado, se desconoce cómo se van dando los procesos (sean políticos, económicos o culturales) que imbricados desde perspectivas científicas, religiosas, o de sentido común (Berger y Luckmann, 1968) construyen socialmente el espacio.

El riesgo como toma de decisión para afrontar lo contingente de la vida implica saber desde que cosmovisión se percibe el mundo, como se percibe la vida dentro de un grupo social. De este modo, para el caso que nos ocupa, es necesario reconocer que la construcción social de los espacios peligrosos involucra la idea que diferentes culturas tienen respecto a lo contingente, al peligro.

Bajo esos argumentos, sólo podemos concebir al desastre como una evidencia tangible de la organización espacio-temporal de las relaciones de poder entre los diversos grupos que integran a una sociedad dada.

Por otra parte, como se ha dicho el concepto que está adquiriendo mayor interés entre los estudiosos, dado que en él aparentemente se centran las condiciones sociales que originan las situaciones de desastre, es el de

vulnerabilidad. Sin embargo, al revisar el artículo de Susan Cutter (1996) "Vulnerability to environmental hazards" se aprecia que tal concepto se entiende de tres formas diferentes:

- a) Vulnerabilidad como una de las causas de desastres (desde la visión dominante), la cual se atiende con medidas de alerta, prevención y mitigación de desastres.
- b) Vulnerabilidad como medida diferencial de condiciones socioeconómicas (desde un punto de vista cuantitativo), la cual determina grados o niveles de vulnerabilidad.
- c) Vulnerabilidad como consecuencia de otros factores, tales como pobreza y marginación (desde la visión alternativa o social), esta última atiende las causas remotas de las condiciones inseguras o vulnerabilidad.

Desde la hermenéutica la discusión sobre la vulnerabilidad se ha relacionado con la autonomía, ya que Ricoeur (1997) nos recuerda los vínculos entre ambas, dado que: "la autonomía es un rasgo de ser frágil, vulnerable...no puede haber autonomía sin fragilidad". Conforme a Krippendorf (1997) supongo que la autonomía es cognitiva, pues para saber, al igual que Levinas (1977), antes de la autonomía se reconoce la alteronomía, el otro. Una cosa son las teorías del riesgo y la vulnerabilidad para la cultura occidental, y otra, las

interpretaciones que se le da al desastre (lo contingente) desde otra cosmovisión. Dicho en términos hermenéuticos, nos colocamos en el lugar del otro para realizar una interpretación de lo que es el desastre para el no-occidental.

Quienes suelen preocuparse desde la geografía podrán tener una idea empírica sobre las formas de cómo se construyen los espacios peligrosos, ya que “la ruptura entre los enfoques teórico–metodológicos y las tecnologías constituye un drama que se precisa evitar pero que cae en terreno abonado por el escaso interés tradicional de los geógrafos por la teoría” (Uribe, *Op. Cit.*).

Por eso, esta discusión planteará no sólo las deficiencias del primer nivel de análisis (crítica a la visión dominante). Asimismo, haremos una revisión de la relación que guarda la cultura (visión alternativa) con la construcción social de los espacios peligrosos (nivel metateórico).

Finalmente, cabe recordar que la mayoría de la sociedad mexicana está ajena a esta discusión académica, dado que está ocupada tratando de sobrevivir, por lo que no tiene tiempo de reflexionar acerca de su seguridad o su vulnerabilidad.

1.2. Historiografía de los estudios sobre desastres⁵

Históricamente los desastres para la mayoría de los habitantes de una comunidad o de una civilización dada, nunca pasan desapercibidos a través del tiempo y de los diferentes contextos espaciales, por lo tanto su interpretación se ha presentado desde varias cosmovisiones, un ejemplo puede ser la descripción de la peste de Atenas en 429 d. c. (Holleaux, 1889. En: Braudel, 2000), o la descripción del sepulcro del pueblo San Juan Parangaricutiro en 1943 (Anónimo), en ambos casos se expresa el sufrimiento de un pueblo. Sin embargo, algunos autores confunden la dinámica del planeta Tierra con las decisiones políticas y económicas que conducen a situaciones de desastre. A continuación se hace un recuento de los principales enfoques que ha tenido el estudio de desastres.

La visión Historiográfica – evenemencial

Por cuestiones prácticas, el presente enfoque del estudio de los desastres se inicia con las narraciones de cronistas del período novohispano, tales como: Sahagún, Cristóbal Vaca de Castro, Juan de Betanzos, Pedro de Alvarado, Pedro de Cienza de León y Antonio Herrera, que testimonian las múltiples pandemias que asolaron a América Latina del siglo XV al XVIII. (Cook, *Ibid.*).

Ejemplo de ello son los cien mil o doscientos mil habitantes que tenía la isla La Española a la llegada de Colón en 1492, que para 1519 quedaban tan sólo veinte mil. La explicación tradicional de este desastre es la del dominico fray

⁵ En esta tesis se entiende por historiografía el estudio bibliográfico y crítico de los escritos sobre el tema de desastres.

Bartolomé de las Casas, testigo ocular del exterminio (Cook, N. 2000). En donde, si bien es cierto que las narraciones no tenían como principal objetivo el estudiar los desastres, sí se mencionan estos de manera colateral.

Existen otras fuentes importantes, tales como: informes oficiales, registros médicos y cartas personales, en donde se grabaron los acontecimientos económicos y políticos más significativos de la sociedad novo hispana, en las que también se habla de desastres de manera secundaria (García y Escobar, 1992).

También se sabe que desde 1889 se realizaron estudios formales sobre fenómenos geológicos y su posible afectación a pueblos inmediatos, caso concreto de las investigaciones practicadas en algunos lugares del distrito de Huajuapán, Oaxaca, por la Secretaría de Fomento. Dichos estudios quedaron a cargo del geólogo Ezequiel Ordóñez. Del mismo autor se conocen artículos de carácter descriptivo sobre las condiciones del pueblo de San Juan Parangaricutiro, Michoacán durante las diferentes etapas eruptivas del volcán Parícutín (El Colegio Nacional, 1995). Al respecto, las investigaciones de Ordóñez estuvieron encaminadas a informar sobre los perjuicios ocasionados por fenómenos geológicos, sin embargo, la metodología empleada para abordar esos estudios acerca de desastres surgió en el marco de la concepción geográfica - geológica que analizaba sólo la parte natural de los desastres, aislándolos del contexto social, por tanto, dichos estudios no tuvieron seguimiento.

Otros estudios de carácter formal en la investigación de desastres a los que tampoco se les dio seguimiento fueron los realizados por Chávez Orozco en 1956 acerca de los efectos de algunos fenómenos naturales (sequías y heladas) en la sociedad novo hispana (García y Escobar, *Op. Cit.*).

El "Boom" en la investigación sobre desastres:

En México después del primer incidente de San Juan Ixhuatepec⁶, Estado de México en 1984 y de los sismos de 1985 que sacudieron a la capital, se pone especial atención al problema de los desastres. Profesionistas y especialistas de diversas áreas del conocimiento tales como: comunicación, ingeniería, geofísica, geología, política, psicología, medicina, sociología, antropología, economía, ecología y geografía, inician diversas líneas de investigación, cada una desde su respectivo objeto de estudio.

Para 1986 se crea el Sistema Nacional de Protección Civil (SINAPROC), y en 1988 se inaugura el Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED). Uno de los objetivos de estos organismos fue homologar criterios para crear una especie de marco teórico-conceptual que aborde el estudio de desastres desde la filosofía positivista.

En el contexto mundial, la década de 1990 a 2000 fue declarada por la Organización de las Naciones Unidas, como la Década Internacional para la Reducción de los Desastres Naturales (UNDRO por sus siglas en inglés), uno

⁶ San Juan Ixhuatepec es otro nombre con el que se conoce a San Juanico, Estado de México.

de los propósitos de dicho organismo es el uso creciente de la información disponible sobre riesgo, amenaza y vulnerabilidad (Macías, 1992).

En síntesis, se puede decir que en las últimas dos décadas del siglo XX se despertó un creciente interés por el estudio de los desastres a causa de la “proliferación” de éstos alrededor del mundo.

Tendencias actuales en la investigación sobre desastres

La visión dominante.

Este enfoque en la investigación de desastres lo iniciaron especialistas de las ciencias naturales en los años cuarenta con estudios acerca de fenómenos geodinámicos y tecnológicos (terremotos, inundaciones y accidentes industriales). Aquí el énfasis apunta hacia el conocimiento de las “amenazas”, y “riesgos” tendentes a afectar la organización social. Bajo esta perspectiva, cada uno de los desastres es visto como un accidente, como una etapa desorganizada del espacio o como un rompimiento de la estabilidad de la vida ordinaria. Por esta razón sólo se empezaron a buscar “remedios” tecnológicos para reducir las pérdidas (Cardona, 1993. citado en Origel, 1997).

La visión alternativa o social.

Encabezada por el geógrafo canadiense Kenneth Hewitt, considera que los desastres resultan de los procesos históricos y sociales que se dan en un lugar determinado; afirma que hay diferencias en cuanto a las sociedades frente a los peligros, propone que dichos estudios amplíen su análisis con el fin de

comprender en qué forma los aspectos humanos, socioeconómicos y políticos, llegan a contribuir con la aparición de desastres (Hewitt, 1983; Mancilla, 1996). Además, en los últimos años, especialistas de las ciencias sociales se interesan con amplitud por el tema, sus aportaciones se relacionan con la vulnerabilidad-susceptibilidad, la cual es una condición que permanece en forma continua en tiempo y espacio además de estar ligada a los aspectos culturales y a las cosmovisiones de las comunidades.

Por ejemplo, "en la mitología tarasca un dios principal es Curicaheri o curicaueri, que se interpreta como el gran fuego o dios del fuego, considerado como uno de los dioses engendadores, padre del sol que moría cada día al poniente víctima de la noche. La importancia de este dios trascendió su carácter estatal, convirtiéndose en culto doméstico más desarrollado, mismo que luego derivó en prácticas religiosas familiares relacionadas con el fogón. Toda la vida religiosa de los tarascos giro en torno a las hogueras. Este es un punto relevante que busca aclarar un comportamiento social de los Tzintzuntseños⁷ frente al tornado" (Macias, 2001).

La discusión metateórica.

En México son pocos los trabajos que tienen por objetivo analizar el fundamento de la arquitectónica conceptual emparentada con el tema desastres: sobretodo los conceptos de peligro y vulnerabilidad.

⁷ En 26 de agosto de 2000 los pobladores de Tzintzuntzan le hicieron frente a un inesperado tornado (Macias, 2001)

La presente discusión pretende criticar el perfil epistemológico del método científico a partir del cual se fundan los conceptos usados en la geografía del riesgo (peligro y vulnerabilidad), pues, el hecho de que ésta y otras disciplinas a partir de dicho método acoten tales conceptos, no significa que estos logren así su fundamento, más bien, es gracias a ese método que se descubre lo tautológico que presentan los términos vulnerabilidad y peligro.

Si para la epistemología formalista (científica), los principios en que se fundan las definiciones de riesgo, desastre y vulnerabilidad dan a entender que existe un sistema social universal, imbricado en una especie de diálogo entre el hombre y la naturaleza, cómo explicar la construcción social de los espacios peligrosos, a partir de tales presupuestos, y sin considerar que el mundo es un complejo contexto funcional ininterrumpido e interdependiente de personas (Elias, 1990).

Donde la tendencia apunta al reconocimiento de las diferencias entre grupos sociales, además si se acepta alguna lucha por el espacio, ésta no estaría dada entre la naturaleza y la sociedad sino entre diferentes clases sociales en un contexto de naturaleza socializada (Santos, 1996a; *Op. Cit.*).

La revisión y comentarios al fundamento de tales planteamientos y conceptos que se emplean en la geografía del riesgo, hacen que se circunscriba la tesis en la discusión metateórica de la concepción del desastre, el peligro y la vulnerabilidad.

1.3. Consideraciones para girar el enfoque en los estudios sobre desastres, hacia una perspectiva geográfica-política

Antes de iniciar una propuesta metodológica es necesario dejar claro cómo se entiende la geografía política, sus fines y su campo o cuerpo de estudio, así como la idea que se tiene de los conceptos clave en la investigación de desastres. Así las cosas, desde mi perspectiva y conforme a Uribe (1996, *Op. Cit.*), la geografía política es una disciplina científica que se encarga de estudiar la pugna por los espacios entre diversos grupos de poder, esto se lleva a cabo, de acuerdo con Santos (1996b), a través de la producción social del espacio, y se evidencia en la organización espacial de las relaciones sociales, políticas y económicas, según Harvey (1998).

Dichos estudios pueden llevarse a cabo a diferentes escalas según intereses. El campo de acción de esta disciplina, lo determina el tamaño de la unidad espacial que se desee estudiar, es decir, la unidad básica de los estudios geográficos puede ir desde los sujetos inmersos en sociedad hasta el plano mundial.

Estas concepciones al aplicarlas al tema desastres tenemos que: del producto de la pugna por los espacios entre los principales grupos de poder de un lugar determinado, se van dando los procesos (sean políticos, económicos o culturales) que imbricados desde perspectivas científicas, religiosas, o de sentido común (Berger y Luckmann, 1968) construyen socialmente el espacio peligroso.

Y como las relaciones sociales, políticas y económicas son las que dictan las reglas de cómo se reparten los derechos, cómo se divide el trabajo y cómo se clasifica el conglomerado social, es necesario realizar estudios sobre la organización espacial de las relaciones sociales, políticas, y económicas, con fin de evidenciar las posibles desigualdades sociales, políticas y económicas existentes entre los diferentes grupos sociales de un lugar determinado y así evidenciar las diversas situaciones de peligro en que viven ciertos grupos sociales.

Por tanto, resulta necesario identificar a los diversos grupos de poder en relación al peligro a partir del reconocimiento de las distintas ideas, conceptos e imaginarios (perspectivas filosóficas, religiosas y de sentido común) con relación al peligro, para poder así identificar de qué manera los cambios de todo tipo que se llegarán a efectuar en dicha idea podrían dejar a poblaciones más o menos expuestos a una situación de peligro.

En otras palabras, este planteamiento intenta dar a entender, por una parte, la manera en cómo una variedad de consideraciones (de lo “profesional” a lo “mundano”) para lo social, político y económico dan forma a la idea del desastre en Occidente. Por otra parte, intenta explicar cómo esta idea del desastre frente a la fragmentación del saber local y la distorsión de la memoria histórica, construyen socialmente el espacio peligroso⁸.

⁸ En esta tesis se entiende que el espacio peligroso es producto de una fragmentación de saberes, una distorsión de la memoria histórica y una imposición de ideologías que vive una serie de grupos autóctonos.

Metodología

La presente investigación para encaminarse a su objetivo general, realizó los pasos siguientes:

- Compilación de los documentos bibliográficos, estadísticos y cartográficos necesarios para obtener la información referente a los distintos factores que conducen a la construcción social de los espacios peligrosos. Dicho procedimiento se llevó a cabo en bibliotecas y dependencias de gobierno tanto de la Ciudad de México como en otras instancias federales, así como en bibliotecas virtuales disponibles en formatos digitales.
- Determinación de las escalas (autóctona y alóctona)⁹ y los contextos geográficos que se articularon para comprender los procesos de vulnerabilidad, pues se considera que existen diferentes ideas con relación al peligro según la escala geográfica a la que se trabaje. Esta propuesta metodológica, de corte analítico discursivo, es de suma importancia si en un futuro se pretenden realizar estudios geográficos que retomen un carácter etnográfico de las costumbres y cosmovisiones, en torno a la idea desastre, que presentan las diversas comunidades del México y de otras partes del mundo.

⁹ En etnología se utiliza el término autóctono para referirse a los que son originarios del lugar que habitan, mientras que alóctono refiere un pueblo que es originario de un país distinto de aquel en que vive.

- Por último, dado que el presente trabajo, se basó mucho en reflexiones dialécticas, se recurrió frecuentemente a ejemplos históricos, ideológicos y geográficos, así como a la reinterpretación de mitos autóctonos con relación a la idea de desastre, a la forma de afrontar la vida, a la manera de concebir el sufrimiento para poder lograr una aprehensión y una reinterpretación de la construcción social de los espacios peligrosos.

Yo he compuesto este poema en rima...
Para el provecho de la gente inteligente...
Cualquiera con cabeza lo tendrá en cuenta
De nuestras palabras,
El comprenderá nuestra intención.
El sol del desastre ha salido en el oeste,
Deslumbrando a las gentes y a los lugares poblados.
Hablando poéticamente, me refiero a la catástrofe del
Cristiano.

La calamidad cristiana ha caído sobre nosotros
Como una nube de polvo.
Cuando empezó esta situación, ellos vinieron
Pacíficamente,
Con un hablar suave y dulce.
<<Hemos venido a comerciar>>, dijeron,
<<A reformar las creencias de las gentes>>
<<A detener la opresión, aquí abajo, y el robo>>,
<<A limpiar y a arrojar a la corrupción>>.
No todos de entre nosotros entendieron sus motivos,
Así que ahora hemos llegado a ser sus inferiores.
Ellos nos engañaron con pequeños regalos
Y nos alimentaron con comidas sabrosas...
Pero recientemente han cambiado su tono...

Al-Hajj' Omar

Capítulo 2.

Características de la ideología occidental con relación en situaciones de desastre

Hemos visto que el estudio de los desastres como proceso social presenta un problema conceptual y otro de carácter empírico, ambos deben ser planteados en un contexto más amplio. Sólo si se pone en tela de juicio la idea de desastre, que predomina en diversos círculos académicos¹⁰, se puede plantear la construcción social de los espacios peligrosos como alternativa, en otras palabras, dado que los grupos sociales justifican su proceder en función de determinadas ideologías dominantes, la presente discusión empezará con el análisis de la ideología occidental con relación en situaciones de desastre.

Pese a que las relaciones entre Occidente y el resto del mundo es uno de los problemas más importantes que el mundo tiene que afrontar en la actualidad, son pocos los estudios que desde la geografía le han puesto atención. Además, en una época de confusiones, urge retomar un discurso crítico en torno a los problemas de la vida, en este caso los desastres. Es por eso que como punto de partida se hace una crítica a la pretensión de querer hacer universal una razón particular sobre el desastre.

La ideología occidental con relación en situaciones de desastre se ha de concebir a partir de la idea peligro, pues hoy una de las características de la

¹⁰ La idea de desastre bajo la concepción relación sociedad/naturaleza se puede encontrar en los tesauros de organismos internacionales como la Estrategia Internacional para la Reducción de Desastres (EIRD, S/F), la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina (La RED, S/F), así

sociedad occidental es el predominio del valor seguridad sobre los valores de la tradición ilustrada (igualdad, libertad, fraternidad). La sociedad occidental, cuya cohesión se la da la clase media, la que constituye el sustento del sistema neoliberal-democrático de los países tanto de Europa, como de América Latina, así como en los Estados Unidos, Japón, Sudáfrica y Australia, busca evitar cualquier peligro, cualquier Estado de sitio que modifique el orden jerárquico económico-político que dirige; es decir, para la clase media, de la que se compone Occidente, que es algo más que una clase social, el valor seguridad es quizás, el que determina sus acciones (Trías, 1993).

Filológicamente, el peligro o las situaciones de daño nos indican, nos sugieren la manera de pensar la realidad desde la filosofía occidental. Desde este punto de vista, desde el pensamiento occidental sabemos que éste es mayoritariamente racional o formalista, de tal modo que el peligro esta referido al daño físico, al dolor.

Ahora bien el valor seguridad sólo se entiende en relación a la idea de peligro, o sea, peligro y seguridad forman un par dialéctico, antagónico, pues la seguridad trata de evitar al peligro o cualquier situación que dañe, altere o cambie el estilo de vida, al modelo civilizatorio que práctica Occidente.

Y sí consideramos o incluimos a la teología cristiana occidental es forzoso que tengamos que incluir al sufrimiento. En lo subsiguiente vamos a desarrollar

como en los sumarios de institutos y centros de carácter nacional homólogos del Centro Nacional de Prevención de Desastres (CENAPRED) de México.

estas últimas ideas (sufrimiento y dolor), fetén conforme a la argumentación hecha sostenemos que estas ideas constituyen una base para el sentido que se le da al peligro y al desastre en el mundo occidental.

2.1. Elementos del conglomerado occidental (Ideas, sentido de vida y desastres)

Hay en la tradición occidental dos modos fundamentales de entender el sufrimiento; uno lo refiere la tragedia o destino, el otro, la justicia. Ambos son modos de pensamiento moral-religioso (Escalante, 2000).

En el primer caso, para el humanista y párroco Ángel María Garibay la tragedia a pesar de no ser una fuente histórica, ayuda a conocer las características morales, el contexto y orden político del pueblo griego. En ese sentido, dicha literatura por haber logrado pensamientos muy altos influye en todo tiempo, cultura y país¹¹ (Garibay, 2003). Por tanto, algunos autores consideran que hasta la fecha "Hay un modo de lamentación que corresponde a la idea trágica del sufrimiento. La idea de que el dolor es inevitable, irreparable, inmerecido y ajeno a todo esfuerzo o deseo humano" (Escalante, *Op. Cit.*).

El estoico sabe que la vida humana es, rigurosamente, una fatalidad, razón por la cual lo único asequible y sensato es la renuncia. "A pesar de eso, los motivos y argumentos estoicos nos son muy familiares porque hay una afinidad superficial entre el desapego estoico y el menosprecio cristiano del mundo, que explica la mezcla de ambas tradiciones en la literatura occidental. Sin embargo, se trata de dos ideas enteramente distintas del sufrimiento: lo que para el

¹¹ La traducción de las siete tragedias de Sófocles, siete más de Esquilo y las diecinueve de Eurípides, directamente del griego, por Garibay dan una visión panorámica del pensamiento estoico o moral-religioso.

cristiano es un camino de perfección o purificación, para el estoico es tan sólo un error, una torpeza; sufrir es inútil" (*Ibid*).

"Por eso la idea trágica no es un obstáculo insalvable para la interpretación moral. De hecho, hay una visión moral, que se aviene con la idea trágica: que no renuncia al empeño de ordenar la vida mediante la razón, pero sabe siempre que la fortuna es inescapable y que todos los bienes y la virtud misma están bajo su imperio; más aun: una visión que sabe que <<la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en su vulnerabilidad>>" (*Ibid*).

En el segundo caso, el cristianismo ha elaborado de varias maneras la idea mesiánica, pero conserva ambos rasgos: la justificación del sufrimiento como castigo (el castigo del pecado original, ante todo) y la esperanza de la redención. Con un añadido considerable: la posibilidad de interpretar el sufrir como vía de <<purificación>>; en particular, el sufrimiento de los inocentes debe ser entendido así, como un recurso en el camino de la salvación. Son bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consuelo. Donde la creencia en el más allá, donde la vida humana adquiere su verdadero significado, señala una diferencia fundamental: permite tolerar el sufrimiento presente, haciéndolo relativamente insignificante (*Ibid*).

Por supuesto, es una idea que tiene su origen en la tradición judeocristiana, que entiende el destino del hombre en términos de una relación moral, personal, con Dios. Su singularidad deriva de la convicción de que el universo

posee un orden asequible para la razón humana, producto de la voluntad - necesariamente justa- del único Dios, no hay azar: todo cuanto sucede aquí abajo es querido, con justicia, por Dios, todo se explica en un lenguaje moral. Al final de los tiempos llegará el Mesías para redimir todos los sufrimientos e instaurar la justicia. Es el segundo rasgo, fundamental, de la idea mesiánica: la posibilidad de redención –que justifica incluso a los padecimientos más incomprensibles- (*Ibid*).

Hasta aquí podemos decir que el sufrimiento, como signo primario de la cultura occidental es de las primeras ideas que se relaciona con el desastre, pues está asociado al pensamiento moral-religioso de Occidente, en pocas palabras, el cristiano-occidental sabe que no existe ninguna medida del sufrimiento. A lo más se puede saber cuántas personas sufren, más no en qué grado. Ahora bien, partiendo de una ética a favor de la vida (el cristianismo), el sufrimiento más catastrófico es la muerte, el desastre total.

Sin embargo, esta primera aproximación hacia el entendimiento del desastre, en una época en donde por plenaria predomina el pensamiento positivista, algunos autores la reducen al extraerle su contenido moral-religioso y trasladarlo o transformarlo hacia una reflexión lógico-formal, en donde no intervenga la conciencia del que sufre, y sólo se consideren los “tipos de sufrimiento” para después cuantificarlos.

En términos histórico-políticos, la “evolución” de la concepción del sufrimiento-desastre corresponde a la transición parcial del poder eclesiástico hacia el poder del Estado nacional moderno, dígase de una forma de concebir el mundo por otra. Donde la forma de organización social, a partir de la idea de Estado, el sufrimiento tiene una utilidad retórica: sirve para conmover, sirve como reproche bien fundado.

Según Rousseau, no todos sufren por igual “En el orden perverso de la civilización son, precisamente, los más perversos quienes consiguen mediar; las <<estúpidas instituciones civiles>> están hechas para favorecer la <<opresión del débil y la iniquidad del fuerte>>” (Rousseau, 1983. En Escalante. *Op. Cit.*).

Del sufrimiento moral religioso al dolor biológico neuronal

A través de los siglos las diversas sociedades han logrado eliminar algunas fuentes de dolor físico biológico-neuronal, caso concreto de la herbolaria, la farmacopea y la farmacología, al grado tal que la eliminación del dolor biológico-neuronal se convierte en un propósito fundamental para los grupos sociales cuando las condiciones técnicas, políticas y económicas, hacen que esto se realice.

Así surge una de las aspiraciones comunes de Occidente a finales del siglo XIX, dejar de lado el fundamento eclesiástico que determinaba la imposibilidad

de medir el sufrimiento moral religioso para considerar la posibilidad de una medida humana para la determinación posible del dolor en este mundo.

En definitiva, hablamos interminablemente del sufrimiento, que se ha convertido en criterio moral definitivo, en argumento político, en excusa y justificación y arma arrojada, a mano para todos. El sufrimiento parece escapar al vertiginoso relativismo de un orden cultural e ideológicamente pluralista. De un modo específico, al sufrimiento lo usamos como soporte fundamental de casi cualquier argumentación moral. Más todavía: el sufrimiento parece ser, en ocasiones, fundamento de derechos; en la medida en que la igualdad es el criterio normativo básico de nuestro orden jurídico vigente, cualquier carencia inmerecida, inevitable podría justificar un derecho especial. En efecto, nuestra cultura del sufrimiento afecta la estructura y los mecanismos más elementales de la acción política, afecta nuestra idea de Estado y de derecho (Escalante, *Op. Cit.*).

El matiz es definitivo: dada la conformación del Estado de derecho la víctima tiene derecho a una reparación, a una compensación por parte de su agresor, para restaurar el orden, según el principio de reciprocidad. Ahora bien; la ejecución de ese crédito moral, bajo la lógica formal que rige al Estado de derecho actual, requiere lógicamente que haya un culpable. Como vemos, la discusión plantea la relación entre la idea de sufrimiento y las instituciones estatales. Dicha relación para algunos es ininteligible, como en el caso de Escalante *Op. Cit.*, quien considera que "La dificultad consiste en que la mayor

parte de los sufrimientos humanos inmerecidos (que se dicen injustos) no son culpa de nadie, o bien de nadie en particular: la enfermedad, la miseria, el fracaso. Por eso hace falta imaginar a un culpable, crear un culpable o simular un culpable: Dios por ejemplo, o el Estado, el sistema, la sociedad, o bien, en general, ellos, los demás. Que con un temor supersticioso acreditan la superioridad moral de la víctima". Sin embargo, cabe señalar que su reflexión parte de un supuesto atemporal, puesto que todo sufrimiento-desastre en sí es un proceso, el cual si se contextualiza (en tiempo-espacio) se pueden encontrar los hilos conductores de los grupos sociales que dan origen al sufrimiento-desastre.

Por ejemplo, en términos políticos hay que recordar que cuando la unidad de la iglesia se destruyó en la iconoclasta¹² del siglo XVI, la unidad política quedó conformada por el Estado y la sociedad en forma compenetrada y recíproca, esto es, todos los asuntos antes sociales (incluyendo la idea de sufrimiento-desastre) se transformaron en estatales. Así en el siglo XVIII el sufrimiento moral religioso (propio del cristianismo) se transforma en dolor físico biológico-neuronal (bajo la filosofía positivista).

Donde el postulado teórico o paradigma a seguir partió de la idea de "sociedad homogénea", aunque sabemos que en la realidad esto nunca ha sido así, de allí que la principal preocupación del Estado sea el de revitalizar la autoridad

¹² La iconoclasta se refiere a la fragmentación y pérdida del sentido de los símbolos cristianos. También se le dice iconoclasta al que no respeta las tradiciones cristianas.

del Bloque Histórico en el Poder¹³ (en detrimento de las minorías, de las masas oprimidas, de los saberes locales) y no la seguridad social. Es decir, no es la sociedad la que imagina al Estado como culpable, es el Estado como poder histórico quien busca e inventa culpables, sea en la "naturaleza" o el extranjero, en el otro, pues en última instancia el sufrimiento-desastre de un pueblo puede romper ese vínculo entre Estado y sociedad.

Esto indica que el sufrimiento-desastre es más complejo, por ejemplo la explosión de una refinería no es un designo divino, ni es culpa de la naturaleza, más bien tiene que ver con decisiones políticas y con transmisión de saberes, por tanto, la invención de culpables atiende a un reduccionismo político, científico e histórico.

¹³ Antonio Gramsci enriqueció la ciencia política al elaborar conceptos clave como "Bloque Histórico", en función de la teoría marxista que, si bien, es cierto, que esta última entró en desuso en algunos círculos académicos al perder ciertos seguidores, muchas de sus categorías aun sirven para explicar

2.2. Reductos en torno a la objetividad del proceso de desastre (sistematización y barreras semánticas)

Reductos a partir del campo político

Como se ha dicho, al institucionalizarse el Estado nacional moderno, el Bloque Histórico en el Poder procuró crear la arquitectónica conceptual (Estado, sociedad, territorio, democracia, etcétera) con el fin de legitimar su poder, este hecho significó elevar a una categoría ontológica a la ley (la razón) y subsumir a la voluntad a un nivel anárquico-subjetivo (Dussel, 2002).

Así el sufrimiento-voluntad (de otros pueblos), en tanto categoría, por no cooperar en la consolidación del dominio del Bloque Histórico en el Poder, por no poder homogenizar a la creciente masa social, fue sustituido por el derecho internacional y la seguridad social o instrumental lógico-formal (sin voluntad) eurocéntrico u occidental, que a la fecha su elaboración más reciente, por el lado de la seguridad social, es la acuñación arbitraria del término protección civil.

Georgina Calderón señala que, "el término protección civil así como demás conceptos afines (prevención, mitigación, amenaza, repliegue, etcétera) parten de una concepción belicista" (Calderón, 1998) o filosofía "otanista" (Andrópov, 1983) que no pretende dialogar ni considerar el problema de la convivencia multicultural del mundo, es decir, si bien es cierto que, ya no existen dioses que

ciertos procesos sociales. Si el lector lo desea puede revisar el trabajo de Hugues Portelli "Gramsci y el bloque histórico".

impongan el sufrimiento, si hay amos e imperios que dicen qué es el sufrimiento-desastre, de tal forma que la comprensión de este último presenta un reduccionismo funcional de trasfondo político que siempre se trata de ocultar, ejemplo de ello es la alarma que genera entre el Bloque Histórico en el Poder la politización de los desastres.

De esta forma, se entiende que el Bloque Histórico en el Poder (al frente del Estado) crea o institucionaliza la protección civil para definir cómo debe entenderse y estudiarse el desastre, algo parecido a las demás formas de institucionalizar acuerdos, ideas, metas y funciones tendentes a reafirmar su legitimidad.

Algunas de estas funciones nuevas del Estado, Milton Santos las describe en su libro: *Por una geografía nueva*. Nos dice que además de su tradicional función de creador de una ideología de la modernización, de paz social y de derecho internacional,

"Las nuevas funciones del Estado se deben asimismo a las nuevas necesidades, las que la mayoría de los individuos no podría responder aisladamente, como las relaciones con el tamaño tecnológico de los instrumentos de trabajo, de la comunicación" (Santos, 1990).

Es decir, el Estado es responsable de la penetración de las innovaciones, de las inversiones, de las ideologías y de la división espacial de trabajo.

“El hecho de ser el único intermediario posible entre el modo de producción a escala internacional y la sociedad local renueva la función del Estado en el periodo actual..., se convierte así en responsable de las consecuencias de su complicidad o resistencia a los intereses del sistema capitalista mundial” (Ibid, 1990).

En concreto, el Estado es una comunidad política, no la unidad (totalidad) política. De allí que Santos (1996a. *Op. Cit.*) pregunte ¿Habría que tener en cuenta los sub-espacios¹⁴ en los que se ofrece una respuesta a las necesidades elementales de los hombres (una epidemia por ejemplo), las empresas y las administraciones localmente? Esa respuesta local en el caso del sufrimiento-desastre conduce directamente a una crítica de la organización social del momento (Dussel *Op. Cit.*), a una crítica desde el sufrimiento hacia el Estado.

Sin embargo –dice Santos (1996a. *Op. Cit.*)- “los diversos sub-espacios están afectados por influencias de orden local, regional, nacional e incluso, internacional... De esto se deduce la importancia que tienen las disputas que se producen entre las grandes potencias para controlar el aparato político de los Estados periféricos... o sea, el papel del Estado, en lo que se refiere a la organización del espacio, depende de las atribuciones que esta organización política pueda reservarse para sí” (Ibid).

¹⁴ Aquí se entiende el término sub – espacios como un ámbito local, sea un barrio, una colonia, una villa, etcétera.

Al respecto cabe recordar el conflicto que se dio en el año 2001 entre los pobladores de San Salvador Atenco, Texcoco y las autoridades federales y del Estado de México suscitado por la ubicación del nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México. No debe olvidarse que la raíz del problema la conformaron las autoridades federales, pues, pretendían pagar los terrenos en un principio expropiados por decreto presidencial a un precio ínfimo (7 pesos por metro cuadrado) para entregarlos a los especuladores inmobiliarios y a grandes grupos constructores (Cuellar y Venegas, 2002).

De allí que el Estado trata de evitar la pugna por los espacios entre diferentes grupos de poder, de tal modo que la asistencia a los pobres pasa a ser una institución pública. Pues, su propósito es <<mitigar ciertas manifestaciones externas de la diferencia social, de modo que aquella estructura (el Estado) pueda seguir descansando sobre esta diferencia>>. Es decir, ya no se trata de un derecho de los pobres, pero tampoco de un deber de conciencia; es una obligación del Estado que remite, de manera exclusiva, al derecho de los contribuyentes" (Simmel, 1977).

Conforme a nuestro interés esto es: los pobres viven en situación de vulnerabilidad-susceptibilidad (dependencia) que es de lo que se mantienen los Estados nacionales, por tanto el Estado crea a la "protección civil", antes que cualquier institución tendente a formar seres autónomo-vulnerables¹⁵.

¹⁵ Los seres autónomo-vulnerables son aquellos que están concientes de la finitud del ser humano, de lo contingente de la vida, y de la necesidad de reaccionar a tales vivencias. Mientras que los seres vulnerable-dependientes actúan como si fueran hombres infinitos, y como si no existieran contingencias,

En donde el Bloque Histórico en el Poder, o bien puede optar por la divulgación de contenidos tendentes a formar seres autónomo-vulnerables o puede delinear sus acciones para maquinar seres vulnerable-dependientes o susceptibles.

En ese sentido, para eliminar lo *fundacional* que puede ser un desastre en una sociedad local, el Estado con base en los "descubrimientos científicos" difunde la idea de vulnerabilidad en su acepción dependiente y pasiva. Pues para mantenerse como Bloque Histórico en el Poder no necesita difundir la vulnerabilidad en su acepción de autonomía, sino acentuar la pasividad en los comportamientos de los damnificados (reacuérdesse, en el caso de México, el Plan DNIII para situaciones de "desastre") para así continuar con la formación de seres pasivos, "espectadores" diría Argullol (1992).

Reductos a partir del enfoque científico

Al final del apartado anterior se ilustra la forma en cómo el reduccionismo funcional con trasfondo político se engarza con otro de carácter científico, es decir, la ciencia implícitamente a través de su método trata de impedir que se mezclen disciplinas, dejando a ellas y a sus artífices solos y alejados de cualquier otra ideología en nombre de la "objetividad" y la "inteligibilidad". Este es el principio del fin de la politización del hombre, transformado en instrumento técnico a favor de una "universalidad".

de tal modo que cuando estas se toman evidentes, al no estar concientes de tal hecho, no pueden reaccionar.

Las investigaciones que se realizan bajo tales condiciones tratan problemas específicos (delimitados por algún tipo de barrera o condición –adiabática a catabática- para poder ser abordados) a través de un método que fue ideado para esclarecer todo lo que a este mundo concierne, excepto allí en donde interviene la conciencia, la voluntad u otra razón humana. En otras palabras, la “objetividad” y la “universalidad” científicas no son la única *reflexión humana acerca de la vida*, sobre lo contingente, de ser así se convertirían en reduccionismos.

Dice Leopoldo Zea refiriéndose a la pretensión universalista de la ciencia

“El problema es saber a qué tipo de universalismo se arriba, a qué tipo de apertura. ¿La universalización por la vía de la subordinación, la *dependencia*, a un imperio o a otro, a determinados intereses supranacionales que esos imperios simbolizan o bien, por el contrario, la universalización y apertura por la vía de la *solidaridad*, de pares entre pares?” (Zea, 1974).

Él mismo, ahora refiriéndose a la pretensión objetivista de la ciencia, dice:

“¿No es su petición de objetividad la expresión misma de su propia situación? Esto es, ¿del contexto histórico en que se encuentran? ¿No es esta actitud expresión de una determinada ideología? Esto es, expresión de la ideología propia de una sociedad que, habiendo

trascendido, no su propio nacionalismo, sino el de otras naciones, ha originado una sociedad supranacional de la que dependen sociedades, como la nuestra, con una función que debe ser precisada con la mayor exactitud, dentro del engranaje de que es parte, en relación con el funcionamiento de la totalidad del nuevo y poderoso imperio" (Ibid).

En donde para evitar esta y otras reflexiones sólo hace falta que el filósofo se transforme en técnico, o como lo expresa Zea, la filosofía limpia de todo compromiso que no sea el que le señalan los hacedores de una política que necesariamente seguirá haciéndose. Frente a ellos será siempre un instrumento, una técnica.

Ahora bien, ante las insuficiencias del enfoque hasta ahora dominante – esencialmente positivista- proveniente del análisis cuantitativo y de gran escala (estadístico) que caracteriza cualquier fenómeno, como si fuera un simple agregado de entes individuales, sin considerar las complejas interdependencias inherentes a la vida social de cada individuo, los estudios de carácter cualitativo y subjetivo, caracterizados por buscar las relaciones entre el entorno social de los sujetos y su comportamiento mismo, constituyen la ampliación del análisis de la realidad.

Por ejemplo y en ese sentido, la entrevista cualitativa se constituye como una alternativa a los procesos de investigación que privilegian la cuantificación de los datos y que asumen la elaboración estadística como el único criterio de

validez; y que amparadas en una pretensión de "objetividad", convierten a los sujetos en objetos pasivos sin consideración del contexto social en que se desenvuelven (Boudon, 1992 citado en Vela 2001).

Puede pensarse que la utilización de uno u otro método es cuestión de enfoques. Sin embargo, dejar esta discusión en el nivel pedagógico olvidaría que cualquier método presenta una arquitectónica conceptual rigurosa, de esta forma cada concepto no es sólo una manera de pensar y de decir, sino además de querer o actuar, pues hasta donde se sabe, se piensa para actuar para hacer, para crear.

Con base en tal aseveración podemos comentar que por un lado el "desastre" se interpreta como producto de la relación sociedad/naturaleza y por otro como pugna social, y de paso decir que existe una asociación entre la política y la ciencia para acuñar conceptos, que en rigor son arbitrarios y en cierto grado tautológicos y eufemísticos, pues a pesar de la complejidad del proceso de desastre, cuando otras formas de concebir la realidad del desastre (otras formas de sufrir) esclarecen o apuntalan factores que intervienen en su construcción, la propia ciencia niega la objetividad que tanto profesa al no reflexionar sobre el significado de los conceptos que utiliza en sus elaboraciones teóricas. Caso concreto de los términos: riesgo, desastre, y vulnerabilidad.

Calderón desde la geografía profundiza en este reduccionismo científicista en su artículo "*Si tienes alas te llamarás tigre*", al decir que:

“el mundo de los desastres no se ha apartado de lo que Hewitt denomina la visión dominante. Principalmente, porque toda la investigación ha estado permeada por la cercanía a los aparatos gubernamentales, las agencias internacionales que otorgan ayuda y algunas ONG's, las cuales, en casi todos los países de América Latina, están muy cercanas también a los tomadores de decisiones. Además esta forma de investigación se ha apoyado en las perspectivas positivistas, posibilistas, neocatastrofistas, neo-darwinistas, sistémicas, que han permeado los estudios sobre desastres desde las ciencias sociales” (Calderón, 1998b).

Y asimismo nos dice que en ellos,

“las sociedades son cualquier otra población biológica y la relación de ellas con el medio son vistas a través de la óptica biológica particular de la adaptación...El problema con estas definiciones es la implicación de su contrario, la disfunción o maladaptación, lo cual es un reduccionismo en el sentido que conceptualiza a la sociedad con el único fin de sobrevivir definidos sólo en términos de resultados, pero sobrevivir para las sociedades tiene un sentido específico, históricamente determinado, el cual no puede verse sólo en términos de eficacia de ajuste” (Ibid).

Como ejemplo de tal reduccionismo científico Calderón da el siguiente:

"Así es que, si los trabajos llevados a cabo desde 1983 por Warrick, Copans, Hecht, Hewitt, Waddell, Regan, Morren y Watts, en áreas rurales, demuestran que no fue la intervención de los fenómenos naturales los causantes de la situación de desastre, sino los cambios ocasionados en la agricultura producto de la "modernización", en una ciudad no puede regresarse a la tan ventilada fórmula de riesgo = amenaza + vulnerabilidad...Es claro que la amenaza, o sea el fenómeno natural, no es ni el causante ni el detonador del desastre y tanto el riesgo como la vulnerabilidad son construcciones sociales producto de las relaciones sociales" (Ibid).

Reductos a partir del campo histórico

El descrito reduccionismo científico llega a justificarse a partir de otro reduccionismo de tipo histórico, pues, frecuentemente las investigaciones sobre desastres, en general, al situarse en la dimensión espacio-temporal, en lugar de indagar el contexto histórico de los procesos sociales, políticos y económicos que imbricados construyen a los lugares peligrosos, prefieren compilar una cronología de *grandes eventos calamitosos*.

Al respecto cabría recordar algunas reflexiones que Fernand Braudel hizo a mediados del siglo XX en torno a este tipo de historia evenemencial. El origen del acontecimiento en lo actual:

"no implica a la fuerza que haya de ser siempre un hecho considerable. ¿Podríamos saberlo en el momento en que se produce? Lo que decidirá su importancia no es el ruido que haga en su momento o el ruido que se haga en torno a él, sino las consecuencias que se deriven o no de él. Ahora bien, esas consecuencias son hijas del tiempo. Los hechos actuales a los que se señala como importantes lo son, por tanto, con carácter provisional, y quedan sujetos a revisión." (Braudel, 2002).

Sin embargo, parece ser que para algunos ello no impide que esos acontecimientos, que esos *trailers* pintorescos, atractivos y en algún caso agobiante, compongan así las primeras imágenes coherentes de la historia de nuestro tiempo (de todos los tiempos, por lo demás). Imágenes instantáneas, imperfectas -¿hay que decirlo?-, dibujadas a toda prisa, unas hinchadas, mal engarzadas otras, y todas ellas además iluminadas según la fantasía de las propagandas o de los reportajes (Ibid).

Continúa Braudel: "La historia no es el relato de acontecimientos sin más. No es solamente la medida del hombre, del individuo, sino de los hombres, de todos los hombres y de las realidades de su vida colectiva...La historia es, sí, pobre pequeña ciencia coyuntural cuando se trata de individuos aislados del grupo, cuando se trata de acontecimientos, pero es mucho menos coyuntural y más racional, tanto en sus pasos como en sus resultados, cuando se refiere a los grupos y a

la repetición de acontecimientos. La historia profunda, la historia sobre la que se puede construir es la *historia social*" (Ibid).

Por tanto,

"sólo nos fijaremos en los hechos de profundidad y no en los acontecimientos; acontecimientos geográficos (una erupción volcánica – dice Braudel-, un maremoto, un invierno demasiado riguroso durante el cual, como ocurrió en 1590, se hielan los olivos de la Provenza y la Toscana). Nos fijaremos en lo que evoluciona lentamente, en las capas de historia de escasa rapidez, que trascienden nuestros actos" (Ibid).

Más allá de los comentarios de Braudel, o como algunos prefieren, del precursor del estructuralismo y la sistematización de la historia, Arnold Toynbee, después de indicar la armonía existente entre el sistema industrial o tecnológico y el método científico, y como este último puede afectar la conducción de la vida de los seres humanos, pregunta: ¿Qué razón hay para suponer que el método científico de pensamiento –método que ha sido desarrollado para pensar la naturaleza inanimada- puede aplicarse al pensamiento histórico, que es un estudio de criaturas vivientes y, a la verdad de seres humanos? Pues considera que paralelamente el sistema industrial-científico y el Estado-soberano son una institución, que domina una edad particular de una sociedad determinada, que influye sobre el enfoque y la actitud de los historiadores en particular, y sobre el resto de los científicos

sociales en lo general, a quienes ha tocado ser educados a su sombra (Toynbee, 1951). Dicho método científico es la causa por la cual los estudios que se realizan desde la geografía permanezcan con visiones reduccionistas sobre el acontecer social.

Para el caso de la "historia de los desastres", este hecho se refleja en la narrativa de eventos calamitosos, en los cuales no se estudia el proceso histórico más allá de sus contextos locales, regionales o nacionales, (pues se educa para narrar localismos inconexos) aún sabiendo que toda historia presenta un contexto geopolítico.

En concreto, la historia de una explosión como la del 19 de noviembre de 1984 en San Juan Ixhuatepec, se bifurcará entre las imágenes del lugar de la explosión, expuestas por los medios de comunicación y los documentos técnicos que arrojen los artículos de la revista "Ductos" de PEMEX y que explican sólo la explosión.

De esta forma se omiten por ejemplo la historia del poblamiento y la del modo de producción, ya que por lo regular se argumenta que dichas historias se circunscriben a escalas geográficas de mayor envergadura respecto al "lugar de la tragedia", sin embargo, las tragedias no explotan, no son un "Big Bang", tampoco implotan, como para no dejar rastro, son un proceso político-geográfico que involucra a gobernantes y gobernados, entre otros agentes alóctonos, en donde seguro se encuentran los responsables de: poner

gasoductos sobre terrenos deleznable sin las consideraciones espacio-temporales correspondientes (recuérdense los casos de Veracruz)¹⁶, o de situar un área residencial sobre el cauce de río intermitente (como sucedió en Tijuana hace unos años), o construir un puente vehicular sin las correspondientes intersecciones a vías alternas (caso de todos los puentes que cruzan la línea 8 del metro de la ciudad de México).

Un análisis de la producción espacial que contemple la articulación de escalas entre el contexto local y un contexto mayor ilustrará la manera en cómo se construyen los espacios peligrosos.

En síntesis, las otras historias no se contemplan y sin embargo darían otra perspectiva, darían más culpables, más criminales, pues toda tragedia, al igual que cualquier hecho es un momento de un contexto histórico mayor.

A lo sumo hay dos formas de concebir la historia: cómo lo hace la ciencia o como lo permite la memoria (Mate, 1998). Es decir, desde filosofías de la naturaleza (o positivismo), se insinúa a la naturaleza como el sujeto del proceso evolutivo de la historia (Metz, 1999). Aquí el desastre, como proceso histórico, sería culpa de la naturaleza, mientras que desde la ética, la historia es sufrimiento y liberación de oprimidos, o sea que el desastre, como proceso

¹⁶ En el pasado mes de abril del presente año una fuga de amoníaco en un poliducto de Petróleos Mexicanos (PEMEX) que atraviesa la periferia de Nanchital, ciudad veracruzana aledaña a los complejos petroquímicos Pajaritos y La Cangrejera, causó la evacuación de 6 mil habitantes de tres colonias populares. La fuga de 60 toneladas de amoníaco ocurrió a cuatro meses que se derramaron más de 5 mil barriles de crudo al río Coatzacoalcos por un desperfecto en el ducto de 3 pulgadas Nuevo Teapa-Poza Rica, que causó un grave daño ecológico. (Lastra y López, 2005).

histórico, sería y es cuestión ética, donde hay alguien irresponsable, dentro del orden socialmente construido.

Por tanto, abordar el estudio de los desastres desde un enfoque evolucionista bajo el nombre de enfoque histórico distorsiona la comprensión del problema en cuestión, en otras palabras, la historia de un desastre involucra todo un proceso social, político y económico que trasciende fronteras nacionales, culturales e ideológicas, por ejemplo: la “viruela en América Central” (Cook, *Op. Cit.*) o en Chiapas no se comprende sino se remite al tráfico comercial de personas que realizó Occidente durante siglos.

A su vez las proporciones pandémicas que está adquiriendo el paludismo (en 1965, el Dr. Humberto Lazo, médico promotor de la medicina social integral y fehaciente servidor del IMSS dijo que había 250 millones de casos de paludismo en el mundo (Lazo, 1966). Hoy según la ONU hay de 350 a 500 millones de casos a nivel mundial y por lo menos unos 3,200 millones de personas desconocen que viven en regiones palúdicas –UNICEF, 2005-, al tiempo que desconocen también cómo evitar semejante mal), tampoco se pueden explicar sin considerar a la mayoría de los procesos sociales que intervinieron en la distribución de este mal alrededor del mundo. Y como tales procesos no competen a un solo pueblo o sociedad sino al conjunto de ellos, en lo que sigue se comparan las ideologías, en torno a la idea del sufrimiento-desastre, de algunos pueblos.

2.3. Disyuntiva entre ideologías autóctonas y alóctonas

Este apartado exige suma claridad, pues al apelar que la idea de desastres presenta matices en función de la cosmovisión con que se mire. Esto nos remite a dos consideraciones:

La primera se refiere a tener plena conciencia en torno al diálogo respetuoso entre ideologías, sean teológicas o filosóficas, como garante de un mundo diverso en etnias, lenguas y creencias. De esta forma se estará dando crédito a los nuevos derechos ciudadanos, tales como: los derechos de los ancianos, las mujeres, los jóvenes, los niños, de minorías étnicas, y en especial a los derechos de colectividades o municipalidades, es decir, personalidades jurídicas locales (Garreton, 1999).

La segunda se deriva de esa sabia decisión o apertura al diálogo entre ciertos actores sociales locales que buscan hacer frente a las instituciones universalistas –prácticas de repercusión mundial llevadas a cabo por otro cierto grupo de actores locales- para retomar localmente las prácticas espacio-temporales que en última instancia definirán la producción de su espacio de manera autónoma, en otras palabras, es necesario que cada concepto creado y creído “universal” por una forma de pensar regional, en verdad pase por un examen más amplio y así delinear su alcance. Cosa simple pero que no se explicitó en los respectivos casos de las categorías sociales derivadas del pensamiento occidental.

Así en el presente examen para desligarse de la forma típica de estudiar los desastres se propone como alternativa metodológica la comparación de cosmovisiones o sociedades diferentes a partir de un tema en común, en este caso el sufrimiento, en otras palabras, se comparará la idea "sufrimiento-desastre de la sociedad occidental" con la idea de sufrimiento, proveniente del inconsciente colectivo¹⁷ (Jung, 1983), de la cosmovisión náhuatl.

Hechas las salvedades, pasemos a la definición de Occidente, sus especificidades y el porqué a éste se le considerará, en el presente trabajo, como la ideología alóctona en torno a las situaciones de desastre.

A primera vista Occidente significa el consorcio de pueblos que, en la presente coyuntura histórica se caracterizan por su alto desarrollo económico y sus altos niveles de vida reflejados en una clase media, para la cual el valor seguridad es, quizás, el que determina todos sus reflejos. Por él pueden perfectamente sacrificarse cuotas de <<igualdad>> o de <<libertad>> (Trías, *Op. Cit.*).

Otra de sus características consiste en remitirse siempre, como a su pauta de verdad y de bondad, a la eficacia, a la eficiencia y a la operatividad propias de la fe en la razón (*Ibid*). Sin embargo, en el seno de este modo de ser, también surgieron los hombres y mujeres con capacidad crítica hacia sí mismos, lo que al correr de los años culminó en las diversas conquistas de derechos humanos,

¹⁷ El inconsciente colectivo hace referencia a los mitos tribales y modernos que tratan sobre el significado de la existencia, es una ampliación de la mente inconsciente individual que abarca los

recientemente varios de esos pensadores como Leopoldo Sedar, Rafael Argullol, Metz, (Argullol, 1993) entre otros están convencidos de que probablemente ha llegado el momento de reivindicar de nuevo una cultura y una mentalidad propias de un mundo abierto, con nuevas ósmosis y nuevos mestizajes. Como vemos Occidente es mecánico y crítico a la vez. Pero para fines de nuestro trabajo, cada vez que se hable de Occidente se referirá a su condición irreflexiva, clase mediera y totalitaria, en otras palabras siempre se estará refiriendo a un Occidente-técnico - instrumental.

Pese a que vivimos en una época en donde comentarios discriminatorios y peyorativos, tales como "lo superior no puede mezclarse con lo inferior", son considerados por el sentido común como "intransigentes y autoritarios" existen trabajos como los de S. Huntington (1997; 2002) donde el objetivo parece ser lograr, a partir de una doble moral, una ingeniería conceptual fresca para justificar los abusos de Occidente sobre pueblos tan diversos y de paso desaparecer la historia que explica el colonialismo occidental mediante categorías como "control" (Martínez, P. 2002). Sea control o colonialismo, lo cierto es que parte del proceder cultural de Occidente, es en cierto modo un experimento audaz y temerario de destrucción sistemático de raíces: étnicas, culturales, religiosas y convivenciales (Trías, *Op. Cit.*).

En otras palabras, puesto que el proyecto de dominación de Occidente pretende imponer no ya una cultura sobre otra cultura, sino la única cultura, la cultura por excelencia, en zonas de la Tierra que carecían de ella, en donde las

otras culturas para la expansión de Occidente no son más que expresiones de la naturaleza que debe ser dominada (Toynbee, 1955), para el presente trabajo, puesto que Occidente es un modelo de <<imperio mundial>> (Argullol, *Op. Cit.*) (Producto político de un racionalismo que fue perfilándose a lo largo de los siglos XVIII y XIX hasta cristalizar en el XX, al tiempo que invadía continentes), se considerará como la ideología alóctona, o sea ajena, la que llega sin dialogar a imponer su orden, sus valores, su noción del sufrimiento, del desastre.

De lo que se trata es de promover, valorar, reconocer y respetar las diferencias entre las diversas cosmovisiones con el fin de evitar otro holocausto o lucha entre diferentes estilos civilizatorios (sean de base estatal como lo son el liberalismo, el comunismo, o como lo fueron el fascismo y el nazismo, o de organización democrática, entendiendo al *demos* en su sentido de pueblo-aldea, o sea, el gobierno en manos de los de la aldea, de los pueblerinos, de los autóctonos, de los locales, y no en su sentido pueblo-masa social como se ha venido concibiendo durante los últimos dos siglos para justificar toda acción en contra de las minorías no occidentales, ergo, autóctonas).

Distinguir de forma tácita entre una cultura autóctona y una alóctona no siempre es posible, pues como recuerda Zea (1974, *Op. Cit.*) "la cultura propia y la cultura impuesta acaban siempre organizando una nueva expresión de la cultura del hombre". Lo más recomendable es revisar un signo primario (por ejemplo: el sufrimiento) y existente en los remanentes de cada cultura, aún en

aquellos casos en donde la dominación niegue desde sus inicios, la posibilidad de absorción, de asimilación cultural, como en el caso de la región centro de México, donde el simbolismo derivado de un inconsciente colectivo se compone de tres cosmovisiones principales, a saber: la cosmovisión náhuatl¹⁸, la doctrina católica y más reciente el racionalismo ilustrado.

Al respecto, comparar un sólo aspecto de una doctrina filosófica (positivismo) con los de una doctrina religiosa (cristianismo) implica una ardua tarea y muchas consideraciones, pero cuando ambos pensamientos diluyen sus fronteras para conformar un cuerpo de pensamiento más amplio e híbrido (civilización occidental), como hemos visto, la tarea se torna de alta complejidad. Además, dada la aceptación implícita entre una y otra formas de pensar, no eriza argumentos objetables como lo hace la simple intención de hacer lo mismo pero considerando a otro pensamiento (cosmovisión náhuatl). Para abordar la cuestión, sostenemos que la forma mediante la cual comparamos un aspecto (sufrimiento-desastre) vislumbrado en estos pensamientos disímiles es posible a partir de considerarlas como filosóficamente contemporáneas y equivalentes, en otras palabras, desde una óptica *toynbiana*¹⁹.

¹⁸ En nuestro país existen más cosmovisiones (Maya, Mixteca, Zapoteca, etcétera). Sin embargo, como el interés de la presente investigación se enfoca en la Región Centro de México, sólo trabajaremos con la cosmovisión autóctona náhuatl.

¹⁹ Ninguna nación o Estado nación de Europa puede presentar aisladamente, una historia que se explique por sí misma. En realidad, si no se encuentra que Gran Bretaña constituye en sí misma un campo inteligible de estudio histórico, podemos inferir con seguridad que ningún otro Estado nación europeo moderno resistirá este examen” por tal motivo es más plausible considerar un tiempo único y un espacio único en donde podamos comparar de manea sistemática a veintín sociedades o civilizaciones tan distantes en tiempo y espacio como lo es la egipciaca de la occidental (Toynbee, 1985).

Por otra parte, estoy consciente de que la contextualización cultural que ello implica, debería complementarse con una lectura de códigos, mitos, ritos, códices, narraciones, tradiciones orales, cantos y otras fuentes de primera mano, pero como eso sobrepasa los tiempos y espacios preestablecidos para realizar un trabajo formativo como lo es esta tesis. Mi propósito es evocar actitudes generales, lo bastante generales, en efecto, como para no necesitar un esbozo excesivo, más bien, como para esquematizar la comparación de la idea sufrimiento desastre entre Occidente y la cosmovisión náhuatl, que en última instancia servirán para apreciar las disyuntivas entre las ideologías autóctonas y las alóctonas con relación a las situaciones de desastre.

La idea del sufrimiento en el cristianismo y en el positivismo

La idea del sufrimiento en el cristianismo y en el positivismo como se vio al inicio de este capítulo se puede resumir de la siguiente manera: El sufrimiento bajo el cristianismo es una vía de purificación, una esperanza de redención propia para poder "vivir" en el más allá, donde la vida humana adquiere su verdadero significado. Por tanto, si el cristiano es fanático existe la posibilidad de llegar a un menosprecio por cuanto sucede en este mundo, pues el actuar así le permite tolerar el sufrimiento presente, haciéndolo relativamente insignificante. Así el sufrimiento es algo "personal" y "manejeable" cuya recompensa está en el cielo.

Conforme al devenir histórico, el sufrimiento cristiano es subsumido, reprimido, cambiado o metamorfoseado por el positivismo lógico al extraerle su contenido

moral-religioso y trasladarlo a un razonamiento lógico-formal. El resultado de esta reducción del sufrimiento (cimentado en la creencia en el más allá) es el dolor físico-biológico-neuronal. Los remanentes del sufrimiento moral-religioso (ético-personal) son considerados parte de la voluntad, o sea el sufrir es subjetivo y por tanto no opera en una cosmovisión construida para la objetividad que requiere el pensamiento positivista o la lógica formal.

Por su parte, los arquetipos²⁰ del sufrimiento en la cosmovisión náhuatl se pueden obtener a partir de dos caminos: el primero está en los documentos de primera mano y diversas hermenéuticas del tema en cuestión; y el segundo está en el comportamiento religante no-católico y mítico del pueblo del centro de México.

Antes de indicar una breve descripción de la idea de sufrimiento en el pensamiento náhuatl, resaltaremos el reconocimiento que últimamente se le ha dado a esta filosofía y de paso romper algunas barreras académicas que impiden el uso de ella, dado que parece ser que la escisión disciplinar a la que está sujeta el estudio de la cosmovisión náhuatl, principalmente entre historiadores y etnógrafos, impide que las reflexiones ontológicas que dan a conocer esas disciplinas se usen para otros fines disímiles a campos de literatura, teatro o cultura, que si bien son importantes, para que esta importancia crezca es necesario que se usen no como retóricas sino como

²⁰ Los arquetipos se refieren al prototipo ideal del hombre autónomo que refleja en la sociedad lo que deben ser los principios, los ideales, los valores. Son los factores formales que organizan los procesos psíquicos inconscientes. Tienen la cualidad de ser preexistentes a la conciencia, es decir, logran ser patrones culturales ideales (Jung, 1997).

epistemologías a partir de algunas hermenéuticas sobre un tema dado, y así se juzgue con fundamentos más que con prejuicios el hecho de ser aplicable o no.

El reconocimiento de una filosofía náhuatl

“No juzgamos a los antiguos indios alejados del estudio de la física...y si nos ponemos a examinar sus códices en figuras jeroglíficas, encontramos que no pocos de ellos merecen ser llamados tratados teológicos...siendo todo esto así, nada falta por tanto a los indios mexicanos para con igual razón que a los egipcios los llamemos versados en un género superior de sabiduría” (Eguiara, 1944, en León, 2001).

“Sucede con los nahuas lo mismo que con los griegos, donde fueron precisamente los poetas líricos los que empezaron a tomar conciencia de los grandes problemas que rodean la comprensión del mundo y del hombre” (Edman, 1949, en León, *Op. Cit.*).

Las citas anteriores se refirieren al material que compone a la filosofía náhuatl, que al igual que toda filosofía antigua, se compone de teología, poesía, literatura, teatro, etcétera. Sin embargo, y a diferencia de otras filosofías conocidas, es hasta el siglo XX cuando la filosofía náhuatl y su saber empieza a rastrearse y a compilarse de manera copiosa, por ejemplo, la *Historia de la literatura náhuatl* que el Dr. Garibay dio a conocer en 1953, fue para muchos revelación extraordinaria de la riqueza de la poesía, himnos, cantares,

discursos, crónicas y otra amplia gama de relatos que han llegado hasta nosotros. Por su parte Fernando Horcasitas en 1974 dio a conocer "Teatro náhuatl", obra a partir de la cual se conocen las piezas dramáticas y estéticas del pensamiento náhuatl, y de las variantes que tuvo éste después de la Conquista.

Ahora bien, si consideramos las posiciones de la filosofía de la liberación²¹ (Dussel, 1985) para pensar la realidad mundial actual, para entender cómo se construyen los espacios peligrosos, se hace indispensable conocer la geopolítica, los saberes estratégicos (y aquellos que posibilitan la vida). Desde esta perspectiva como a los "textos de medicina náhuatl" de López Austin (1975), pueden ser considerados como un saber estratégico fundamental para entender la filosofía náhuatl.

Sabemos –dice León Portilla, *Op. Cit.*- que "los pensadores nahuas se vieron impelidos (incitados) a la búsqueda racional ante la realidad estrujante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto sol, que había de poner término a todo lo existente", vayamos, pues, a la descripción del "mito de los soles" que es quien explica mejor que ningún otro el significado del sufrimiento en la cosmovisión náhuatl.

Continúa León Portilla:

²¹ La filosofía de la liberación es una doctrina que intenta rebasar la barrera semántica y apolítica que se realiza comúnmente en las aulas universitarias de Occidente.

“La idea de lucha aplicada antropomórficamente a las fuerzas cósmicas, es precisamente la forma encontrada por el pensamiento náhuatl para explicarse el acaecer del universo. Este ha existido en diversos periodos de tiempo. Al principio recién creado, hubo un equilibrio de fuerzas: “los cuatro dioses hijos de *Tonacatecuhtli* se juntaron y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener” (Ibid).

Mas, este primer equilibrio no fue algo estable; las luchas míticas de *Quetzalcóatl*²² y los varios *Tezcatlipocas* habrán de romperlo. Porque como ninguno de los cuatro dioses existe por sí mismo ni es en realidad el sostén del universo, ya que esto es obra de *Ometéotl*,²³ su condición es también precaria e inestable. Sólo *Ometéotl*, -dualidad generadora y sostén universal- está en pie por sí mismo. Sus hijos (los tres *Tezcatlipocas* y *Quetzalcóatl*) los cuatro primeros dioses, son fuerzas en tensión y sin reposo. Llevan en sí mismos el germen de la lucha. En un afán de predominio, cada uno tratará de identificarse con el sol, para regir entonces la vida de los hombres y el destino del mundo.

²² Quetzalcóatl, “Serpiente Emplumada”. Uno de los grandes dioses mexicanos, símbolo de la religión misma, del arte, de la escritura, de la gran civilización. Su historia mítica es la de la muerte y la resurrección. Bajo sus diversas formas, es el viento (*Ehécatl*), el sol (*nanahuatzin*), el planeta Venus (*Tlahuizcalpantecuhtli* o *Xólotl*). Su culto estaba extendido por todo el antiguo México. Los mayas lo veneraban con el nombre de *Kukulkán*, “Serpiente-Quetzal”. Se encuentran figuras de serpientes emplumadas en el arte indígena de América del Norte y del Centro, desde los *mounds* del valle de Ohio y del Misisipi hasta Nicaragua (Soustelle, 1986). En la mitología tolteca, *Quetzalcóatl* fue rey, sacerdote y héroe cultural de Tula, pues se cree que al exigir sólo animales (serpientes y mariposas) como sacrificio cambió el sentido del hombre en la Tierra (León, 2001).

²³ *Ometéotl*. Para los nahuas era el principio dual, madre y padre de los cuatro primeros dioses, era el que daba cimiento a todas las realidades. En algunas ocasiones también era nombrado *Huehuetéotl* o dios viejo (León, 2001). *Ometecuhtli* era para los toltecas quien reside en el cielo. Los toltecas distinguieron doce cielos, y en el más alto estaba el gran señor y su mujer, al gran señor le llamaban *ometecutli* que quiere decir, dos veces señor; y a su compañera le llamaban *omecioatl* que quiere decir dos veces señora: con ello daban a entender que esa dualidad señoriaba los doce cielos (Máñez, 2002).

En cada edad de la tierra –en cada Sol- predomina uno de ellos, simbolizando a la vez un elemento –tierra, aire, fuego y agua- y uno de los cuatro rumbos del mundo. El breve lapso de tiempo en que logra mantener a raya el influjo de las fuerzas rivales, constituye una de las edades del mundo, que a los mortales parecen tan largas. Mas, al fin sobrevienen la lucha y la destrucción. *Tezcatlipoca*²⁴ y *Quetzalcóatl* combaten, se eliminan uno a otro y reaparecen de nuevo en el campo de batalla del universo, los monstruos de la tierra, el viento, el fuego y el agua son las fuerzas que chocan, viniendo con ímpetu desde los cuatro rumbos del mundo (Ibid).

Y así –de acuerdo con una velada dialéctica que en vano pretende armonizar el dinamismo de fuerzas, contrarias- se van sucediendo las varias edades del mundo –los Soles-, como decían simplemente los nahuas. De entre ellos, los mexicas concibieron el ambicioso proyecto de impedir, o al menos aplazar el cataclismo que había de poner fin a su Sol, el quinto de la serie. Esta idea que llegó a convertirse en obsesión, fue precisamente la que dio aliento y poderío a los habitantes de Tenochtitlan, haciendo de ellos como ha escrito Caso:

“Un pueblo con una misión. Un pueblo elegido. El cree que su misión es estar al lado del Sol en la lucha cósmica, estar al lado del bien, hacer que el bien triunfe sobre el mal, proporcionar a toda la humanidad los

²⁴ Tezcatlipoca, “Espejo Humeante”. Uno de los grandes dioses del México antiguo. Dios del Norte, de la noche, de la guerra, del viento nocturno, patrono de los jóvenes guerreros (Soustelle, 1986). En tiempo de pestilencia, pobreza, o guerra, para que eso se quitara se le oraba, también se le pedía que quitara del señorío, fuera por muerte u otra vía, al señor que no hacía bien su oficio (Máñez, 2002).

beneficios del triunfo de los poderes luminosos sobre los poderes tenebrosos de la noche.

Es claro que el azteca, como todo pueblo que se cree con una misión, está mejor dispuesto a cumplirla si de su cumplimiento se deriva el dominio sobre los otros pueblos...La idea de que el azteca era un colaborador de los dioses; la concepción de que cumplían con un deber trascendental y que en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara viviendo, permitió al pueblo azteca sufrir las penalidades de su peregrinación, radicarse en un sitio que los pueblos más ricos y más cultos no habían aceptado e imponerse a sus vecinos ensanchando constantemente su dominio a las costas del Atlántico y del Pacífico..."

Tal fue la viviente conclusión descubierta por los mexicas, que pronto pasó a ser una verdadera inspiración mística, unificadora de sus actividades personales y sociales alrededor de la idea de la colaboración con el Sol. Como hipnotizados místicamente por el que Soustelle llama "misterio de la sangre", dirigían sin reposo su esfuerzo vital a proporcionar a los dioses el *chalchihuatl*²⁵

²⁵ Chalchihuitl, "Piedra Preciosa", esmeralda, jade. Por metáfora quiere decir: sutil amonestación, tan elaborada finamente (divinamente) como han sido creadas las piedras preciosas. Lo precioso (*Chalchihuatl*) se entiende como creación divina, como algo misterioso (Máñez, 2002).

Chalchihuatl, "Agua Preciosa", "Sangre Preciosa", "Sangre de los Sacrificios", "Misterio de la Sangre" (Soustelle, 1986). "Sangre Preciosa". Metafóricamente dice: ofrenda-sacrificio para las divinidades, para lo misterioso; sacrificio para conservar la vida de Quetzalcóatl, ende, la de la gente, la del pueblo (Rodríguez, 2005). Por ejemplo, los comerciantes-trafficantes nahuas (*Pochtecas*) antes de emprender un viaje a lejanas y desconocidas tierras, hacían ofrendas en honor a su dios (*Quetzalcóatl*), tenían por costumbre pincharse las orejas y la lengua para tomar su sangre, misma que arrojaban a un fuego (en dirección al suelo), al cielo y hacia los cuatro rumbos cardinales, para después recitar: "Que tengas salud,

o agua preciosa de los sacrificios, único alimento capaz de conservar la vida del Sol (León, *Op. Cit.*).

Mas, esto, que sin duda constituyó uno de los puntos fundamentales de su religión y aun de su concepción imperialista del mundo, no debe hacernos olvidar su base estrictamente filosófica. Porque si los mexicas sacaron esa conclusión místico-religiosa del antiquísimo mito náhuatl de los Soles, en realidad dicho mito en sí –independientemente de sus aplicaciones religiosas– encierra la explicación náhuatl del acaecer cósmico (Ibid).

El sufrimiento bajo la cosmovisión náhuatl

Para nuestros fines, tenemos que los nahuas son un pueblo con la misión de "preservar este mundo", para ello sufren al entregar el *chalchihuatl* o sangre a un dios que lucha en el cosmos mayor, pues la victoria de éste es la garantía para que el mundo, la vida colectiva, no se acabe. Por tanto, el sufrimiento náhuatl, es una institución moral-religiosa a partir de la cual se sufre con la muerte personal, pero a cambio se sabe que la vida colectiva del pueblo va a continuar.

Con esta interpretación del sufrimiento náhuatl, más las ideas de éste en el cristianismo y en el positivismo, llegamos a tres perspectivas a partir de las cuales, en teoría, se puede en parte hacer frente a lo contingente, al peligro, a la vida de distinta manera, por ejemplo:

varón único, que estas llenando el centro de la Tierra, cuatro veces dios: en paz y quietud toma lo que te toca (la sangre), lo que es tuyo: ¿quien sabe si con algo te haya yo ofendido!" (Garibay, 1961).

El positivismo lógico le hace frente a lo contingente considerando al dolor físico-neuronal-racionalizado como la parte dispuesta a sacrificar en la relación vida/contingencia. Y como la muerte biológica, o sea, la detención y suspensión irreversible y concomitante de la respiración, la circulación y la actividad neuronal (Dox, 2002), es la meta última e irrebazable, las muertes interesan menos que el dolor-neuronal, de allí que la medicina con base en el pensamiento positivista suprima u oculte el vacío religante que ello genera.

Este es el origen que explica todos los estudios sobre desastres que se llevan a cabo bajo la óptica del positivismo. En otras palabras, se trata de evitar el dolor y reprimir el sufrimiento, a lo más: el médico-positivista podrá suturar el antebrazo de una persona, pero sí esta llega a perder la mano, el médico-positivista estará incapacitado para explicar el sufrimiento que provoca el saber que ya no se tiene esa parte del cuerpo, pues al estar desprendido un miembro del cuerpo ya no duele y sin embargo se sufre por su pérdida.

Mientras, el pensamiento cristiano le hace frente a lo contingente en este mundo, comparando a éste con otro más benévolo situado después de la muerte, de tal modo que el sufrimiento, sea por la pérdida de un miembro o un ser querido, se torna relativamente insignificante.

Aquí la vida tiene continuidad después de la muerte biológica, pues su dios les ha prometido un reino en donde no existe ya el sufrimiento, o sea la gloria.

Por último el pensamiento náhuatl le hace frente a lo contingente en este mundo a partir de sacrificar la vida y entregarla a un dios que la necesita para luchar por la conservación del mundo, de este mundo. En ese sentido, al igual que en el pensamiento cristiano, el sufrimiento se torna relativamente insignificante. Sin embargo, los motivos del sufrimiento difieren del cristianismo, pues si en el cristianismo se sufre con la esperanza de tener gloria "personal" en el más allá, en el pensamiento náhuatl se sufre con la certeza de que la vida "colectiva" de un pueblo va a continuar.

En concreto, dada la exposición que se ha hecho, tenemos que:

1. El dolor está referido a una atención biológica-neuronal capaz de comprenderse racionalmente, por tanto desmembrarse, cuantificarse, cualificarse. De tal modo que: la diferencia entre un animal como el perro y un ser humano que se duelen, está en el especialista que los atiende. El sufrimiento no tiene cabida ni en la veterinaria, ni en el hospital, ni siquiera en las funerarias, pues esas son otro negocio más, que tienden a imitar a través de significantes (imágenes) las formas de celebrar el sufrimiento (de otros pensamientos en donde si hay significado) y de paso formalizar, alienar, estandarizar las voluntades.

2. Mientras que el sufrimiento, como vimos, desde el cristianismo es una *vivencia personal* con posibilidad de recompensa personal en una vida futura; o bien desde la cosmovisión náhuatl es una *vivencia personal* que garantiza la continuidad de la colectividad o pueblo.

“El no distinguir entre dolor ontológico propio de condiciones naturales (un virus que enferma al cuerpo, un terremoto inesperado, o la muerte) y el que es producto de acciones e instituciones, deshistorifica y ontologiza dichas acciones e instituciones y sus consecuencias: es un mecanismo ideológico aterrador” (Dussel, 2002 *Op. Cit.*).

Tanto la vivencia esperanzada (cristianismo) como la vivencia garantizadora (cosmovisión náhuatl) se circunscriben a una intención personal o sea a la voluntad, pues “esta ‘voluntad’ se intuye ‘siente’ en el sufrimiento de la corporalidad propia, donde se ‘experimenta’ la solidaridad con todo el cosmos” (Ibid).

Y como la voluntad de vivir es el Ser que mueve desde la constitución cósmica a la corporalidad humana (Ibid). Ese querer es el que produce sufrimiento, por tanto negar el sufrimiento es negar la voluntad (caso del positivismo), es reprimir la autonomía-personal. Por tanto el siguiente cometido de la tesis es evidenciar la relación que existe entre autonomía y vulnerabilidad, pues esta última es pieza fundamental para entender el proceso que estamos analizando.

Como se dijo en el capítulo anterior, Ricoeur (1997) advierte los vínculos entre vulnerabilidad y autonomía, al plantear que: “la autonomía es un rasgo de ser frágil, vulnerable, no puede haber autonomía sin fragilidad”. Para poder aceptar ese enunciado es necesario recuperar la posición de Krippendorf (1997) respecto a la autonomía, a la cual la ve como una especie de autonomía-

cognitiva. De este modo, podemos aproximarnos a la propuesta de Levinas (1977), para quien la autonomía es un reconocer de alteronomía, del Otro.

Desde este ángulo la vulnerabilidad no es susceptibilidad aislada, pues como observa Jung (1997) "el desamparo y la debilidad son la vivencia eterna y el eterno problema de la humanidad y para esa situación existe también una respuesta eterna: de lo contrario el hombre hubiera desaparecido hace ya mucho". De esta forma los seres humanos en este mundo Occidental no sólo se deben saber vulnerables ante lo contingente sino también autónomos, como en el caso de la tradición extremo-oriental, en donde quienes llevaban la vía (*Tao*)²⁶ en su alma, fueron individuos autónomos: como tales, veían las perfecciones de sus debilidades (Guénon, 2001).

Quizá un ejemplo más reciente y algo conocido nos ayude a transmitir la idea vulnerabilidad-autonomía que sostenemos. Resulta que en el año de 1986, cuando la explosión del reactor nuclear, modelo RBMK-1.000, de Chernobil lanzó nubes de radioactividad, causando la muerte de alrededor de 30,000 personas. En ese mismo año se construía bajo el mismo diseño del RBMK otro reactor a sólo cinco kilómetros de la ciudad Gorky o Nizhny Novgorod (centro industrial de la Ex-Unión Soviética). Sin embargo dada la conmoción que se

²⁶ El Taoísmo es una de las tres grandes religiones chinas (las otras dos son el budismo y el confucionismo). El término "Tao", es central para dicha religión y para otras especulaciones filosóficas y religiosas chinas, significa originalmente camino, es decir, conducta humana. Como principio se concibe al Tao como un orden según el cual se producen no solamente las cosas existentes, sino también la propia nada. Este orden se revela por medio de las propiedades del yin o concentración y el yang expansión. Para remontarse en dicho principio el sabio debe liberarse de todo lo sensible, de este modo se sitúa, por así decirlo, en el interior de la realidad. Una vez en ella, sabrá ver el universo y actuar en él, entenderá que la energía vital es limitada, y que hay que hacer durar la vida en vez de desperdiciarla. Durar es entonces el acto supremo del Tao (Ferrater, 1971).

vivía, aunada a la difusión de información por parte de varios científicos del Instituto de Investigación Científica y Radiofísica de Gorky, acerca de la peligrosidad del modelo de agua en ebullición, moderado por grafito. Se creó una situación de conciencia en torno a la vulnerabilidad que se vivía, más sólo unos cuantos científicos como Boris Nemtsov conjugaron su vulnerabilidad con su autonomía para lograr en poco tiempo la clausura de la obra. Su autonomía-vulnerabilidad lo condujo años después a ser el líder del partido "Unión de Fuerzas de Derecha" (Setter, 1995).

Por tanto, así como aceptamos la existencia del dolor físico-neuronal y del sufrimiento-desastre como dos formas de afrontar lo contingente, podemos aceptar la existencia de dos formas de vulnerabilidad. La primera sería la vulnerabilidad-susceptibilidad cuyo origen sería el dolor-neuronal, mientras que la segunda sería la vulnerabilidad-autonomía cuyo origen estaría en el sufrimiento-desastre.

Además, si aceptamos que cada una corresponde a un tipo de sociedad-civilización, al estudiar la interacción, por ejemplo entre Occidente y otro saber local (cosmovisión náhuatl) estaremos en condiciones de saber cómo se construyó el espacio, en este caso, dado el énfasis que le atribuimos al sufrimiento y a la vulnerabilidad, llegaremos a entender la construcción social de los espacios peligrosos.

Sobre una noche de terremoto,
Dios construye al hombre,
Agradables viviendas para mil años.
Del dolor de un niño,
Saca luego gloriosas vendimias espirituales que,
De otro modo, no se habrían cosechado.

Baudelaire.

Capítulo 3.

Reproducción del espacio bajo condiciones ignotas

3.1. Contexto de los saberes en el mundo

De acuerdo con Geertz, renunciar a un intento de explicación de los fenómenos sociales que los entrelace en grandes texturas de causas y efectos para optar por otra que trate de explicarlos situándolos en marcos locales de conocimiento significa sustituir una serie de dificultades bien definidas por otras mal definidas. La imparcialidad, la generalidad, el fundamento empírico, constituyen características de toda ciencia.

Los que adoptan una aproximación taxonómica ambicionan esas esquivas virtudes, y defienden una distinción radical entre la descripción y la evaluación, recluyéndose en el polo descriptivo del binomio; pero los que adoptan la hermenéutica, al rechazar que la distinción sea radical, son excluidos de esa estrategia tan vigorosa que suele ser la descripción. Si, como considero, construimos descripciones sobre el modo en que unos u otros interpretan su experiencia para luego esbozar a partir de esas descripciones, de interpretaciones, algunas conclusiones acerca del poder, la identidad, la justicia, el desastre, el peligro o el sufrimiento nos hemos de sentir cada vez más lejos de los estilos estandarizados de demostración (Geertz, 1994).

Desde donde vemos nosotros la realidad, hemos decidido como ruta alternativa a la formalidad con que suelen tratarse estos temas (desastre, vulnerabilidad, sufrimiento, etcétera), un punto de partida emparentado con la adquisición del lenguaje, pues éste es un atributo de la humanidad básico para todas las instituciones sociales, para todo el comportamiento social (Goody, 1985). O sea para toda construcción social.

A lo sumo, para dar una opinión con relación a la "Reproducción del espacio bajo condiciones ignotas" (título de este tercer capítulo) y poderlo engarzar con las conclusiones del segundo capítulo (diferencias entre dolor, y tipos sufrimiento) para luego poder esbozar una explicación de la vulnerabilidad-susceptibilidad y otra de la vulnerabilidad-autonomía, es necesario dar una generalidad acerca del lenguaje, del pensamiento, así como del saber o conocimiento. En ese orden comenzamos la argumentación que nos ayudará a entender la reproducción del espacio bajo condiciones ignotas.

Se tiene la sospecha de que existe una especie de *lenguaje total*, implícito en la definición de cultura de Helena Beristáin (2003). La cultura es "un conjunto organizado de *sistemas de comunicación* (sistemas de signos) de gran complejidad estructural debido a que concierne a lo social". Por otra parte dado que la autora reconoce la analogía existente entre cultura y lenguaje al citar que "cada cultura construye un aparato simbólico que la caracteriza, hecho a partir de símbolos lingüísticos y no lingüísticos" en lo personal confirmamos la sospecha, pues los símbolos lingüísticos a los que hace

alusión Beristáin se refieren a la gramática de algún idioma, (sea inglés, francés, español o náhuatl), mientras que los símbolos no lingüísticos comprenden comportamientos, manías, gestos, acciones, intuiciones y subjetividades, de allí que no sólo el hombre como especie tenga la capacidad de comunicarse, de lo contrario, y al situarnos en los primeros días del *homo sapiens* ¿Cómo explicar que éste tuvo un precursor –una especie de *homo no-sapiens*- que al igual que el *homo sapiens* pudo lograr comunicarse con lo demás y dar paso a la “evolución”? esto en palabras de Lévi-Strauss se expresa de la siguiente manera “El hombre neolítico, o primer homo histórico, fue por su parte el heredero de una larga tradición científica. Pero, la inspiración de esta realización fue diferente de aquella del hombre del post-renacimiento” (Citado en Goody, *Op. Cit.*).

Difícil y polémico, nos atrevemos a decir que el *lenguaje total*, aunque no lo sepamos del todo, se da entre los árboles, los animales y los hombres, y está más próximo a los *genes bióticos* que a la gramática de algún idioma (lenguaje conceptual), en concreto, el *lenguaje total* es un referente que ayuda a ubicar al lenguaje conceptual o lógico formal dentro de algo más amplio. Hecha la salvedad, vayamos al análisis del lenguaje conceptual.

Sabemos de la existencia de *funciones del lenguaje* tales como; comunicativa, persuasiva, regulativa, imperativa, descriptiva, explicativa y cognitiva, de todas ellas la cognición es la más próxima a la idea de pensamiento (es decir, la cognición se relaciona con el pensamiento a partir de mapas mentales), a su

vez éste tiene facultades o componentes (intuición, ratio, sensación y sentimiento). Ahora bien, el pensamiento (como unicidad persona-mente) a cada instante se enfrenta a lo real, *de facto* desconocido y contingente, de tal modo que en sentido estricto no es posible prever nada, de allí que los seres, como vimos en el capítulo anterior, se reconozcan vulnerables y busquen la necesidad de inventar, de deformar, de modelar, de crear mito, de "trucar" con lo real, para construir un mapa mental,²⁷ algo confiable o ameno para poder enfrentar lo desconocido y distinguir lo peligroso de lo que no lo es, por supuesto, con relación a la vida.

Insistimos, prever la realidad implicaría "n" mapas mentales para "n" circunstancias espacio-temporales. De esta forma, aunque existiera un ser humano con capacidad de apresar en mapas mentales todas las circunstancias espacio-temporales, tendría compilado en su cerebro sólo aquellas que le competen a su tiempo-espacio de vida. La realidad no se prevé, sólo se crean mapas mentales de una insignificancia minúscula de la realidad para cubrir objetivos personales o de grupo.²⁸

²⁷ Nuestra experiencia cotidiana nos muestra cómo seleccionamos permanentemente ciertas informaciones sensoriales, o desde el momento en que elegimos determinada cosa hacemos aun lado otra, así gradualmente vamos creando un modo de percepción de la realidad que se convierte en predominante en detrimento de otros. A ese proceso de percepción (creación de patrones significativos a partir de la información sensorial) que contribuye a formar nuestra representación del mundo (cognición –procesos del pensamiento) se le nombra mapa mental de la realidad (Cudicio, 1991). Así un mapa mental, también nombrado mapa cognoscitivo, es una imagen mental aprendida de un ambiente espacial determinado, al cual se le ha puesto mayor atención en detrimento de otros aspectos de la realidad (Morris, 1992).

²⁸ Nuestros sentidos a cada instante captan las informaciones procedentes del exterior de nosotros mismos. Así que nuestra percepción sensorial es incesante, percibimos informaciones a cada momento. Sin embargo, no somos capaces de ser conscientes de todas nuestras percepciones al mismo tiempo, si así fuera nos veríamos presos de un rompecabezas que nos desorganizaría por completo. En realidad sólo somos capaces de ser conscientes de un tipo de información sensorial a la vez (Morris, 1992).

De la gama de invenciones, mitos, creencias, cosmovisiones, descripciones, explicaciones que se conocen, aquellas que se aproximan a lo que es real, terminan en teorías posibles o epistemologías, por ejemplo.

La descripción y la explicación son las técnicas que contribuyen a la producción de conocimiento. Esta es la base de la teoría del conocimiento o epistemología (Crespillo, 1986), mientras las más distantes se tornan ilusiones, donde el criterio de proximidad entre las lucubraciones y la realidad se deriva del *ethos* o estado afectivo, pues la afectividad conduce a la sociabilidad, a la convivencia, incluso las propias ciencias "duras", aunque lo nieguen, recurren a la convivencia para lograr la formación de las nuevas generaciones de jóvenes científicos, pues es sabido por todos que las comunidades científicas empoderadas tienen todo un aparato institucional para lograr el fundamentalismo, el dogma, la "religión descartiana" que le da continuidad a su pensamiento formalista.

Como se explica, el pensamiento no sólo es razón sino también es voluntad; ahora bien, hecha esta salvedad en torno al pensamiento complejo (como unidad-persona-mente que dialectiza entre la razón y la voluntad), vayamos ahora a las relaciones que guarda la epistemología-formalista con el lenguaje-conceptual para después abordar las características del saber o conocimiento.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

Entre los siglos XVIII y XX, lo que predominó como filosofía para explicar el conocimiento fue la epistemología formalista con sesgo hacia el método científico tipo Piaget (Beristáin, *Op. Cit.*). Esta filosofía a la que Althusser denominó filosofía espontánea de los científicos para diferenciarla de la *concepción del mundo* de los científicos, ya que aquella sólo concierne a las ideas que se hacen de su actividad científica y de las ciencias sociales en general.

Dentro de esta filosofía espontánea destaca por su importancia la contradicción planteada entre el elemento intercientífico que representa convicciones, tesis y creencias derivadas de la experiencia de su acción científica y que son de carácter materialista y objetivo, y otro elemento extracientífico o idealista que representa convicciones y tesis que no tienen su origen en el trabajo científico, aunque puedan referirse a éste.

El elemento idealista constituye el reflejo sobre la actuación científica de tesis filosóficas elaboradas fuera de ella por filosofías de la ciencia, religiosas, espiritualistas o idealistas (Althusser, citado en Crespillo, *Op. Cit.*). Los discursos derivados de estas posiciones, suelen ser discursos formales, pero que contienen una espontaneidad deformada (ver el párrafo referido al pensamiento) que es la causante del nacimiento teórico de todas las epistemologías sobre lo preferente (Formal) en la historia del saber Occidental (Crespillo, *Op. Cit.*) Además "como categoría "la epistemología formalista" se adapta muy bien a las pretensiones de universalidad lingüística -que casi me

atrevería a calificar de expansionistas- de una sociedad "Occidental" y un pensar técnicos" (Ibid).

Al respecto, la introducción en las ciencias sociales de concepciones provenientes de hermeneutas como Heidegger, Gadamer o Ricoeur, de críticos como Habermas, hace altamente improbable cualquier posibilidad de retorno a una concepción meramente tecnológica de dichas ciencias (Geertz, *Op. Cit.*).

En concreto, dado que la epistemología formal o de la preferencia es una constante, un modelo de pensamiento en la historia del Saber Occidental, y dado que el racionalismo clásico ha dictado su verdad a esta epistemología de la diferencia (Crespillo, *Op. Cit.*).

La crítica (como vimos, hecha desde diversas posiciones, pero con el objeto de evidenciar incoherencias) a este racionalismo clásico, a un positivismo lógico, a la modernidad (que tiene como referente último –según Crespillo- al lenguaje) a su vez alcanzó a la epistemología formalista, de tal modo que hoy se acepta la existencia de conocimientos diversos (Ibid).

O sea, el mundo físico es abordado desde fines distintos, por un lado puede abordarse desde lo supremamente concreto, el otro, en abstracto en grado sumo, el primero procede desde un ángulo de las propiedades sensibles, y el otro desde el de las propiedades formales (Goody, *Op. Cit.*). Sin embargo, en

la práctica (y en especial en la mayoría de los ámbitos sociales) el Saber (lógico formal) Occidental sigue tendiendo a discriminar y reprimir a otros saberes.

Lo que ocurre es que la mayoría de los científicos sociales son víctimas del binarismo etnocéntrico que encierra sus "lenguajes" conceptos propios acerca de la cruda división de las sociedades del mundo en primitivas y avanzadas, europeas y no europeas, etcétera. Como señalizaciones generales estos términos pueden ser permisibles. Pero construir sobre una base tan tenue la idea de **dos aproximaciones distintas al universo físico** parece escasamente justificada (Goody, *Op. Cit.* Resalte personal).

He aquí una de las primeras maneras de fragmentar los distintos saberes, pues al negar un saber local por el simple hecho de no entenderlo (como lo hizo y lo hace el positivismo lógico occidental) se fragmenta. Se describe en el siguiente apartado el proceder de las Naciones Unidas en tres ocasiones distintas para evidenciar el argumento.

3.2. Fragmentación del saber local

1. En 1947 y 1948, la Comisión número 6 de las Naciones Unidas examinaba la noción de genocidio y se intentaba elaborar una carta sobre los derechos del hombre. Se recurrió entonces a analizar hechos de genocidio cultural; la Comisión acabó por rechazar la idea de genocidio cultural, con el pretexto de que podía atentar contra la noción de genocidio en su sentido estricto; el mundo salía de la guerra, los espíritus estaban justificadamente obsesionados por el recuerdo de los hornos crematorios; los problemas que esos hornos acababan de plantear se imponían sobre aquellos a los cuales, con el progreso como estandarte, había de abocarse la Comisión activamente: la destrucción *fragmentación* de las culturas (Jaulin, 1974).

2. "Aunque se acepte la privilegiada jerarquía normativa de las constituciones o de los tratados internacionales, los instrumentos que establecen los derechos sociales (o bien de acuerdo a la terminología del Pacto Internacional respectivo, derechos económicos, sociales y culturales) son considerados documentos de carácter político antes que catálogos de obligaciones jurídicas para el Estado (Abramovich, V. y Courtis, C, 2002).

Por ejemplo, pese a que el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales fue adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 y entrado en vigor el 3 de mayo de 1976, los Estados miembros han demostrado a través del tiempo no tener la

intención de asumir una obligación jurídica, más bien este tipo de documentos sólo se firman para realizar un acto de "buena diplomacia" entre los miembros de la Organización (*Ibid*).

En el trasfondo de esta buena intención diplomática e incumplimiento (por tanto negación) de derechos culturales y sociales y un amplio cumplimiento de derechos civiles y políticos, se encuentra la verdad acerca de quien tiene el acceso a la reproducción de la vida, en otras palabras, dicha actitud (en circunstancias cruciales para el reconocimiento de los diversos saberes locales) de las Naciones Unidas, demuestra que en la práctica, sólo son válidos, reconocibles los derechos que fueron acuñados por la sociedad occidental (derechos políticos), mientras que los derechos recomendados y acuñados por otras sociedades (derechos culturales) vemos nuevamente como son negados, por tanto esta negación, en la práctica se traduce en fragmentación, pues, esta negación-fragmentación en la práctica se evidencia en la vida cotidiana en muchos países de Latinoamérica donde sólo se reconoce el español como lengua oficial, por tanto en las calles y avenidas sólo se reconoce a éste y se niega a las otras lenguas de recién gramática, lo cual imposibilita el desarrollo pleno de aquellos saberes locales, es decir los fragmenta.

3. Si por algún motivo aún no se estuviera convencido de la negación, del monólogo que Occidente practica y la consecuente fragmentación de cientos de saberes locales, recordemos ahora las resoluciones del Consejo de

Seguridad de las Naciones Unidas (CS-ONU, S/F) con relación a la invasión de Kuwait por parte de Irak: 660 (1990), de 2 de agosto de 1990, 661 (1990), de 6 de agosto de 1990, 662 (1990), de 9 de agosto de 1990, 664 (1990), de 18 de agosto de 1990, 665 (1990), de 25 de agosto de 1990, 666 (1990), de 13 de septiembre de 1990, 667 (1990), de 16 de septiembre de 1990, 669 (1990), de 24 de septiembre de 1990, 670 (1990), de 25 de septiembre de 1990, 674 (1990), de 29 de octubre de 1990, 677 (1990), de 28 de noviembre de 1990, 678 (1990), de 29 de noviembre de 1990, 686 (1991), de 2 de marzo de 1991, y 687 (1991) de 3 de abril de 1991. Todas ellas aunque se hayan pensado con la mejor intención para lograr la paz entre "distintos pueblos", pues el conflicto en teoría se remitía al Consejo de Seguridad de la ONU, en la realidad, ante los ojos de millones de personas, Estados Unidos decidió resolver sobre el caso Irak. Es decir, Estados Unidos, al controlar el Consejo de Seguridad de la ONU, pudo violar el reglamento para invadir sin permiso a otro país.

Ante este hecho in-negable ¿Acaso no la ONU ha perdido bastante credibilidad y respeto por parte de los diversos pueblos o saberes locales? ¿Será de verdad un órgano mundial o un simple órgano pro-Occidente? ¿Será válido construir explicaciones a partir de la masa de documentos que a diario arroja la ONU, cuando ésta niega la realidad de todo saber que no sea inglés, francés o español? ¿Qué argumentos podrán demoler al occidentalismo que practica la ONU en detrimento de otros saberes locales? ¿Cómo evidenciar la inoperabilidad de los conceptos que la ONU aquilata y dicta para explicar el desastre?

Generalización o negación de la especialización del saber local

Retomando la ruta expositiva desde la cual partimos al inicio del capítulo, continuemos con la tarea de intentar explicar la reproducción del espacio bajo condiciones ignotas a partir de una ruta, en apariencia, lo bastante lejana del tema central, pero que sin ella caeríamos en las repeticiones, en las copias de argumentos "dogmáticos" listos para aplicar y reproducir un proyecto particular, a cuyo paso mata, elimina, fragmenta a otro saber, a otro lenguaje.

Del lenguaje, podemos decir que, como un todo supone tipologías (partes que lo integran), a su vez las tipologías (dígase tipos de lenguaje) suponen un problema de clasificación o agrupación de objetos homogéneos (por ejemplo; los lenguajes alfanuméricos corresponden a una homogeneidad, los lenguajes sin escritura corresponden a otra homogeneidad, etcétera).

Cuando se está frente a un objeto o sujeto desconocido (por ejemplo un ser con pensamiento complejo), la primera idea que surge es la de creer que dicho objeto no tiene elementos en común con lo que conozco de mí (como sujeto-objeto bajo pensamiento formal), a esto se le puede nombrar *partición*, la cual se refiere a una diferenciación subjetiva de "mis objetos conocidos" de otros que se desconocen. Si se tiene la voluntad de conocer a ese otro objeto o sujeto (pensamiento no-formal) se reconocen semejanzas, diferencias, y demás ideas-especializaciones en relación con las clasificaciones hechas por el otro sujeto.

A esta resolución se refiere Lévi-Strauss al ver “correctamente la clasificación (u orden) como elemento característico de todo pensamiento” (Citado en Goody, *Op. Cit*), pues, las evidencias arqueológicas dan cuenta que desde el paleolítico superior (situado entre los 35,000 y 10,000 años) el hombre tuvo un cerebro lo bastante grande que podría parecer ser el necesario para el tipo de sistemas comunicativos y de acumulación de datos (capacidad de clasificación) asociados con el habla (*Ibid*). Otra evidencia de las clasificaciones (idas específicas en torno a algo) que tiende a hacer el saber local, la encontramos en la primera forma de especialización del pensamiento en general, la cual, se encontraba en el campo de la magia, donde el mago abrió paso al sacerdote, y el sacerdote al rey sacerdote y a continuación al rey divino (Goody, *Op. Cit.*).

De lo anterior deducimos que la clasificación es en sí una especialización, una institución presente en todo ser humano, en todo saber local, por tanto, recurrimos ahora a tres ejemplos que ayudarán a comprender la idea especialización-institución en el saber local.

1. Una investigación de Jack Goody realizada en 1970 demostró que los *LoDagaa* (pueblo del norte de Ghana, África) tienen un sistema numérico abstracto (un tipo de clasificación) que se aplica tanto al conteo de objetos, plantas y animales (un tipo de especialización). Pero las formas en que usan estos conceptos están embebidas en la vida diaria (esto es institucionalización). La escritura y el proceso acompañante de educación en aulas trae un cambio hacia un proceso de abstracción diferente (o nueva

clasificación), pues en tiempos recientes, la llegada de la escritura europea, con su alfabeto simple, sus libros impresos, sus sistemas de instrucción formalizados, ha conducido a cambios mayores, especialmente en cuanto al contenido y a la organización de la actividad intelectual (nueva especialización), hacia la descontextualización del conocimiento -cambio de instituciones- (*Ibid*).

2. Conforme al trabajo de interpretación de Batalla y De Rojas, se sabe que en el testamento de Don Pedro Moctezuma (1570), el único hijo varón de Moctecuhzoma, otorgado en náhuatl ante intérprete, aparecen bastantes "curiosidades": está casado por la iglesia, sin tener hijos de su matrimonio, al tiempo que aparecen media docena de ellos (4 varones y 2 mujeres). Uno en principio piensa que eran de anteriores uniones, pero en el pleito por la sucesión de su mayorazgo (pues, Don Pedro tenía pueblos y estancias, una pensión de la corona de 3,000 pesos de oro de minas anuales -equivalente a 1,350,000 maravedíes- y diversos negocios en la ciudad de México donde residía, además de ser señor de Tula), aparece la madre de uno de ellos. ¿Qué explicación le daremos al asunto?

Está claro que Don Pedro tuvo sus hijos con distintas mujeres y al menos una vivía mientras él estaba casado por la iglesia. Por lo que sabemos todas ellas eran indígenas. Puede ser que nos encontremos con la actitud de un noble de alto rango ante una novedad institucional o monogamia (Batalla, J y De Rojas, 1994). Nótese el cambio de especialización-institución.

En la antípoda social, Benítez (1988) nos describe la actitud de un hombre común ante estas novedades o nuevas instituciones o especializaciones que irrumpen las anteriores especializaciones-instituciones. Durante la colonia “cada fin de semana un minero era poseedor de trescientos pesos, según afirma vengativo y sarcástico un jesuita. Entonces este pobre diablo de manos negras y cara tiznada compraba un vestido de terciopelo guarecido de encajes, medias blancas de seda, comía y se embriagaba como loco y el lunes siguiente, sin un centavo, volvía a cavar su agujero y a deslomarse acarreado el mineral en su espalda. No sabía leer. Era un paria que **desconocía las claves elementales para** ahorrar, negociar, adquirir una tierra, y este drama lo hemos visto repetirse incontables veces dos siglos después”. Apréciense el problema que ocasiona el cambio-desconocimiento de alguna institución (Resalte personal).

3. En su artículo “Marzo y abril de 1494 en la Española de la política de ‘conversación y familiaridad’ a la de la ‘imposición y violencia’ ” Ramos Gómez (1994) a través de la reinterpretación de algunos hechos históricos, referidos a las relaciones sociales que se dieron en las islas del Caribe durante los años 1492 y 1494, nos expone las consecuencias de la negación de la especialización-institucionalización del saber local. La trama comienza con cuatro o cinco oriundos de un poblado próximo al río Mao (ubicado en la isla la Española, hoy compartida por República Dominicana y Haití), quienes por propia iniciativa o por orden de su cacique el señor Canoabo (hecho que no se sabe), ayudaron a cruzar el cauce a tres españoles que retornaban de Santo

Domingo (Asentamiento y fuerte español), así como a su impedimenta, labor que dice el Almirante (Colón) "así lo suelen hacer de continuo"; pero en esta ocasión el resultado fue distinto al acostumbrado, pues los indios se quedaron con la ropa y al menos una espada, acción que los españoles interpretaron como hurto, pues la manera de obrar de varios de éstos, como es el caso de Alonso de Hojeda, quien no sólo interpretó **una acción de los indígenas según sus propias normas convirtiendo lo legítimo en delito**, sino que castigó a sus autores con las penas que los españoles aplicaban, las cuales se ejecutaron por su mano en el lugar y forma que tenían por costumbre: en la plaza –aunque fuese la indígena- y a la vista de todos para escarmiento de propios y extraños, porque como diría el Almirante "a quien hacía bien, que se le honrará, y al que hiciese mal, será bien castigado" (resalte personal).

Lo interesante es que no todo quedó en mutilar a aquellas personas por haber quebrantado las normas españolas referidas a la propiedad, pues también se obró contra el cacique o señor Canoabo, un hermano y un sobrino suyo, a quienes sin hacer nada se les apresó. Con respecto al señor del lugar, hemos de señalar que su culpabilidad parecía probada desde el punto de vista del derecho español, pues los cristianos que fueron despojados de su impedimenta vieron al cacique de esa población con mucha gente que lo obedecía. Pero la culpabilidad del hermano y el sobrino no estaba demostrada, ni siquiera existía, a pesar de ello, estas víctimas fueron trasladadas a otra villa para ser degolladas por ordenes de Colón, castigo que no se ejecutó por la atención a un

interceder de otro cacique o señor (de la villa a donde habían sido trasladados los no-infractores de las normas españolas).

El caso es que si la prisión del cacique puede entenderse por aparecer este personaje como inductor y beneficiario de los "ladrones" y de la acción resultante del hurto, ¿cómo explicar la captura de uno de sus hermanos y de un sobrino que ni son citados en la narración del hurto ni se enfrentaron a los cristianos (como para ser reconocidos)? Pero no es éste el único interrogante, pues ¿cómo explicar que tanto el señor como sus parientes fuesen condenados a muerte por un delito de hurto? (*Ibid*). ¿Acaso no tenía valor el pensamiento del señor de esas tierras Canoabo? ¿Su saber local especializado-institucionalizado se extinguía ante el otro saber alóctono?

Considerando los tres ejemplos expuestos recuperamos y afirmamos que la desconsideración, subestimación o generalización de la especialización-institucionalización del saber local conduce a corto, mediano y largo plazo a una especie de segunda fragmentación del saber local, pues al imponerse un solo saber en un lugar en donde a la luz de la realidad existen dos, la consecuencia última es la erosión y desaparición de la mayor cantidad de instituciones del saber autóctono, o sea se extingue la cosmovisión, creencia, acción-institución, lengua y toda posibilidad de vida de un pueblo en detrimento de otro. En términos metafóricos se está en la antesala al desastre, pues se está ante la posibilidad futura de reproducción del espacio bajo condiciones desconocidas o ignotas.

Fundamentar este hecho a partir de la consideración de todas las interpretaciones que un conocimiento o saber local tiene, no cabe de ninguna manera en esta tesis. Sin embargo dar ejemplos con el caso que nos ocupa "fragmentación del saber local " (obvio referido a la noción sufrimiento-desastre que vimos en el capítulo dos), nos posiciona en un ángulo que permite comprender más y mejor las categorías que se emplean para explicar el proceso de desastre, los espacios peligrosos y la vulnerabilidad, pues el presente estudio no sólo consiste en una mera crítica de las explicaciones convencionales expedidas por el Saber Occidental (lo cual ya es difícil), sino ofrecer un análisis alternativo que explique más.

El sufrimiento-desastre como parte del pensamiento complejo, dígase conocimiento complejo lo encontramos de manera abundante en aquellos lugares en donde el conocimiento lógico formal occidental no está del todo institucionalizado, o sea fuera de las sociedades de los países de Occidente y sus anexos, en otras palabras, el sufrimiento-desastre es una herencia del pensamiento náhuatl y de todo aquel que parta de una dialéctica entre la lógica material y la lógica formal.

Comúnmente, quienes se conducen a partir sólo de la filosofía positivista consideran que la especialización de la mente es exclusividad de la lógica procedimental o formal, de allí que suelen asociar el conocimiento complejo local con estadios próximos al instinto animal, lejos de toda posibilidad de especialización.

Sin embargo, como se ha dicho, el hecho de que lo formal no conozca lo complejo no significa que éste no valga, en sí lo formal desacredita la especialización que presenta el saber local por el simple hecho de no entender como opera éste, además cuando nos referimos al conocimiento local o autóctono, de cierta manera nos referimos a una categoría pedagógica que sirve para contrastarlo con el conocimiento lógico formal propio de Occidente, pues, si consideramos la multitud de sociedades con las que trata Occidente (por ejemplo, en 1915 tres antropólogos occidentales, tratando de realizar un estudio comparado de las sociedades primitivas y limitándose a aquellas de que se disponía una información adecuada, registraron unas 650, la mayor parte de ellas vivas hoy, Toynbee, 1985, *Op. Cit.*), se reconoce la simplificación a la que acude éste para tratar con los demás, como si fueran iguales todos, es decir, la máxima dicotomía de Occidente "nosotros civilizados ellos primitivos", de manera lastimosa, sigue vigente. Pero como se ha dicho antes, la intención de este trabajo no sólo es elaborar una crítica sino ofrecer una propuesta, por tanto, ahora continuamos con la exposición de la tipología del saber local.

Como una de las características del saber local o conocimiento complejo es el estar emparentado con el mito²⁹ o corolario institucional para transmitir el saber

²⁹ Se llama "mito" a un relato de algo que se supone acontecido en un pasado remoto, puede referirse a grandes hechos, que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad. Pueden tener como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con "los mitos solares"). Cuando el mito es tomado alegóricamente, se convierte en un relato que tiene dos aspectos: lo ficticio y lo real. Lo ficticio consiste en que, de hecho, no ha ocurrido lo que dice el relato mítico. Lo real consiste en que de algún modo lo que dice el relato mítico responde a la realidad. Mediante el mito queda fijada la esencia de una situación cósmica o de una estructura de lo real. Pero como el modo de fijarla es un relato, hay que encontrar un modo de indicar que el tiempo en que se desenvuelven los hechos es un *falso tiempo*, por tanto hay que saber buscar más allá

a partir de representaciones (fábulas, leyendas, iniciaciones, rituales, dramas, sacrificios, etcétera) fantásticas con la finalidad de legar un código para la continuidad de la vida. Y si aceptamos al mito como un lenguaje, como un acuerdo, entonces, y como hemos afirmado, también el saber local está formado por acciones, por instituciones (las cuales a su vez están articuladas, donde las de mayor jerarquía, como vimos, son las que posibilitan la vida, o sea las más próximas a las comunidades, al propio saber local). O como dice Geertz, *Op. Cit.* "Para alguien que aborde la mecánica de las ideas distantes, las formas de conocimiento son siempre ineluctablemente locales, inseparables de su instrumental y de sus marcos de actuación".

A la vez, esta reflexión debe considerar la temporalidad, porque, por ejemplo, en lo personal, por vivir durante más de 25 años en una vecindad de una colonia popular del oriente de la Ciudad de México, he tenido la oportunidad de convivir con Mazahuas, Mixtecos y Tarascos, personas todas ellas bilingües que difícilmente pueden considerarse ignorantes (en sentido peyorativo), salvajes (en sentido determinístico), atrasados (en sentido desarrollista), potencial turístico u objetos de museo (desde el folklore) pues hay que tener muy en cuenta que la relación que cada uno de ellos establece con las cosas, con cada institución ajena a su cosmovisión, difiere de lo que fue años atrás, cuando su condición social no era de fragmentación-negación.

de ese tiempo en que lo relatado parece transcurrir. El mito es una tipo de conciencia. Su formación obedece a una cierta especie de necesidad de la conciencia cultural (Ferrater, J. 1971).

En otras palabras, cualquier comentario en relación al saber local debe comenzar con una reflexión histórica-geográfica, de lo contrario no se entenderá nada en torno a ese saber.

Bajo este argumento, podemos afirmar que es muy común ver que ciertos científicos sociales, o trabajan con criterios temporales disociados de la espacialidad o viceversa, pues, la intención de "caracterizar al saber local" a partir de una lógica formal (hecho de por sí erróneo) es esencialmente de tipo estático, en la que no se da razón para el cambio, de tal modo que las "acciones de los Otros", de los no-occidentales, terminan siendo interpretadas como propias de las culturas no-occidentales, o sea "tú Mije perteneces a la cultura Mije".

Debemos saber que frente a estas tautologías, frente a esta captación de <<sus>> concepciones a través de <<nuestro>> vocabulario es una de aquellas cosas que se asemejan a montar en bicicleta, ya que es más fácil de hacer que de explicar (Geertz, *Op. Cit.*). Insisto, lo más próximo a una explicación alternativa suele estar fuera de la ruta típica del método científico "causa-efecto", y por lo regular en dicha opción alterna se recurre a ejemplos escasos y poco discutidos.

Las acciones de todo saber local sólo en términos pedagógicos se encuentran escindidas de las instituciones afines, pues en la realidad las acciones son en sí una imbricación de alguna institución. A continuación vamos a hacer el

intento de explicar cómo la falta, la negación, la generalización o la fragmentación de instituciones conduce a la construcción social de los espacios peligrosos, pero antes, es necesario aclarar la manera en que reconocimos a nuestras instituciones, ya que sí estas, como se ha dicho, cuando bien estaban fragmentadas y cuando no negadas.

Dada la imbricación acción-institución asumimos que ciertas frases populares, provenientes de la cosmovisión náhuatl, o como otros dicen, los nahuatlismos o mexicanismos, al referirse a una acción, hoy no muy valorada o reconocida, suponemos que en algún momento histórico esa frase-acción tuvo su reconocimiento en alguna institución -no fragmentada como ocurre hoy-.

Por ejemplo y recordando una obra que se exhibió en el año 2002 en el "Teatro del Pueblo" cuyo título "Ya le cayó el chahuiztle³⁰ al pueblo" hacía alusión a la expresión coloquial "ya nos cargó el chahuiztle" (Pérez, 2003), la cual en definitiva pertenece en sí a algún tipo de institución, de otra forma explicado, esto es, si se pregunta ¿El chahuiztle como acción a qué institución pertenece? La respuesta tautológica como hemos dicho será: "pues al folklore popular".

Sin embargo, si exigimos mayor precisión de la respuesta puede que se llegue a una especie de nihilismo si la respuesta se empeña en excluir la categoría

³⁰ Chahuiztle. El origen de este mexicanismo contemporáneo se asocia con dos ideas en lengua náhuatl: la primera, *Chiauitl*, se refiere a algo en parte desconocido o misterioso (animales como víboras o insectos como pulgones) que afecta a algún cultivo de manera inesperada; la segunda, *Chiauiztli*, hace referencia al humor (Molina, 1970), entendido éste como inestabilidad, espontaneidad, imprevisto, arbitrario, accidental, subjetivo, etcétera. Mal humor, se entiende como lo que hace sufrir (Foulquié, 1967).

tiempo. Una tercera respuesta consistiría en asociar el saber local presente y vulgarizado (o expresión popular –en este caso *Chahuiztle*–) con su saber local antiguo y culto. Como vemos las probabilidades de que la gama de instituciones del saber local antiguo y culto se hayan mantenido como para citar algún correspondiente dentro del saber local presente y vulgo son mínimas. Y sin embargo la noción misma “*Chahuiztle*” como evidencia de la existencia de una correlación es inobjetable, pues su etimología no proviene de Occidente.

Podría decirse que nuestro *Chahuiztle* vulgarizado perteneció a una institución (de la cosmovisión náhuatl) que tuvo relación con el sufrimiento-desastre, pues nuestra expresión “ya nos cargó el chahuiztle”, dentro del saber local presente (jerga popular) se refiere al “ya perdimos”, “ya no sobrevivimos”, “ya morimos” (García, J. S/F), mientras que el líquido divino o *Chalchíhuatl* (conforme a León, *Op. Cit.*), que se encuentra dentro de los vuelos más altos de la filosofía náhuatl, se refiere, como vimos en el capítulo dos, al dar la vida para la continuidad de la misma, lo que es igual a morir por la vida.

Sé que un solo ejemplo, dentro de nuestro mundo academicista suele llamarse coincidencia, pero ante las diferentes formas de negar al Otro, sea por fragmentación del saber local, sea por la generalización de saberes locales, no queda más que evidenciar una tercera forma de fragmentación del saber local derivada de las explicaciones estáticas y ahistóricas que suelen hacerse sobre las instituciones locales. El móvil es fundamentar la forma en que los saberes se pierden, dejando a sus herederos vacíos ante lo contingente. Para ello cito

otra expresión (complementaria a la anterior y muy común entre los pueblos del sur del D.F.): "Corta el aire con dos machetes para que no pase por aquí el *Chahuiztle*"

A diferencia del ejemplo anterior, en donde no se expuso de manera explícita el origen náhuatl al que corresponde la acción-institución "ya nos cargo el *chahuiztle*". En este caso y de acuerdo con Espinoza (2003) podemos referirnos a una clara correspondencia entre un saber local culto antiguo (en este caso especializado en el manejo de las lluvias) y otro saber local vulgo y presente (representado por los señores graniceros de las inmediaciones de Tepoztlán, Morelos, o por los oriundos del pueblo de Contreras, D.F.), al considerar un texto de Sahagún traducido del náhuatl por Garibay y que dice:

"NAHUAL, ASTROLOGO, CONJURADOR DEL GRANIZO

Dicen que para nacer cuatro veces desaparecía del seno de su madre, como si ya no estuviera en cinta y luego se dejaba ver. Cuando había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cual era el arte y manera de acción. / Se decía conocedor del lugar de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuando a de llover o sino ha de llover./ Daba esfuerzo y consejo a los príncipes, a los reyes, a los plebeyos. Les declaraba, les decía: Oíd, se han enojado los dioses de la lluvia. Págrese la deuda. Hagamos Preces instantes al señor de Tlalocan./ Luego pronto se hacía así como él lo había mandado. Se paga la deuda, hay sacrificio de hombre./ También decía: Va a haber enfermedad, ya viene la

enfermedad. Estén preparados los del pueblo bajo. Nadie descuide su cuerpo./ De igual manera predecía si va a haber hambre y decía: Va a haber hambre, lloverá escasamente. Muchos se venderán por esclavos. El que tiene que comer acaso lo que ha reservado, a no ser que lo haya escondido en alguna parte secreta. Por dos años habrá hambre, o por tres./ De modo igual alcanzaba a ejercer el oficio de brujo. Si tenía odio a un pueblo, a un rey; si quería que se acabara un pueblo, o que se muriera un rey, así pronosticaba: Va a helar, o va a caer granizo. Decía: de ahora en un año todo lo que caerá sobre nosotros será fuego./ También de este modo pronosticaba el conjurador de granizo. Estén preparados, no se descuiden los plebeyos./ Este no tenía mujer alguna, nomás estaba en el templo, haciendo vida de penitencia se pasaba allí. Por esto se llamaba Brujo Astrólogo" (Garibay, 1985).

Admitida la correspondencia procedemos a la interpretación de nuestra expresión a partir de ciertas consideraciones de tipo cultural (mismas que por lo regular suelen omitirse en otras explicaciones) que nos permitan referirnos a la evolución histórica que presenta dicha muestra: "corta el aire con dos machetes para que no nos caiga el chahuiztle".

Sobre el "cortar el aire" suponemos que es un signo a-culturizado (impuesto por los primeros evangelizadores) cuya realidad era el sacrificar al hombre. Pues si consideramos las prohibiciones católicas, tenemos que la palabra sacrificio fue sustituida por la de cortar, pero como "cortar al hombre" no varía de "sacrificar

al hombre”, la palabra hombre también se sustituyó por la de aire. Por tanto, el movimiento simboliza el acto de extracción del *Chalchíhuatl* o sangre, que en este caso reclama *Chalchiuhtlicue* —o rostro femenino de *Tláloc* y por tanto *Quetzalcóatl*— o quien lucha para que la vida colectiva continúe (León, *Op. Cit.*).

Maruri (S/F) también lo cree así pues asocia la práctica de “cortar” con las ceremonias prehispánicas dedicadas a *Tláloc* o *tloques*, esto es: sacrificios humanos de niños.

Respecto a la alusión de los dos “machetes”, podemos considerar como un símbolo arquetípico propio de la cosmovisión náhuatl, al cual para discernirlo tenemos que recordar la introducción del hierro fundido en el mundo náhuatl, que en su forma de chuchillo o machete, vino a sustituir a las lajas de obsidiana punzo cortantes que se empleaban para cometer el acto físico del sacrificio.

Es decir, antes de cualquier comentario en relación a los machetes, como dice Glockner (2003) tenemos que admitir que el mundo campesino *herederos del mundo náhuatl*, Benítez *Op. Cit.*, no es un mundo en el que la naturaleza haya sido plenamente entregada a la sensibilidad del aluminio que predomina en la mentalidad tecnologizada.

La última parte de la oración que nos interesa es el "*Chahuiztle*". Como vimos en el ejemplo anterior, el *Chahuiztle*, también aquí se refiere al sacrificio, la diferencia es que aquí involucra a toda una comunidad (Katz, E. S/F), a todo un pueblo, por tanto y retomando toda la acción se entiende que se hace un sacrificio personal para no sacrificar a todo el pueblo. Se sufre en particular por el bien de todos.

Cabe recordar que las personas que recurren a la práctica de "cortar" conforme a Macías (2001) no saben por qué lo hacen, sólo reconocen que lo aprendieron así de sus ascendentes familiares. Es decir nos encontramos ante la pérdida de significado de un arquetipo (Jung, 1997, *Op. Cit.*), proveniente de la cosmovisión náhuatl, lo cual no significa que no tenga validez, pues si consideramos los efectos psicológicos que produce su práctica, el desastre está salvado, pues inconscientemente el "cortador" ha pagado simbólicamente por la continuidad de la vida colectiva, que en la contemporaneidad urbana esa vida puede circunscribirse a un evento social de importancia para el saber local.

Otras formas de fragmentación del saber local son producto de decisiones políticas que atienden a intereses mezquinos, como ejemplo de ello se exponen dos casos históricos y ampliamente conocidos, por tanto sólo se comentan de manera somera.

Dispersión del saber local

Si consideramos que el orden político propio de un saber local suele ser una de las primeras instituciones que desaparecen cuando una sociedad o civilización inicia su colapso (Toynbee, 1985. *Op. Cit.*), más aun, cuando es invadido por otro saber, pues este nuevo orden político se encarga de tomar, del orden anterior, sólo aquello que resuelve sus necesidades inmediatas, podemos anotar que durante los siglos de dominación ibérica hubo una drástica reconfiguración del espacio, como guisa tenemos las distintas redistribuciones de pueblos diversos, por ejemplo, las concentraciones, como en el caso de los oriundos de Guatemala (Alda, 1994), donde la política, y tal vez la ignorancia como dice Lovell (1990, en Alda, *Ibid*), de las autoridades coloniales llegó a juntar a distintas comunidades en un mismo territorio, sobre todo si pertenecían a pueblos rivales, con fin de crear tensión y confrontación.

Mientras tanto (este es otro ejemplo) en la ciudad de México se hacían divisiones, pues la política en ese lugar era una especie de apartheid (Benítez, *Op. Cit.*) ya que los vencidos tenían prohibido vivir en sus ciudades y se hacían, medio desnudos y medio hambrientos, en sus miserables cabañas, y a la espera de ser trasladados para cubrir las demandas-amenazas de los españoles de abandonar las tierras asignadas si se les privaba de sus esclavos para trabajarlas. Es decir, el repartir esclavos sirvió para dos fines, uno económico y otro político, el primero se encaminó a hacer productiva la tierra y el segundo a fragmentar el saber local a partir de la división-incomunicación entre personas de una misma cosmovisión.

Aparte de estas medidas, de concentración en algunos casos y de división en otros, tomadas por los españoles podemos agregar la iniciativa-reacción por parte de algunos grupos autóctonos de emigrar para librar la contingencia que vivían. Caso concreto de los Raramuris y Tepehuanes del norte de México.

Disminución de poblaciones

La transmisión de enfermedades contagiosas de manera inconsciente por parte de los grupos alóctonos, más las transformaciones ambientales (Garza, 1997) y la política económica que se desarrolló en el "continente americano" durante el siglo XVI produjo la caída de la población autóctona de 80, millones a 10, millones de habitantes (Duby, 2001), esto equivalente a una merma del 87.5%. Sin embargo en algunos casos llegó a ser del 100% o sea la extinción total de saberes locales, como es el caso de los *tainos* de la isla La Española, pues de los 200, 000 habitantes que tenía la isla a la llegada de Colón en 1492, para 1519 quedaban tan sólo 20, 000 (véase como en 27 años murieron 180 mil personas, el equivalente de seis veces la población del país de Mónaco actual).

La explicación tradicional de este desastre es la del dominico Fray Bartolomé de Las Casas, testigo ocular de las últimas etapas del exterminio literal de los *arawaks* de la isla. En su intento para poner coto a los excesos de los codiciosos colonizadores, Las Casas redactó la *Brevisima relación de la destrucción de las indias* (Cook, *Op. Cit.*). A pesar del esfuerzo del dominico la

extinción de ese pueblo sólo era cuestión de tiempo, pues no tardó en consumarse.

Si la extinción de los *arawaks* o *tainos* no es una muestra clara, vayamos al caso de los nativos de Nicaragua que en setenta años cayeron de un millón a diez mil, nótese la mortandad que indica el restante 1% (Izard, 1994).

Es posible que lo anterior no convenza, más si se es pragmático, por tanto en lo que viene se darán ejemplos más concretos.

Hasta aquí se han explicado las diversas formas que adopta la fragmentación del saber local, ahora bien, tenemos la certeza de poder continuar con el tema que encabeza este apartado, pues sorprendentemente pese a todas esas formas de fragmentación, muchos de esos saberes locales, bien o mal preservados, siguen presentes hoy en el siglo XXI. Sin embargo, estos saberes locales, al igual que muchos más alrededor del mundo, parece ser que ahora sí serán cercados definitivamente por el orden político vigente o neo-liberalismo, pues pese a que estos dignos representantes de nuestra especie, durante los cabalísticos 500 años de adversidad, han dado muestra de cómo sobrevivir en cualquier circunstancia, hoy nuevamente son expulsados, ya no a la sierra, a la selva, ni siquiera al desierto, sino a la distorsión de su memoria histórica, para así consumir la utopía ilustrada, o acaso ¿es el saber local la utopía y el saber occidental lo real? A continuación definimos la memoria histórica o colectiva para luego pasar a dar los ejemplos y así ilustrar la cuestión.

3.3. Distorsión de la memoria histórica

La memoria, como proceso psicológico se realiza en el órgano "cerebro" y como facultad del ser humano se relaciona con la voluntad. Conforme al enunciado al que uno se adscriba, la memoria puede ser memoria-repetición (o memoria fisiológica), o la memoria puede ser memoria-representativa (Bergson, 1900. En: Ferrater, 1971). "Este último tipo de memoria representa la continuidad de la persona, la realidad fundamental, la conciencia de la duración pura, es el ser esencial del hombre en cuanto entidad espiritual, pudiéndose definirlo en cierto sentido, a diferencia de todos los demás seres como "el ser que tiene memoria", que conserva su pasado y lo actualiza en todo lo presente, que tiene por consiguiente historia y tradición" (*Ibid*).

De cierto modo estos argumentos referentes a la memoria, Halbwachs los retoma para argumentar que todo marco social se define como unidad por el recuerdo, es decir, por su memoria. Su evolución depende, pues, de la calidad y resistencia de aquellos recuerdos. De este modo, Halbwachs es llevado al estudio de la memoria, tanto colectiva como individual, para sostener la tesis de que esta última es también una función social, determinada por la vida del grupo (Halbwachs, 1950. En: Poviña, 1976).

El individuo no recordaría nada de un modo completo si estuviera librado de sí mismo –como el soñador que es incapaz de revivir su pasado durante el sueño–; si no pudiera referirse a la experiencia de los miembros de la sociedad,

para insertar así sus reminiscencias en los cuadros colectivos, orientándolas por medio de hechos que tienen significación social. No puede recordar más que a condición de volver a encontrar en los cuadros de la memoria colectiva el lugar de los acontecimientos pasados que nos interesan (Ibid).

Un recuerdo es tanto más rico cuanto más cerca se encuentre del punto de unión de un gran número de los cuadros colectivos que efectivamente se entrecruzan y se recubren en parte. El olvido se explica por la desaparición de esos cuadros o de una parte de ellos.

De este modo el individuo evoca sus recuerdos personales ayudándose de los cuadros de la memoria social. La memoria individual encuentra así un punto de apoyo, que le es indispensable, en la memoria colectiva. En cierto sentido se puede decir que la memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo, que tiene los medios necesarios para recordar mediante la tradición, como función específica de la colectividad (Ibid).

Ahora bien, si además consideramos los argumentos de William James (1909, principios de psicología), para quien, sólo puede tenerse memoria a partir de ciertos estados de ánimo que reaparecen, es decir, la memoria va acompañada de un proceso emotivo de creencia. Esta determinación es la que recupera Metz (*Op. Cit.*) para situar a la memoria como memoria de la libertad, que, como memoria del sufrimiento, se convierte en orientación para la acción

relacionada con la libertad (autonomía). Donde su estructura narrativa la conduce a la crítica de la tecnología histórica carente de memoria (Ibíd).

En ese sentido, la memoria colectiva, como práctica histórica ha logrado definir los derechos de los individuos frente a Estados y grupos sociales, de allí que Gildardo Martínez distinga los siguientes derechos como históricamente construidos: “los civiles, nacidos en el siglo XVIII; los políticos, en el siglo XIX y los sociales...en el XX” (Martínez, 2004).

De esta forma sabemos de la existencia de la memoria colectiva, la que se antepone a la Historia Oficial (o entelequia sin relación con el pasado, que considera valioso un trabajo perpetrado no para narrar lo acontecido sino para encubrirlo, con una curiosa salvedad. Quien la escribe olvida destruir pistas de lo ocurrido. Izard, 1994). Sin embargo, no sabemos nada acerca de la distorsión de la memoria colectiva, ni del modo en que ocurre, ni de la relación que existe entre la distorsión de la memoria histórica y la reproducción de los espacios peligrosos, caso que nos ocupa en este apartado.

Para explicar la distorsión de la memoria histórica y su relación con la reproducción de los espacios peligrosos, de nueva cuenta, nos apoyaremos en ejemplos provenientes de la cosmovisión náhuatl, pues consideramos que ciertos saberes médico-locales son herederos de ésta, y que junto a otros saberes-instituciones-locales determinan la vulnerabilidad-autonomía, mientras

que su ausencia conduce a una distorsión de la memoria histórica y consecuentemente a una especie de dependencia mental (Zea, *Op. Cit.*).

La medicina náhuatl, la salud pública y la asistencia social entre los aztecas serán considerados como un saber local fragmentado, pero vigente, con dos paradigmas a seguir, uno es el olvido y por tanto extinción, el otro es la revalorización, re-conocimiento, en la vida contemporánea.

Distorsión de la memoria-medicina náhuatl

Como saber local fragmentado la medicina náhuatl se enfrenta a un proceso de distorsión de memoria histórica tendiente a confundir a sus posibles practicantes y pacientes. Esta distorsión de la memoria histórica se suma a la lista de procesos que se relacionan con la reproducción del espacio bajo condiciones ignotas, pues una confusión en torno a la atención médica autóctona impide que los seres humanos se reconozcan vulnerables-autónomos. Situación que aprovechan grupos alóctonos para reforzar la vulnerabilidad-susceptibilidad o dependencia psíquico-farmacológica de productos con carácter usurero antes que médico-asistencial.

En lo que sigue se dará una contextualización general de la medicina náhuatl, sus orígenes, su fragmentación y su distorsión como memoria histórica por parte del Estado mexicano, al tiempo que se reconoce su importancia por parte de laboratorios transnacionales.

Como se dijo en el capítulo segundo la forma de sufrimiento náhuatl es un morir por la continuidad de la vida colectiva, por ésta se practicaban sacrificios (no sólo como ofrenda a los dioses), en momentos críticos como hambrunas y epidemias, pues como dice Schendel "comúnmente las epidemias se erradicaban gracias a órdenes específicas dirigidas a los médicos, en el sentido de enviar a los sacerdotes, para su sacrificio, a cualquier paciente con una enfermedad contagiosa o repugnante" (Schendel, 1980).

Sin embargo, este proceder debe ser considerado como el último recurso de la práctica médica, de la cirugía y de la investigación médica náhuatl, pues el imperio azteca era el prototipo de un Estado comunitario moderno. Ya que cabe recordar que los principales hospitales militares estaban ubicados en las principales ciudades del imperio: Tenochtitlan, Texcoco, Cholula y Culhuacan. Los soldados heridos eran enviados a esos hospitales después de haber recibido atención de urgencia en pleno campo de batalla, y ya que los soldados y veteranos recibían atención médica gratuita, es absolutamente evidente que este tipo de organización azteca fue uno de los primeros ejemplos de medicina socializada de la historia (Ibid).

Como vemos el sufrimiento náhuatl era el sacrificio total, era el morir por la continuidad de la vida como tal. Mientras esta no se viera amenazada, cualquier padecimiento personal era atendido por los tepati y/o ticitl o médicos nahuas, pues los antiguos mexicanos poseían hierbas medicinales para casi prácticamente todas las enfermedades, desde la gota hasta las pecas (Ibid).

La principal fuente de tal conocimiento farmacopeo, provenía de los fabulosos jardines botánicos y parques zoológicos que Moctezuma I había hecho construir en la capital y en otras partes, particularmente en Oaxtepec. Estos sitios se habían creado originalmente y se conservaban primordialmente con objeto de proveer a los médicos de materias primas para fórmulas medicinales, y más importante aún para la experimentación y la investigación médica (Ibid).

El vasto número de especímenes vegetales de estos jardines botánicos imperiales, así como el de los animales en los zoológicos, habían sido acumulados y conseguido en México e incluso de Centro América,³¹ por un inmenso plantel de coleccionistas y recolectores de plantas, por tanto no cabe duda que la medicina náhuatl era un saber local muy organizado y especializado, muestra de ello fueron los *texoxtl*, o cirujanos, los *tamatepahtli* o internistas; los *tecoani* que hacían las sangrías; los *temixiuitiani*, parteros, obstetras y ginecólogos, que eran también *pediatras*; los *papiani*, farmacéuticos; y los *panamacani*, farmacognocistas (Ibid).

“Pese a que los límites entre la magia, la religión y el empirismo no eran tan claros en los procedimientos terapéuticos, parece haber existido en la época prehispánica una tremenda especialización. Tanto los textos referentes a la vida anterior a la conquista como los que nos muestran la

³¹ Este supuesto parte de considerar la extensión territorial que ocuparon los nahuas, la cual llegó hasta nicanahuac o nicaragua cuyo significado metafórico es *lugar donde termina el país de los que hablan náhuatl* (Rodríguez, M. 2005).

del siglo XVII, mencionan clases de médicos con el nombre específico de un procedimiento. Entre ellos se distingue el tetonalmacani, tetonaltiqui o tetonallaliqui, encargado de hacer que los pacientes, particularmente niños, recuperasen el alma-tonalli; que habían perdido. El teapatiani...o curador de mollera" (López, 1975, *Op. Cit.*).

Ahora bien, si se pone en una balanza la especialización médica náhuatl y la quema de todo el conocimiento mismo de esa civilización que llevo a cabo Zumarraga, podemos llegar a dos conjeturas:

1. La visión que de la medicina prehispánica tenemos es plana, intemporal, puesto que hemos recibido el informe de unos cuantos años inmediatos a la Conquista por tanto corremos el riesgo tanto de atribuir creencias actuales a la época mesoamericana cuando su origen es Europa, como el rechazar por considerarlas europeas otras que pudieron haber sido de suma importancia antes de la Conquista. En síntesis, todo saber local en cuanto a medicina náhuatl se perdió (Ibid).

2. La especialización debió de haber diversificado la posición social de los distintos médicos, por tanto dicha especialización, como un todo organizado, fue la que más impacto recibió por parte de las diversas y constantes fragmentaciones del saber local, en cuanto a medicina náhuatl se refiera. Sin embargo, los médicos, ayudantes, aprendices o incluso los sabios o especialistas en otras disciplinas que sobrevivieron continuaron ejerciendo

esta profesión o tipo de medicina, y ante la cantidad de demandas de salud de una sociedad local fragmentada, aparte de curar lo que les competía conforme a su especialidad, es posible que tomaran la decisión de experimentar a su modo.

Parece ser que la primera conjetura ha sido asumida por diversos grupos sociales desde el siglo XVI al XX, el ejemplo más reciente que retoma esa conjetura será descrito en las líneas siguientes:

Conforme al tema anterior, la medicina náhuatl como saber local ha experimentado diversas formas de fragmentación (sea por negación, generalización, deshistorificación, exterminio, etcétera). Sin embargo, al situarnos en un momento histórico, por ejemplo 1944 o año de la institucionalización del Instituto Mexicano del Seguro Social o IMSS (Lazo, 1966), observamos que dicho saber perdura, está vigente, existe tanto para ser re-valorizado (como lo hacen algunos movimiento sociales tales como: la Red Mexicana de Acción Frente al Libre Comercio, o el Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, A. C., o bien como ciertos laboratorios transnacionales) como para terminar por extinguirlo.

Los derroteros del IMSS, reafirmados tras la aceptación de las recomendaciones y sugerencias de la Organización Mundial de la Salud (OMS), fundada en 1948, se reflejan en el proceder de su planta médico-laboral, en las actitudes de sus doctores y practicantes.

Sabemos que desde la época porfiriana los científicos (personas empapadas con la filosofía positivista) no salían de su manera de pensar el mundo para observar el espacio geográfico mexicano al cual pertenecían, o como dice Lazo "durante el porfiriato los científicos si vivieron en esplendor y tuvieron en miseria al pueblo" (Ibid).

Después de la revolución de 1910, después del gobierno de Lázaro Cárdenas de 1934 a 1940, uno llegaría a pensar que las actitudes de las personas partidarias del positivismo lógico formal, tales como ingenieros y médicos, se abrirían a la sensibilidad social, que llegarían a estar dispuestos a dialogar con los responsables de la salud en el México que los egresados del IPN y la UNAM no conocían, que podrían comunicarse con los tlamatimies (sabios), con los ticitl (médicos) nahuas, o con sus homólogos mixtecos, zapotecos, etcétera, pues no hacia falta un Alfonso Caso para que cualquier mente reconociera a través de simple empirismo la condición multicultural de un país como México.

Al contrario, por ejemplo en Chiapas, donde predomina una gran cantidad de saberes locales y cosmovisiones, tales como: Tzetal, Tzotil, Motozimtlet, Tuzointeco, kamyoval, Mame, Chug, Zoque y Tojolabal. Desde los años cuarenta, el Estado mexicano ha luchado por erradicar formas culturales 'primitivas' que obstaculizaban el proceso de modernización de la sociedad mexicana. Este era un esfuerzo mayor de asimilación de las culturas 'indígenas' al proyecto nacional de un Estado-nación inconfundiblemente

moderno, a través de sus agencias indigenistas había identificado la medicina 'tradicional', practicada por los 'indígenas', como nociva para la salud pública nacional y un obstáculo en la adopción de la medicina racional, moderna. Así, las actividades del INI, desde 1948 hasta el inicio de los años setenta, estuvieron encaminadas a fomentar la medicina moderna y desplazar la medicina 'tradicional' en las preferencias médicas locales" (Ayora, 2002).

Lo cierto es que el proceder tanto de médicos como de practicantes se resume en un monólogo médico-occidental justificado por diversos institutos, secretarías, escuelas y códigos creados para tal efecto, pues el ejercicio de la medicina históricamente no ha sido obra exclusiva del Departamento respectivo de la Secretaría de Salud y Asistencia, sino que ha requerido la ayuda que le brindan los otros departamentos de la misma dependencia; así como las Secretarías de Educación, de Agricultura y Ganadería, de Recursos Hidráulicos, de Comunicaciones y Obras Públicas; Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización; la Compañía Nacional de Subsistencias Populares, los gobiernos estatales, las autoridades municipales, las organizaciones campesinas y de los Centros de Bienestar Social Rural, ya que estos representan el mejor empleo de la cooperación de la ciencia y la técnica, amalgamada por la medicina, para alcanzar un bien común (Lazo, *Op. Cit.*).

A lo sumo, era el espíritu del positivismo occidental en las mentes e instituciones médicas, cuya misión parece ser que era expandirse territorialmente, pues si se revisan los informes médicos de las primeras

generaciones de internistas egresados tanto de la UNAM como del IPN encontraremos comentarios tan reduccionistas como los siguientes:

"Xochitepec, es un pueblo de supersticiones y creencias falsas que hacen a las gentes recelosas del médico, de sus consejos y medicinas: es así como cuando una persona ve feo a otra es para que se enferme y dicen 'me hizo mal de ojo'. Por un eclipse de luna los niños nacen cuchos que no es otra cosa que el Labio Leporino. Por beber líquidos fríos les viene Fiebre Pulmonaria. Si toman alimentos calientes les da 'calor al pecho' o les baja 'escurrimiento de caño'...además sólo hay una persona residente que está legalmente autorizada para ejercer la medicina, es el médico del Hospital de los Ejidatarios, en cambio, son numerosos los que sin autorización oficial se dedican a ello, cinco comadronas, dos o tres brujos, y numerosos herbolarios" (Chávez, 1947).

"las condiciones sanitarias de las habitaciones de la mayoría de la gente de esta población son mínimas o no existen, pues en su mayor parte están acostumbradas a vivir casi como animales, utilizando como cama un sencillo petate de palma o simplemente un tambor de carrizos con el petate mencionado, durmiendo con las ropas usadas durante el día en su trabajo" (Cepeda, 1944).

Por otra parte la actitud médica era incuestionable, pues la ley garantizaba su proceder en detrimento de otros hombres que también velaban por la salud del pueblo. Cito un par de fracciones de la Ley de Secretarías de Estado de 1959 para evidenciar la auto-exclusividad que se aseguraba el galeno-occidental para atender todo lo relacionado a la salud humana.

La atribución número XVIII de la ley de secretarías de Estado, promulgada en el año de 1959 se adjudica "la higiene veterinaria exclusivamente en lo que se relacione con los alimentos que puedan afectar a la salud humana", mientras que la fracción número XX de la misma ley se reserva: "la vigilancia sobre el cumplimiento del código sanitario y de sus reglamentos". Supongo que quienes expidieron estas atribuciones nunca repararon acerca del espacio geográfico en que estaba inmerso México.

Entiéndase que la reproducción de las relaciones entre el IMSS y las instituciones médico-locales tenían como finalidad el dominio de un grupo de poder (IMSS) sobre minorías locales y dispersas (médicos Mayas, parteras, Raramuris, etcétera), a través de un proceso de expansión, homogenización y generalización de las prácticas médicas propias de Occidente y mediante la des-acreditación peyorativa de las prácticas médicas no-occidentales a través de la difusión masiva del discurso médico del progreso.

Ahora bien, dado que el progreso médico (como parte de una filosofía positivista) era (y es en alguna parte de la población) ajeno a México, la expansión del IMSS, junto con las instituciones que lo apoyan, se trata de la expansión de la idea de medicina occidental, la cual sólo sirvió para construir espacios peligrosos, pues dejó sin saber médico-local a millones de seres humanos que en nuestra contemporaneidad viven de forma dependiente, como *robots*, al grado que son incapaces de afrontar una diarrea u otra enfermedad común. Al tiempo que el principal difusor, en México (IMSS), de una idea médico-occidental abandona su tarea de promotor de prácticas médicas occidentales, al ceder su presencia a laboratorios transnacionales.

Esto en la terminología económica se expresa de la forma siguiente: el IMSS preparó en 60 años un "mercado de enfermos" de aproximadamente 100 millones de personas para ser atendido por laboratorios transnacionales, dada la incapacidad de aquel organismo para "crear" curas para los males locales de "su sociedad", así como la prohibición de alternativas médicas por parte de los saberes locales.

Cabe mencionar de manera irónica y paradójica que muchos farmacólogos y laboratorios trasnacionales consideran a México como la zona más rica en plantas medicinales del mundo (Schendel, *Op. Cit.*; Lazo, *Op. Cit.*). El mayor ejemplo de descubrimiento del "oro verde" mexicano lo dio Russel Marker, en la misma década de la fundación del IMSS, al extraer 2 Kg., de progesterona sintética (un tipo de hormona que sirve para prevenir abortos prematuros) a

partir de la planta "cabeza de negro" (variedad del sureste mexicano) o *Dioscórea*.

El valor de esos 2000 gramos se tasaban en el mercado estadounidense a razón de 80 dólares el gramo (Schendel, *Op. Cit.*), en esa misma estimación o apreciación tienen los laboratorios transnacionales a los remedios populares, a las hierbas "tradicionales" empleadas por los médicos locales o no-occidentales. Sobre todo desde que el factor anémico antipermicioso B-14 (un tipo de oxigenador de tejidos) fue extraído por un médico estadounidense del excremento de los pollos, cuya inspiración parece ser que provino de las "panaceas a base de excremento seco de aves" que hacían los médicos nahuas (Ibíd.).

El patrimonio social (Farrchild, 1966) que la medicina náhuatl construyó (reconocido por el 'Estado Mexicano' en 1996 a través de la publicación de la Ley de Variedades Vegetales) hoy forma parte de los recursos genéticos del pueblo de México, de los distintos saberes locales que hay en su territorio y sin embargo es el saber occidental quien se beneficia de esa herencia, al tiempo que cuarta a través de patentes 'biogénéticas' y 'biotecnológicas' a los saberes locales.

En la tabla siguiente se muestran algunas patentes que involucran plantas medicinales de uso popular en México, pero cuyo propietario es algún laboratorio transnacional.

Nombre Común	Nombre Científico	Número	Título de la Patente	Año	Propietario
Mataríqui	<i>Psacalium decompositum</i>	5 747 527	<i>Furanoeremophitane and remophilanoide sesquiterpenes for treatment of diabetes</i>	1998	Inman <i>et al</i> Shaman Pharmaceuticals Inc. (Estados Unidos)
Gobemadora	<i>Larrea tridentata</i>	5 827 898	<i>Use of bisphenolic compounds to treat type II diabetes</i>	1998	Khandwala <i>et al</i> Shaman Pharmaceuticals Inc. (Estados Unidos)
Cuachalalate	<i>Amphipterigium</i>	5 869 059	<i>Herbal Composition for adstringens Hemorrhoid treatment</i>	1999	M.F. Garza. (Estados Unidos)
Guayaba	<i>Psidium guajava</i>	5 942 231	<i>Method of treatment of atoplc dermatitis with dried guajava leave</i>	1999	Hamada <i>et al</i> O.S. Industry Co. (Japón)
Almendo	<i>Terminalia</i>	6 217 876	<i>Cosmetic, dermatological and pharmaceutical use of an extract of Terminalia catappa (incluye actividad antiinflamatoria)</i>	2001	Pauly Laboratoires Serobiologiques, S.A. (Francia)

(Fuente: United States Patent and Trademark Office. Refiere al periodo de enero de 1996 a mayo de 2001. En Hersch, 2004).

En concreto, mientras el IMSS (promotor de las prácticas médicas de Occidente) negaba un saber médico local, éste era re-valorizado por diversas empresas farmacéuticas de los Estados Unidos y otros países (principales creadores de las curas y remedios de Occidente). El resultado directo son medicamentos de patente transnacional cuyo origen comúnmente corresponde a una variedad florística mexicana.

Si nos ubicamos en otro ángulo para explicar lo ocurrido tenemos que: Occidente a través de diversos mecanismos (unos, como hemos visto, encargados de negar, fragmentar, generalizar a otros saberes, otros de aniquilar y deshistorizar lo poco que sobrevive) se expande al tiempo que como modelo civilizatorio crea situaciones desconocidas de manea exponencial, mientras que como saber crea seres autónomo-vulnerables de manera aritmética, de esta relación se deduce que nuestra manea de vivir produce desastres, pues existen más contingencias que seres preparados para afrontarlas.

Conclusiones

Las personas herederas de los saberes locales, dada la fragmentación y distorsión que presentan estos, viven en franca desventaja para afrontar lo desconocido, lo contingente de la vida. Están en una especie de vacío, pues ningún típico orden culturalmente construido (generación tras generación en una civilización dada), para afrontar lo ignoto de la vida, conocen.

Ese vacío en sí constituye al *espacio peligroso*, pues el heredero de algún saber local, por el hecho de tener a éste en fragmentos y en distorsión, al tiempo de subyugarse a la imposición de otras ideas-saberes, desconoce las instituciones que sus ascendentes familiares y gobernantes legaron para sobrevivir.

Por ejemplo, el no conocer algún tipo de reglas sociales para la convivencia-sobrevivencia, los márgenes de exposición-explotación de la vida, y el sacrificio-sufrimiento personal para la continuidad de la vida colectiva, ya sea para los casos de enfermedad, como vimos, o para los casos de sustento alimenticio, así como para las necesidades de hábitat, siempre se estará construyendo el espacio peligroso, pues ¿de qué otra manera se le puede nombrar a la construcción de espacios en donde las colectividades locales no conocen su entorno social, ni las afecciones-contingencias y sus posibles curas?

De allí la necesidad de ver al desastre como la manifestación tangible de la organización social *impuesta* y asimétrica a nivel mundial. Cuya evasión o libramiento de la tragedia, en parte, está en la consideración del sufrimiento-voluntad como componente imprescindible de toda acción-institución que se practique en la vida, pues de la imbricación de este sufrir-voluntad con el raciocinio surge la noción vulnerabilidad-autonomía, que en última instancia, como se explicó, es la mejor posibilidad para afrontar lo contingente, el desastre, la vida.

En cuanto a la acción que practica Occidente sobre sus adeptos comentamos lo siguiente: Dada la división dogmática y dominante de estilo civilizatorio patentado que profesa Occidente, miles de millones de personas alrededor del planeta Tierra sufren al no poder afrontar lo contingente de la vida, de la vida cotidiana si se quiere.

La vulnerabilidad-autonomía como institución-acción (producto de un orden culturalmente construido) que brinda el código, las claves, para la sobrevivencia, la supervivencia y la trascendencia en este mundo hoy pertenece a algunas corporaciones monopólicas del saber. A cambio, esos mismos monopolios, dentro del negocio de las ideas, inventaron cuatro o cinco referencias para quien intente aprehender algo en torno al desastre se pierda sin darse cuenta entre retóricas (para el caso de una lengua en particular) y tautologías (para las traducciones de una lengua a otra), o tenga regresiones mentales por no contrastar lo pensado-dictado con lo real.

En corto, la base de la construcción social de los espacios peligrosos para el caso de Occidente es la dependencia mental de sus adeptos, así como el almacenamiento del saber u “orden culturalmente construido” en estantes de empresas transnacionales (aquí se incluyen las universidades con “*copy right*”), donde la “patente” garantiza el “no-retorno del saber” a los pueblos, a los saberes locales, de donde salió aquel antes de patentarse (recuérdese el Cuachalalate, o si se quiere recuérdese un caso más conocido como el del Maíz transgénico).

La fragmentación y distorsión que experimentan también los pueblos de Occidente conduce a la reproducción del espacio bajo condiciones a-culturales, a-históricas, sin significado, desconocidas, ignotas pues, de tal modo que se vuelve a estar en el origen del primer *homo* ante el mundo, ante lo contingente, con la desventaja de que aquel era autónomo-vulnerable pues tuvo la capacidad de crear los mitos necesarios para la sobrevivencia, la supervivencia y la trascendencia. Mientras que nosotros al ser vulnerable-dependientes, sobre todo de los Estados y las transnacionales, no sabemos crear, sólo obedecer y repetir. O sino ¿Qué somos ante la institucionalización de la protección civil, y el mercado que genera?

Bibliografía

- Abramovich, V. y Courtis, C, 2002. *Los derechos sociales como derechos exigibles*. España: Trotta.
- Alda, S. 1994. "Continuidad y resistencia: la comunidad indígena en Guatemala durante el periodo colonial". En: Jordán, P. e Izard, M. (Coord.). *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*. España: Universidad de Barcelona.
- Althusser, L. 1967. "Curso de filosofía para científicos". En: Crespillo, M. 1986. *Historia y Mito de la lingüística transformatoria*. España: Taurus.
- Andrópov, Yu V. 1983. "Seguridad en el siglo nuclear". En: Comité Soviético por la Seguridad y la Cooperación en Europa. *La amenaza a Europa: cómo eliminarla*. Moscú: Progreso. Tr. Erandashov y M. Ciutat.
- Anónimo. S/F. *Enseñanza de la lecto - escritura en Tarasco*. México.
- Argullol, R. y Trías, E. 1993. *El cansancio de Occidente*. México: Destino.
- Ayora, S. 2002. *Globalización, Conocimiento y Poder. Médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*. México: Plaza y Valdés y Universidad Autónoma de Yucatán.
- Batalla, J y De Rojas, J. 1994. "La historia en la tradición indígena de México". En: Jordán, P. e Izard, M. (Coord.). *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*. España: Universidad de Barcelona.
- Beck, U. 1998. "Teoría política del conocimiento en la sociedad del riesgo". En: Beck, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós, pp. 57- 92.
- Benítez, F. 1988. *El libro de los desastres*. México: Era.
- Berger, P. y Luckmann, T. 1968. *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu. Tr. Silvia Zuleta.
- Bergson, H. 1900, "Materia y Memoria". En: Ferrater, J. 1971. *Diccionario de filosofía*. Argentina: Editorial sudamericana. Tomo II.
- Beristáin. H. 2003. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa.
- Blaikie et al. 1994. *Vulnerabilidad. El entorno social, político y económico de los desastres*, Colombia: Tercer Mundo- La Red.

- Boudon, R. 1962, "Los métodos cualitativos". En: Vela, F. 2001. "La entrevista cualitativa". En: Tarrés, M. (coord). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Porrúa-Colmex-Flasco.
- Braudel, F. 2002. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona: Crítica.
- Calderón, G. 1998. *Construcción y reconstrucción del desastre*. México: Plaza y Valdez.
- 1998b. "Si tienes alas te llamarás tigre". En: *Ciudades*. Año 10 N° 38. Abril-junio. 1998. México: RNIU.
- Cardona, O. D. 1989. "Evaluación de la amenaza, la vulnerabilidad y el riesgo. Elementos para el ordenamiento y la planeación del riesgo". En: Maskrey, 1993. *Los desastres no son naturales*, Colombia: Tercer Mundo- La Red, pp. 51-74.
- Cepeda, R. 1944. *Informe general sobre la exploración sanitaria de Villa de Xochitepec, Cabecera del municipio de Xochitepec, Estado de Morelos*. México: Tesis de licenciatura, Facultad de Medicina-UNAM.
- Cook, N. 2000. "Epidemias y dinámica demográfica". En: Franklin Pease (Dir) 2000. *Historia general de América Latina*. Vol. II. España: UNESCO-Trotta.
- Crespillo, M. 1986. *Historia y Mito de la lingüística transformatoria*. España: Taurus.
- Cudicio, C. 1991. *Como vender mejor con la PNL*. Argentina: Granica/Vergara. Tr. Marta Vassallo.
- Cutter, S. 1996. "Vulnerability to environmental hazards". En: *Progress in Human Geography* 20, 4 (1996) pp. 529-539.
- Chávez, R. 1947. *Exploración sanitaria del municipio de Xochitepec, Estado de Morelos*. México: Tesis de licenciatura, Facultad de Medicina-UNAM.
- Davis, I. et a. 1996. "Modelos de desarrollo y vulnerabilidad". En: Mancilla, E. 1996. *Desastres. Modelos para armar*. Perú: La Red, pp. 105- 123.
- Dox, I. et. al. 2002. *Melloni's Illustrated medical dictionary*. Estados Unidos: Parthenon Publishing, p156.
- Duby, G. 2001. *Atlas histórico mundial*. España: Debate.
- Dussel, E. 1985. *Filosofía de la liberación*. Argentina: La Aurora.

- 2002. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. México: Trotta.
- Edman, I. 1949. "Arts and the man". En: León, M. 2001. *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: IIH-UNAM.
- Eguiara y Eguren, J. 1944. "Prólogos a la biblioteca mexicana". En: León, M. 2001. *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: IIH-UNAM.
- El Colegio Nacional. 1995. *Ezequiel Ordóñez. Obra científica*. Tomo II, México: El Colegio Nacional- Instituto de Geología- UNAM. pp. 35- 44.
- Elias, N. 1990. *La sociedad de los individuos*. España: Península. Tr. José A. Alemany.
- Escalante, F. 2000. *La mirada de dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós.
- Espinosa, G. 2003. "Hacia una arqueoastronomía atmosférica". En: Albores, B. y Broda, J. (coord). 2003. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense - UNAM.
- Farrchild, H. (Editor) 1966. *Diccionario de sociología*. México: FCE. Tr. T. Muñoz y Medina.
- Ferrater, J. 1971. *Diccionario de filosofía*. Argentina: Sudamericana. Tomo II.
- Foulquié, P. 1967. *Diccionario del lenguaje filosófico*. España: Labor. Tr. Cesar, A. Gómez.
- García Acosta y Escobar Ohmstade. 1992. *Estudios históricos sobre desastres naturales en México*. México: CIESAS.
- Garibay, A. 1953. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- 1961. *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecayotl (arte de traficar)*. México: UNAM.
- 1985. En: Espinosa, G. 2003. "Hacia una arqueoastronomía atmosférica". En: Albores, B. y Broda, J. (coord). 2003. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense - UNAM.
- 2003. "La tragedia de Sófocles". En Sófocles, *Las siete tragedias*. Tr. Ángel María Garibay. 2003. México: Porrúa.

- Garza, G. 1997. *Evolución del paisaje de la cuenca de México durante la dominación española*. España: Tesis de doctorado, Universitat de Barcelona. Facultat de geografia i història.
- Geertz, C. 1994. *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. España: Paidós.
- Glockner, J. 2003. "Los sueños del tiempo". En: Albores, B. y Broda, J. (coord). 2003. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense - UNAM.
- Goody, J. 1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. España: Akal.
- Halbwachs, M. 1950. "La memoria colectiva". En: Poviña, A. 1976. *Diccionario de sociología a través de los sociólogos*. Argentina: Editorial Astrea. Tomo I.
- Harvey, D. 1998. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Argentina: Amorrortu. Tr. Martha Eguía.
- Hewitt, K. 1983. "Daños ocultos y riesgos encubiertos: haciendo visible el espacio social de los desastres". En: Mancilla, E. 1996. *Desastres. Modelos para armar*. Perú: La Red, pp. 23- 45.
- Holleaux, 1889. En: Braudel, F. 2002. *Las ambiciones de la historia*. Barcelona. Crítica.
- Horcasitas, F. 1974. *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: UNAM.
- Huntington, S. 1997. *Choque de civilizaciones*. México: Paidós. Tr. José, P. Tosaus.
- 2002. *¿Choque de civilizaciones?* Tr. Carmen García. España. Tecnos
- Izard, M. 1994. "Decir las cosas por su nombre". En: Jordán, P. e Izard, M. (Coord.). *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*. España: Universidad de Barcelona.
- James, W. 1909. "Principios de psicología". En: Ferrater, J. 1971. *Diccionario de filosofía*. Argentina: Sudamericana. Tomo II.
- Jaulin, R. 1974. "El etnocidio; intento de definición". En: Jaulin (Coord) 1979. *La Des-civilización. Política y práctica del Etnocidio*. México: Nueva Imagen.
- 1979. *La des-civilización. Política y práctica del etnocidio*. México: Nueva imagen.

- Jung, C.G. 1983. *La interpretación de la naturaleza y la psique. La sincronicidad como principio de conexión acausal*. Barcelona: Paidós.
- 1997. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. España: Paidós.
- Krippendorff, K. 1997. "Principales metáforas de la comunicación y algunas reflexiones constructivistas acerca de su utilización". En: Pakman, M. (Comp). 2000. *Construcciones de la experiencia humana*. Vol. II. España: Gedisa.
- Lazo, H. 1966. *La medicina social en México*. México: Imprenta Zavala.
- León, M. 2001. *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: IIH-UNAM.
- López, A. 1975. *Textos de medicina náhuatl*. México: IIH-UNAM.
- Lovell, G. 1990. "Conquista y cambio cultural". En: Alda, S. 1994. "Continuidad y resistencia: la comunidad indígena en Guatemala durante el periodo colonial". En: Jordán, P. e Izard, M. (Coord.). *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*. España: Universidad de Barcelona.
- Levinas, E. 1977. *Totalidad e infinito*. España: Sígueme. Tr. Daniel, E. Guillot.
- Luhmann, N. 1998. *Sociología del riesgo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Macías, J. 1992. "Perspectivas de los estudios sobre desastres en México" en: García Acosta y Escobar Ohmstade, 1992. *Estudios históricos sobre desastres naturales en México*, México: CIESAS.
- 2001. *Descubriendo tornados en México*. México: CIESAS.
- Martínez, P. 2002. "Politólogos: las nuevas estrellas de la galaxia del poder". En: Huntington, S. 2002. *¿Choque de civilizaciones?* Tr. Carmen García. España. Tecnos.
- Maruri, M. S/F. "Cosmovisión indígena y simbolismo acuático. Pervivencia cultural y prácticas religiosas en San Antonio la Isla, Estado de México". México: Tesis de maestría, CIESAS. En Macías, J. 2001. *Descubriendo tornados en México*. México: CIESAS.
- Maskrey, A. (comp.) 1993. *Los desastres no son naturales*, Colombia: Tercer Mundo- La Red, pp. 1- 7.
- Máynez, P. 2002. *El Calepino de Sahún. Un acercamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Metz, J.B. 1999. *Por una cultura de la memoria*. España: Anthropos.

- Molina, A. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Porrúa.
- Morris, C. 1992. *Psicología. Un nuevo enfoque*. México: Prentice-Hall Hispanoamericana. Tr. Guillermina Cuevas.
- Origel, G. 1997. *Contribución del proceso digital de imágenes de satélites para la evaluación de la contaminación por hidrocarburos bajo perspectiva del riesgo- desastre*. Tesis de licenciatura UNAM, México: Facultad de Filosofía y Letras- UNAM.
- Pérez, B. 2003. *Memoria histórica de un escenario popular. El Teatro del Pueblo*. Tesis de licenciatura UNAM, México: Facultad de Filosofía y Letras- UNAM.
- Perry, R. y Montiel, M. 1996. *Conceptualizando riesgo para desastres sociales*. Estados Unidos: Arizona State University.
- Portelli, H. 1987. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.
- Ramos, J. 1994. "Marzo y abril de 1494 en la Española: de la política de 'conversación y familiaridad' a la de la 'imposición y violencia' ". En: Jordán, P. e Izard, M. (Coord.). *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido*. España: Universidad de Barcelona.
- Ricoeur, P. 1997. "La justicia y el mal". En: Bauman, Z. 2002. *La cultura como praxis*. España: Paidós.
- Rousseau, J. 1983. "Las confesiones". Tr. Juan del Agua. En: Escalante, F. 2000. *La mirada de dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento*. México: Paidós.
- Santos, M. 1990. *Por una geografía nueva*. España: Espasa Calpe.
- 1996a. *De la totalidad al lugar*. España: Oikos Tau.
- 1996b. *Metamorfosis del espacio*. España: Oikos Tau.
- 2000. *La naturaleza del espacio*. España: Ariel.
- Schendel, G. 1980. *La medicina en México. De la herbolaria azteca a la medicina nuclear*. México: Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Setter, 1995. "Paladín de la empresa privada en Rusia". En: *Selecciones*, Abril 1995 p. 65-70.
- Simmel, G. 1977. *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. México: Paidós.

- Sófocles, *Las siete tragedias*. Tr. Ángel María Garibay. 2003. México: Porrúa.
- Soustelle, J. 1986. *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica. Tr. José, L. Martínez y Juan, J. Utrilla.
- Taylor, P. 2002. *Geografía política. Economía-mundo, Estado-nación y localidad*. España: Trama.
- Toynbee, A. 1951. *Estudio de la historia*. Argentina: Emecé. Tr. Perriau Jaime.
- 1955. *México y el Occidente*. México: Antigua librería Robredo. Tr. Mariana Frenk.
- 1985. *Estudio de la historia*. México: Origen/Planeta.
- Trías, E. 1993. En: Argullol, R. y Trías, E. 1993. *El cansancio de Occidente*. México: Destino.
- UNDRO, citado en Maskrey. 1993. *Los desastres no son naturales*. Colombia: Tercer Mundo- La Red, pp. 9- 12.
- Uribe, G. 1996. *Geografía política "Verdades y falacias de fin de milenio"*. México: Nuestro Tiempo.
- Wallerstein, I. 2003. *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI. Tr. Antonio Resines. Tomos: I, II y III.
- Watts *et al.* 1993. "The space of vulnerability: the casual structure of hunger and famine", in: *Progress in Human Geography* 17, 1, pp. 43- 67.
- Wilches Chaux. 1989. "La vulnerabilidad global". En: Maskrey, 1993. *Los desastres no son naturales*, Colombia: Tercer Mundo- La Red, pp. 9-50.
- 1994. *Conceptos básicos para entender que hay detrás de los riesgos y los desastres*. Quito: Delta- La Red, pp. 21- 59.
- Zea, L. 1974. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.

Direcciones de Internet

- CS-ONU S/F. *Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas*. Estados Unidos: Disponible en: <http://www.un.org/spanish/documents/scres.htm>
- EIRD. S/F. *Estrategia Internacional para la Reducción de Desastres*. Costa Rica: Disponible en: www.eird.org
- García, J. S/F. *Vocabulario de mexicanismos: comprobado con ejemplos y comparado con los de otros países hispano-americanos*. México: Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/ecm/34604164003572495211191/p0000004.htm>
- Garreton, M. 1999. *Los nuevos procesos y la ciudadanía*. Chile: Disponible en: <http://www.capp.uchile.cl/espdem/index.html>
- Hersch, P. 2004. *Investigación de la flora medicinal en México: ¿Quiénes son sus beneficiarios?*. México: Disponible en: http://www.ine.gob.mx/ueajei/publicaciones/libros/364/mesa2.html?id_publicacion=364
- Katz, E. S/F. *Ritos, Representaciones y Meteorología en la Tierra de la Lluvia. Mixteca, México*. México: Disponible en: <http://www.consulfr.org.mx/paginas/articulos.htm>
- La RED. S/F. *Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina*. Colombia: Disponible en: <http://www.desenredando.org>
- Martínez, G. 2004. "Internet y ciudadanía global: procesos de producción y representaciones sociales de ciudadanía en tiempos de globalización". En: Mato, D. (Coord.). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Venezuela: FACES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Rocky/Libro2/Martinez>
- Mate, R. 1998. "ilustraciones y judaísmo". En: *Judaísmo y límites de la modernidad*. Barcelona: Riopiedras. En: Mèlich, J. 2000. *El fin de lo humano*. Disponible en: www.bib.uab.es/pub/enrahonar/0211402Xn31p81.pdf
- Rodríguez, M. 2005. *Diccionario aulex*. México: Disponible en: <http://aulex.ohui.net/>
- UNICEF. 2005. *The World Malaria Report 2005*. Estados Unidos: Disponible en: http://rbm.who.int/wmr2005/html/exsummary_sp.htm

Hemerografía

Lastra y López. 2005. "Otra fuga en PEMEX deja varios muertos y miles de desalojados". En: *La Jornada*, 14 de abril de 2005. México.

Cuellar, M. y Venegas, J. 2002."Atenco: Represión y revuelta". En: *La Jornada*. 12 de julio de 2002. México.