

20  
2ej.



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE GEOGRAFIA Y LETRAS



**FUNDAMENTOS TEORICOS PARA UNA  
GEOGRAFIA CULTURAL DE MEXICO**

**T E S I S**

PARA OBTENER EL TITULO DE:  
**LICENCIADA EN GEOGRAFIA**

**P R E S E N T A :**

**MARIA CRISTINA GOMEZ HERNANDEZ**

MEXICO, D. F.



1997

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE GEOGRAFIA



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.

*A mis abuelas:  
Ma. de la Luz Rojas (P) y  
Josefina Enríquez  
...dondequiera que estén.*

El primer crédito quisiera dárselo a la Dra. Graciela Uribe Ortega, asesora y cómplice principal del proyecto, sin cuya paciencia y sapiencia este trabajo nunca hubiera visto fin.

La Mtra. Isabel Mayén (q.e.p.d.), me indujo a mis primeras incursiones en el tema de la cultura nacional. Donde se encuentre: Gracias.

De igual forma quiero agradecer su confianza y consejo al Lic. José Luis Coronado y a los Doctores Gerardo Bustos y Luis Esparza, minuciosos revisores que contribuyeron a estructurar y concretar este trabajo.

Una mención especial va para las Dras. Silvana Levi y Liliana López quienes, junto con el Mtro. Alberto López, además de haber contribuído a darle sentido a este montón de hojas, me han brindado su apoyo y amistad.

Una proeza de esta naturaleza no hubiera sido posible sin el apoyo e insistencia de mis pocos pero buenos amigos y de mi demasiada pero muy querida familia. A Juan Farfán no le digo nada, porque ya lo sabe. A todos ellos: **mil gracias.**

Invierno 1996-1997

# ÍNDICE

Página

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	i
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>PANORAMA CULTURAL DE MÉXICO</b> .....	1
1.1. DESARROLLO Y CULTURA EN MÉXICO. ....	1
1.2. REGIONALIZACIÓN CULTURAL EN MÉXICO .....	5
1.3. LA CUESTIÓN ÉTNICA Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN MÉXICO. ....	18
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>CULTURA, ESPACIO Y SOCIEDAD</b> .....	33
2.1. INTRODUCCIÓN A LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA .....	33
2.1.1. Desarrollo histórico del concepto de cultura .....	37
2.1.2. El concepto de cultura en geografía cultural .....	46
2.1.3. Cultura y espacio: algunas interpretaciones. ....	48
2.2. CULTURA Y SOCIEDAD .....	57
2.3. LA GEOGRAFÍA CULTURAL NORTEAMERICANA. ....	60
2.3.1. Antecedentes .....	61
2.3.2. Carl Sauer y el Paisaje cultural. ....	71
2.3.3. La geografía cultural y el nuevo humanismo. ....	77
2.3.4. Tendencias actuales de la geografía cultural norteamericana. ....	81

### **CAPÍTULO 3**

#### **ELEMENTOS PARA UNA GEOGRAFÍA CULTURAL**

<b>EN MÉXICO.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS PARA UNA         GEOGRAFÍA CULTURAL EN MÉXICO.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1.1. El espacio social.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1.2. Formación social, relaciones de poder y espacio                 en el capitalismo.....</b>	<b>92</b>
<b>3.1.3. Espacio social y espacio global: la situación bajo                 el capitalismo tardío.....</b>	<b>95</b>
<b>3.2. LA CONFORMACIÓN DE REGIONES CULTURALES         EN MÉXICO .....</b>	<b>101</b>
<b>3.3. MARCO PARA LA COMPRESIÓN DE LAS         REGIONES CULTURALES EN MÉXICO.....</b>	<b>107</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>115</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>119</b>

## INTRODUCCIÓN

La cultura es el resultado dinámico de procesos históricos desarrollados por un grupo social en un espacio determinado, donde se involucran aquellos elementos que conjuntamente han creado para mantener una vida material y una serie de valores que les asegura cohesión e identidad. De ahí entonces que la cultura no es un elemento propio o distintivo de algunos grupos, sino de la sociedad en su conjunto.' Latinoamérica en particular, es un espacio de gran diversidad cultural dada la compleja historia regional que se ha desarrollado sobre su territorio.

Hablar de cultura, sociedad y desarrollo no es una tarea fácil, y mucho menos cuando lo que se intenta es encontrar la vía teórico-metodológica para aplicarla a estudios que permitan desmembrar y explicar una realidad nacional de por sí compleja.

La cultura tiene hoy un papel trascendental en los procesos sociales en el mundo, circunscribiéndose a todos los ámbitos de la vida social, a sus diferentes niveles y escalas. Muchos de los conflictos sociales contemporáneos como las guerras mundiales y regionales han estado permeadas de un trasfondo cultural, político y económico, tales son los casos de las guerras que hoy se viven en Asia, Europa, la antigua Unión Soviética, los conflictos separatistas en Canadá, y otros más cercanos como los que viven las minorías fronterizas que del norte de México y sur de los Estados Unidos, y al sur de México en la frontera con Centroamérica; y sin irnos más lejos, el movimiento que hoy atestigüamos en Chiapas, el cual en gran medida corresponde con una lucha de siglos entre actores antagónicos.

Indudablemente México constituye un amplio y diverso mosaico cultural, producto de una compleja historia nacional desarrollada desde sus regiones. Tal vez la forma en que se

han clasificado y diferenciado estas culturas no ha sido la más adecuada, puesto que no puede negarse que no somos sólo indígenas y mestizos, ni todos los catalogados en conjunto como indígenas constituyen una entidad homogénea. En el territorio habitan grupos de hombres y mujeres que poseen historias e identidades propias, que hablan lenguas distintas con las que interpretan y comunican su propia concepción del mundo y de su mundo, que han generado a lo largo de siglos un cúmulo de conocimientos y valores que les ha permitido su permanencia, trátase de minorías asiáticas, europeas o nativas.

Los espacios que habitan los grupos étnicos indígenas del país han sido construidos históricamente a partir de su cohesión e identidad, a pesar de los embates externos. Sin embargo, como menciona Bonfil Batalla, "forman parte de esa categoría de las colectividades humanas que poseen una forma de vida propia que se transforma a lo largo del tiempo porque es en ellas, en esas colectividades, en esos pueblos, donde ocurre la historia. Son los ámbitos sociales de la historia concreta; los que la plasman, los que la hacen posible"<sup>1</sup>. De ahí la importancia primera de la cultura en la existencia y permanencia de los pueblos y en segundo término la riqueza de esos conocimientos y percepciones del mundo.

Durante la colonia se dió una lucha por la imposición de la cultura del dominador y el exterminio de las que ya existían antes de su llegada. Esta imposición permitió dominar no sólo el territorio, sus recursos naturales y a los hombres, sino las ideas y la autonomía de todos los pueblos que habitaban este territorio. En la actualidad ese dominio se presenta de formas muy variadas pero no menos impositivas y destructivas, que al igual que la primera, su función es ejercer un poder sobre los hombres y su espacio.

En México, como en el resto de América Latina muchos estudios en torno a la cultura han derivado en una serie de recopilaciones monográficas que dibujan con trazos

---

<sup>1</sup> Bonfil Batalla, Guillermo: "Panorama étnico y cultural de México", en: Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (comp.): *Política cultural para un país multiétnico*, El Colegio de México - Universidad de las Naciones Unidas - SEP- Dirección General de Culturas Populares, México, 1988, p. 63.

superficiales las características culturales de los grupos en cuestión. Generalmente estos trabajos han colocado su interés en los grupos étnicos indígenas, haciendo una descripción de los elementos que participan en su vida diaria, sus costumbres, su historia y sus condiciones de vida, trátese de estudios de antropología, historia, sociología o geografía.

A principios de siglo fue la antropología mexicana la encargada de incorporar esquemas teóricos como el de la antropología culturalista de Franz Boas, para estudiar a los grupos humanos del territorio, empleando como criterio metodológico para identificar a los distintos grupos culturales del país las diferencias lingüísticas, primero entre indígenas y mestizos, y después entre los propios grupos indígenas<sup>2</sup>.

De este modo durante la primera mitad de este siglo antropólogos, sociólogos, etnólogos y lingüistas comenzaron a construir el mapa cultural de México a partir de la subdivisión del territorio en base a diferencias de lenguas indígenas, para lo cual tuvieron que entrar en el debate de qué se entendería por lengua indígena, qué por dialecto, etc. Así, se estableció toda una clasificación lingüística, descartando el castellano o español, puesto que lo que interesaba era estudiar aquellos grupos "primitivos" minoritarios que representarían los mayores contrastes culturales de la totalidad nacional. De hecho, se realizaron investigaciones sobre desarrollo del país, y obviamente el mapa de las culturas indígenas explicaba de alguna forma al de desarrollo: los indígenas representaban la población marginal no desarrollada y el sector de la población mestiza al de la gente de razón impulsora del desarrollo nacional, por lo tanto, la población mestiza no entraba en clasificación cultural alguna.

Hacia mediados de siglo la incorporación o absorción de estas sociedades indígenas marginadas a la sociedad nacional desarrollada, fue el principal objetivo del indigenismo de la época, por lo que se dio especial énfasis a los estudios culturales que implicaban

---

<sup>2</sup> Arizpe, Lourdes: "De filiaciones arbitrarias a lealtades razonadas: la Nación y las fronteras culturales en México", en: Arizpe, Lourdes, Ludka de Gortari (comps): *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, México, CIESAS-Cuadernos de la Casa Chata 174, 1990, pp. 11-23.

sustitución, empalme, traslape, traslación y superposición de los rasgos culturales, aunque sin referencia al contexto social de dichos grupos.

Esta postura mostró dos tendencias, una de derecha que planteaba la integración del indígena para elevar su nivel cultural, generalmente inferior al de la población mestiza, y de este modo se le ayudaba a salir del atraso y la marginación, y por otro lado, el indigenismo de izquierda planteaba la integración a un sistema de clases, donde su marginalismo se explicaba por la existencia de formas de explotación pre-capitalista del indígena, y por lo tanto, su liberación debía gestarse desde una lucha de clases conjunta con el resto del proletariado nacional.

Para entonces, la antropología culturalista tenía ya todo un marco territorial y cultural de la sociedad nacional: se concebía una nación unida por la historia y por la lucha de Independencia, pero conformada por regiones claramente diferenciables política, económica y culturalmente. Rasgo este último resultado de la época pos-hispánica que permitían identificar ciertas regiones por sus costumbres, tradiciones y valores, por ejemplo la cultura jarocho de la costa de Veracruz y la cuenca del Papaloapan, la cultura tapatía de Occidente, la cultura norteña, entre otras<sup>3</sup>. Culturas regionales de gran importancia histórica, política y social, que gracias al centralismo y al interés por el estudio de las culturas indígenas, dejaron de ser consideradas principalmente por la antropología culturalista.

Siendo la Antropología la ciencia social hegemónica en el estudio de los estudios culturales de la primera mitad de siglo en México, aquellos otros espacios culturales como las culturas regionales, su interrelación con esos grupos culturales minoritarios indígenas y la cultura nacional, así como su análisis desde la perspectiva socio-económica del contexto nacional, quedaron fuera. Más tarde otros antropólogos y sociólogos como Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, entre otros, hicieron importantes intentos por insertar a estas culturas indígenas en un contexto regional y de colonialismo interno. Sin embargo,

---

<sup>3</sup> Idem, p. 15.

paradójicamente, a casi cincuenta años de labor indigenista, de investigación científica en universidades e instituciones de gobierno, la situación de estos grupos prevalece, y aún peor, cada crisis económica del país, empeora.

A principios de la segunda mitad de siglo, México sufre profundas transformaciones en su estructura social y económica: el país inicia una industrialización que propicia el surgimiento y crecimiento de una burguesía industrial y financiera, crece y se fortalece una clase media antes casi inexistente, más que nunca los poderes nacionales (políticos y económicos) se centralizan, el comercialismo y consumismo mundiales crean efectos en la población, y gracias a los medios de comunicación se genera una nueva cultura del consumo; el centralismo propicia la migración del campo a la ciudad, engrosando las filas de subempleados y obreros, con lo que se rompen lazos de identidad como el reconocimiento de la lengua nativa. Se acentúan problemas regionales que combinan conflictos culturales, económicos y por lo tanto, luchas de poder. La lengua ya no aparece como el factor delimitador de las regiones, entran ahora otros como la desigualdad regional, el caciquismo, los intereses de la iglesia y otras instituciones religiosas, las fronteras políticas nacionales e internacionales, etc. Surgen organizaciones políticas independientes en distintos sectores de la vida nacional, que conjugan intereses laborales, económicos, políticos y culturales. Por ejemplo, las organizaciones campesinas independientes de distintos estados de la República, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, las mismas organizaciones de autodenominación revolucionaria como los zapatistas de Chiapas, las cuales mayoritariamente se conforman de población indígena.

La dirección que le ha dado el Estado al desarrollo desde mediados de siglo, no ha hecho sino profundizar la desigualdad regional favoreciendo la industrialización y donde el campo mexicano no es más que el proveedor de la materia prima y mano de obra. Esa es la forma en que ha funcionado la pretendida integración de las regiones marginales de México, paradójicamente impulsada también por el Estado, acarreado una fuerte desintegración regional, por lo que al interior la identidad hoy es el medio de cohesión para sobrevivir a los

embates del desarrollo capitalista y un escudo ante la inevitable globalización de la economía y la cultura a nivel mundial.

Así como la biodiversidad se presenta hoy como un patrimonio nacional por la riqueza y potencial de recursos para la sobrevivencia humana, la diversidad cultural representa un patrimonio de percepciones del mundo, de conocimientos sobre los espacios concretos y sobre los valores de identidad que bien pueden promoverse para contrarrestar la imposición cultural e ideológica que el nuevo colonialismo nos presenta hoy con la globalización.

Dada esta complejidad cultural del territorio mexicano, el estudio y conocimiento de sus regiones culturales desde una perspectiva social integral es una tarea inacabada en la que han participado muy pocos geógrafos. Y hoy, ante los acontecimientos mundiales, y sobre todo regionales que vive el país, existe cierta prioridad por conocer de manera profunda la génesis y dinámica de los espacios culturales en que se desenvuelven los grupos étnicos indígenas. Aquí es donde los nuevos aportes teóricos de la geografía cultural pueden convertirse en una herramienta sumamente útil para contribuir a subsanar esta falta de conocimiento y apoyar otro tipo de estudios de desarrollo regional, los cuales hasta la fecha han carecido de sustento en la realidad regional nacional, desde el punto de vista humano.

Por eso, en la actualidad es de suma importancia encontrar la vía que permita comprender los espacios sociales con su amplia diversidad sociocultural y espacial para de esta forma dirigir los pasos del desarrollo sobre vías más cercanas a su génesis propia, a su proceso histórico y a su dinámica interna.

La presente es una recopilación de aquellos fundamentos que han girado en torno al desarrollo de la geografía cultural en México y Estados Unidos de Norteamérica, partiendo del término mismo de cultura. El primer capítulo muestra el panorama cultural en México resaltando la importancia que los espacios culturales étnicos indígenas en México adquieren en el contexto de los procesos sociales nacionales; la primera parte del segundo capítulo es una introducción a la aplicación teórica de los conceptos de cultura y espacio en relación a

los espacios del hombre como sociedad, y en la segunda parte se presenta un panorama general de lo que ha sido la geografía cultural norteamericana y las alternativas que hoy nos presentan los estudios de geografía cultural. Finalmente en el tercer capítulo se señalan algunos principios teóricos a considerar para la aplicación de la geografía cultural en el estudio de los espacios sociales del país, concretamente los espacios étnicos indígenas.

# CAPÍTULO 1

## PANORAMA CULTURAL DE MÉXICO

### 1.1. DESARROLLO Y CULTURA EN MÉXICO

Los términos "desarrollo" y "subdesarrollo" teóricamente han tenido una interpretación acorde con el lugar y momento histórico en que se conciben, con una interpretación de la realidad que va con los intereses de un grupo hegemónico de países que dirigen la economía mundial. Una concepción básicamente económica es la de Celso Furtado, quien afirma que el desarrollo es "un proceso de cambio social por el cual un número creciente de necesidades humanas, preexistentes o creadas por el mismo cambio, se satisfacen a través de una diferenciación en el sistema productivo, generada por la introducción de innovaciones tecnológicas"<sup>4</sup>.

Esta concepción de desarrollo como sinónimo de crecimiento económico establece sus categorías en términos de producción e ingreso por habitante. Este criterio lleva a establecer una especie de nóminas de países ordenados según su nivel de ingreso medio por habitante, donde aquellos que están por encima de cierto límite establecido, serán considerados países desarrollados y poco desarrollados y subdesarrollados y/o en vías de desarrollo, los que están por debajo del mismo. Esta visión tiene un sustento en la teoría desarrollada por Keynes, la cual ha ejercido gran influencia sobre el análisis y las políticas de desarrollo, según el punto de vista de los países capitalistas industrializados.

---

<sup>4</sup> Furtado, Celso: *Dialéctica del desarrollo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 39-40.

A través de una visión estructuralista, como la de la CEPAL, el estudio del desarrollo y del subdesarrollo se sustenta sobre las nociones del proceso, estructura y sistema. El subdesarrollo aquí no es un "momento" de la evolución de una sociedad económica, política y culturalmente aislada y autónoma; por el contrario, se basa en la observación histórica sistemática: el subdesarrollo como el desarrollo son dos caras en un mismo proceso universal, ambos procesos son históricamente simultáneos, que están vinculados funcionalmente, e interactúan y se condicionan mutuamente. La expresión geográfica de esta relación se observa, por una parte, en la división del mundo entre los estados nacionales industriales, avanzados, desarrollados, "centros" y los estados nacionales subdesarrollados, atrasados, pobres periféricos, dependientes; y por otro lado, la división dentro de los estados nacionales en, grupos sociales y actividades avanzadas y modernas y en áreas, grupos y actividades atrasadas, primitivas y dependientes. Desde este punto de vista, el desarrollo y el subdesarrollo pueden comprenderse como estructuras parciales e interdependientes que conforman un sistema único.

La característica principal que diferencia ambas estructuras es que la desarrollada, en virtud de su capacidad autónoma de crecimiento, es la dominante, y la subdesarrollada, por el carácter inducido de su dinámica, es dependiente, lo cual es aplicable tanto entre países como al interior de un país. El problema fundamental del desarrollo de una estructura subdesarrollada aparece entonces, como la necesidad de superar su estado de dependencia y transformar su estructura para obtener una mayor capacidad autónoma de crecimiento.

Hasta hace poco tiempo, el desarrollo, entendido como la aproximación a los modelos industriales de las metrópolis, se ocupaba de la cultura, casi como sinónimo de las culturas tradicionales o indígenas, como un obstáculo al desarrollo, puesto que eran un lastre con el que se topaba todo intento de modernización. Algunos tipos de relaciones como el compadrazgo (que de alguna manera son manifestaciones de ejercicio y jerarquización del poder local en algunos pueblos, municipios o regiones) y parentesco, las creencias religiosas (con toda la importancia que ésta cobra cuando la iglesia es la institución más poderosa y de

mayor control sobre la población y las ideas) y otros valores, eran estudiados para saber mejor cómo eliminarlos<sup>5</sup>.

Sin embargo, las evidencias de inviabilidad del modelo metropolitano en nuestro país y la crisis de la concepción unilineal de la historia que lo sustenta, abrieron nuevas alternativas de ver las funciones sociales y económicas de la cultura, como el papel de las diversidades culturales en el crecimiento económico, no sólo de las culturas autóctonas, sino las que caracterizan a cada región, la integración social o religiosa como recurso de cohesión social, técnicas de producción, hábitos de consumo tradicionales, la percepción y apropiación del espacio, el ejercicio del poder, etc.

Para ello, la Antropología mexicana, como en la mayoría de los países latinoamericanos, ha sido la encargada de abordar la cuestión cultural hacia el interior, limitándose casi siempre a la esfera de las culturas indígenas, lo cual es válido desde su perspectiva, puesto que conforman sectores de población que de alguna manera se han mantenido relegados y un tanto al margen de los procesos globales de "modernización" de una nación, aunado a que por su carácter de autóctonos constituyen la no generalidad del "mundo moderno" en que se circunscriben y son considerados "vestigios" del pasado indígena y colonial de la nación.

A fines de los setentas algunos autores latinoamericanos comenzaron a incursionar en la cuestión del desarrollo latinoamericano y la cultura. Theotonio Dos Santos en el marco de la teoría de la dependencia, impregnada de cierto determinismo economicista, afirma que "la teoría de las formaciones sociales dependientes deberá situar la superestructura de las sociedades coloniales, semicoloniales y dependientes dentro de las relaciones históricas que recogen, por un lado, su especificidad como sociedades emergentes en un mundo crecientemente subyugado a la expansión capitalista... y, de otro lado, recoger los elementos

---

<sup>5</sup> García Canclini, Néstor (ed): "Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano", en: *Políticas culturales en América Latina*, México, Enlace-Grijalbo, 1987, pp. 22-26.

universales intrínsecamente ligados a esta lógica de este proceso de expansión"<sup>6</sup>. Por su parte Celso Furtado cuestiona la forma de preservar el genio inventivo de nuestra cultura frente a la necesidad de asimilar técnicas que, si bien aumentan nuestra capacidad de acción, nuestra eficacia, también son vectores de valores que con frecuencia mutilan nuestra identidad cultural<sup>7</sup>.

La cuestión aquí es destacar que bajo el modelo neoliberal de desarrollo y las políticas de modernización, que se hacen objetivas en medidas parciales de "desarrollo" como la industrialización, creación de polos de desarrollo urbano-industriales, acelerada urbanización, impulso a la actividad industrial y relegación de las actividades primarias, promoción del desarrollo y la especialización regional a costa del subdesarrollo de otras áreas, de su sobreexplotación de recursos naturales, etc., y otras políticas más complejas como es la calca de modelos de pensar y sentir bajo una visión del "Occidente desarrollado", con imágenes de modernidad que vienen de fuera, y que no siempre (o casi nunca) alcanzamos a materializar, sólo se recrean ideales que se esfuman y quedan en las "buenas intenciones" de los planes sexenales, pero que sin embargo tiene fuertes impacto en la ideología de la sociedad.

García Canclini afirma que la cultura es "el conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se la reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas, es posible verla como parte de la socialización de las clases y los grupos en la formación de las concepciones políticas y en el estilo que la sociedad adopta en diferentes líneas de desarrollo"<sup>8</sup>. La función de la cultura en problemáticas tan diversas (en la campesina y la urbana, en la migratoria, en la ecológica, en la medioambiental, en la

---

<sup>6</sup> Ver: Dos Santos, Theotonio: "La crisis de la teoría de desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", en: *La dependencia político-económica de América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1970; y Elgueta, Javier: *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*, México, El Colegio de México, 1989.

<sup>7</sup> Furtado, Celso: *Teoría y política del desarrollo económico*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

<sup>8</sup> García Canclini, op. cit.

formación de valores nacionales, política, etc.) ha extendido su visión social y ha puesto en evidencia la necesidad de incorporarla y desarrollarla tanto en la investigación social aplicada como en las políticas orgánicas institucionales dirigidas al desarrollo.

Enmarcando las relaciones que existen entre la sociedad y la naturaleza, se aprecian esas formas no objetivas de percepción social del espacio, de la lógica de su dinámica, de la función que cumplen las estructuras y las superestructuras, impregnadas ambas del pasado que les dio origen. De ahí que la cultura y esas percepciones sociales a nivel regional sean puntos importantes a considerar en la planeación del desarrollo regional: el hombre no sólo es un ente natural y económico, también es social, político y cultural.

### ***1.2. REGIONALIZACIÓN CULTURAL EN MÉXICO***

Las reflexiones sobre las esferas de aplicación del concepto de cultura en el mundo han estado presentes desde hace ya mucho tiempo, pero es durante las primeras décadas del siglo XX cuando las preocupaciones sobre las particularidades, niveles, rasgos y esencia de la cultura, y en particular de la latinoamericana, cobran mayor fuerza.

Gran número de estudios culturales aplicados a América Latina parten de la consideración de la cultura como un sistema ordenado de significados y símbolos en cuyos términos tienen lugar las interacciones sociales. Paralelamente, el sistema social es la red de interacciones sociales que se centra en la integración y balance de las necesidades biológicas y psicológicas, en la integración y adaptación cultural al contexto físico y social<sup>9</sup>. Entonces, por una parte está el conjunto de creencias, símbolos expresivos, valores mediante el cual los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos y juzgan; y por otra parte, está el continuo proceso de comportamiento interactivo, llamado estructura social. Los objetos

---

<sup>9</sup> Lewis, G. H. Mass: "Popular, Folk and Elite Cultures". *Media Asia*, 6, 1, 1979, pp. 34-52.

culturales simbolizan, por lo tanto, al grupo que se identifica con ellos y su estilo de vida; especialmente en el caso de culturas indígenas latinoamericanas.

El estudio de la cultura es, en este marco, el del *significado* que el contenido cultural tiene para los que crean y consumen objetos culturales. Por tanto, las definiciones de la situación realizadas por la gente se reflejarán en la creación y adjudicación de significado a los objetos culturales de sus mundos. Lo importante en una investigación sobre cultura es mostrar cómo, en un mundo de símbolos, los objetos culturales expresan las imágenes, visiones y sentimientos de la gente que encuentra en ellos un significado; cómo tales objetos reflejan valores y las normas de un amplio sistema social o la ideología de una clase social.

En cuanto a la interpretación de las relaciones entre la estructura social y la estructura cultural, la cultura no refleja totalmente la estructura social. Es dinámica, cargada de significado subjetivo, y puede cortar las variables convencionales de la estructura social creando grupos culturales con definiciones y expectativas simbólicas comunes, incluso con miembros de muy diversas posiciones en el mismo sistema social. Por el contrario, dentro de una misma área social puede haber gran variedad de grupos culturales en competencia.

Sin embargo, algunos aspectos de la vida son más capaces de reflejarse en las convenciones del mito y los esquemas culturales. Otros son incluidos o excluidos mediante decisiones políticas de la élite del poder cultural del grupo en cuestión, que no necesariamente está compuesta por las mismas personas que componen la élite del poder político en ese grupo<sup>10</sup>. Los cambios en las relaciones de poder a través de los grupos y clases sociales pueden también reflejarse en cambios en el mosaico cultural de la sociedad.

La geografía mexicana ha circunscrito los estudios culturales casi exclusivamente a la geografía humana y a la regional, contentándose con la delimitación de las áreas de mayor concentración de población indígena en el país y su correspondiente descripción en términos

---

<sup>10</sup> Bourdieu, P.: "Cultural Reproduction and Social Reproduction". en: R. Brown (ed.): *Knowledge, Education and Cultural Change*. London, Tavistock, 1973, pp. 71-112.

de algunas características de dichos grupos de población: lengua, vestido, vivienda, costumbres, producción de alimentos, etc., en un lugar determinado, del cual se observa el clima, suelo, vegetación, etc., tal como lo plantea el marco de la geografía clásica francesa, aplicado a los estudios culturales.

Por otra parte, el tema de la cuestión regional en México es muy amplio y diverso en cuanto a enfoques teóricos y metodológicos. Sobre todo en los últimos años, la mayoría de los trabajos donde se aplica la regionalización ha estado dedicada a estudiar la diferenciación económica del espacio, o, en el caso de algunas dependencias gubernamentales, a delimitar áreas donde ejercen acciones específicas (SAGAR, INI, SEDESOL, etc.).

De acuerdo con Daniel Hiernaux<sup>11</sup>, la formación de los paradigmas sobre las regiones se determina por el contexto científico e ideológico de cada época y por la forma particular de articulación de la formación económico-social con el territorio. En el caso de México, la diversidad de opiniones de los conceptos y teorías sobre la región y lo regional estuvo influida, en primer término, por las ideas europeas y por los países con economías planificadas.

Durante los años cincuentas, se puso en boga el concepto de región nodal, cuya base teórica descansaba en el crecimiento económico polarizado a partir del impulso de centros económicos rectores especializados. En los sesentas, se replantean las teorías del pensamiento social latinoamericano, consolidando enfoques y perspectivas teóricas propias que respondieran a los procesos económicos y sociales particulares de América Latina, donde el subdesarrollo se presenta como un elemento diferenciador de otras naciones, que en mucho dicta la situación de la realidad económica de rezago, dependencia y desigualdad<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Hiernaux Nicolás, Daniel: "En la búsqueda de un nuevo paradigma regional". En: Universidad Autónoma Metropolitana: *Seminario-curso internacional de actualización: Nuevas Tendencias en el Análisis Regional*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 1990. (Mimeo).

<sup>12</sup> Bassols Batalla, Angel: *Formación de regiones económicas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Estos trabajos, que evidenciaron la diversidad y especificidad de la realidad regional nacional, dieron por resultado gran variedad temática en los estudios. Las investigaciones dieron un giro para abordar a la región en función de objetivos específicos. Sin embargo, es notable la carencia de investigaciones sobre regiones culturales, particularmente dentro de la geografía mexicana. Los espacios culturales han sido un tema de discusión exclusivo de sociólogos y antropólogos, pero no de geógrafos, por lo menos en lo que a México se refiere.

Los analistas marxistas de la región generalmente tienden a valorizar como esenciales los factores económicos, siguiendo la línea de la economía política, y prestando poca atención a las dimensiones sociales, culturales y étnicas de la región, fenómenos que han sido abordados ampliamente por otras disciplinas, y que sin embargo, constituyen elementos fundamentales para la definición del paradigma regional<sup>13</sup>.

La aplicación del concepto de región cultural en México, como en el resto de América Latina, ha sufrido cierto estancamiento en el desarrollo teórico de los conceptos de cultura, región cultural, y en general de geografía cultural respecto del resto del mundo. En una primera etapa, los antropólogos estudiaban a aquellos grupos de cultura simple, o grupos "primitivos" como se les denominaba, de donde su delimitación era relativamente sencilla, puesto que precisaba la relación de una serie de comunidades que presentaban rasgos fundamentales semejantes o comunes, y posteriormente se delimitaba un perímetro que los englobara en un solo conjunto, al cual se le denominaba región cultural.

Esta concepción de región cultural correspondió en su época con la llamada escuela de los círculos culturales desarrollada en Europa, cuyo fundamento teórico estribaba en que a partir de la distribución de ciertos elementos y complejos culturales, se podía establecer el origen de dichos rasgos y los cambios que un elemento había sufrido al difundirse en un

---

<sup>13</sup> De la Peña, Guillermo: "Poder local, poder regional: Perspectivas antropológicas". En: Padua, Jorge y Alain Vannep (comp): *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México, 1986.

área mayor. En la actualidad, este enfoque permanece vigente en algunos campos de investigación como en el folkllore.

Hacia fines de los años cuarenta, el antropólogo norteamericano Alfred Kroeber intentó combinar esta técnica de la distribución de elementos culturales semejantes, con el criterio de identidad geográfica y económica de los grupos; es decir, ya no sólo se tomaba como base principal la distribución de los elementos culturales, se les agrupaba además, considerando la similitud de condiciones físico-geográficas y de los niveles tecnológicos, de los niveles de producción, para de esta manera establecer las regiones culturales<sup>14</sup>.

En México, desde el siglo pasado se han escrito una gran cantidad de estudios referentes principalmente a los grupos indígenas. Estos estudios se han concretado básicamente a ubicar áreas de mayor concentración de población hablante de lengua indígena, es decir, uno solo de toda una serie de elementos culturales y espaciales que caracterizan a todo grupo humano sobre la Tierra. Desde entonces, la mayoría de los intentos por establecer regiones culturales en México, tienen su foco en la regionalización lingüística autóctona del país, a escala nacional, o algunos más detallados a escala regional y estatal. Autores como Manuel Orozco y Berra, Francisco Pimentel, Antonio García Cubas, Nicolás León, y posteriormente Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno, son algunos de los que trabajaron esta idea de región cultural<sup>15</sup>.

En 1965 Mercedes Olivera y Blanca Sánchez, publican su estudio "Distribución actual de las lenguas indígenas de México"<sup>16</sup>, que además de presentar la ubicación de la población hablante de lengua indígena, también consideran la densidad de hablantes tanto bilingües

---

<sup>14</sup> Bonfil Batalla, Guillermo: "La regionalización cultural en México: problemas y criterios", en: Bonfil Batalla, Guillermo, et. al.: *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973, p. 160.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Olivera de Vázquez, Mercedes y Blanca Sánchez: *Distribución actual de las lenguas indígenas de México*, México, INAH, 1965.

como monolingües a nivel municipal para todo el país, es decir, existe ya una diferenciación entre la considerada población indígena y la no indígena, puesto que el carácter de bilingüismo podría representar un indicador de aculturación.

Es evidente que desde el punto de vista objetivo de las investigaciones, el criterio lingüístico ofrece una serie de ventajas, pero a su vez representa ciertas limitaciones. Por un lado, dado que la lengua es el principal medio de expresión de la cultura y un elemento esencial de identidad y conciencia étnica de sus hablantes, como un grupo diferente de carácter propio, resulta ser uno de los principales elementos de análisis en cualquier estudio de esta naturaleza. Sin embargo, el solo criterio lingüístico resulta ser un punto de vista muy parcial para establecer en base a ello las regiones culturales del territorio.

Se han realizado otro tipo de estudios que han tratado de superar esa limitación de los puramente lingüísticos, a partir de información etnográfica a nivel nacional y regional, entre los que podría considerarse el publicado en 1940 por Carlos Bassauri sobre la población indígena de México<sup>17</sup>, en el que hace una descripción general, a manera de monografía, de los aspectos culturales de cada uno los grupos indígenas de México, abarcando medio ambiente en el que viven, actividades económicas, organización social, etc. En 1957 el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM editó bajo la dirección de Lucio Mendieta y Núñez, una *Etnografía de México*<sup>18</sup>, la cual fue muy discutida, dadas sus deficiencias en el tipo de información y la forma en que ésta se manejó<sup>19</sup>.

Al igual que con los estudios lingüísticos, también entre los etnográficos se realizaron investigaciones a nivel regional, de las cuales algunas fueron patrocinadas por instituciones norteamericanas. En la década de los veinte, uno de los primeros fue un estudio de Yucatán bajo la dirección de Alfred Kidder donde pretendía destacar la historia natural y la cultura

---

<sup>17</sup> Bassauri, Carlos: *La población indígena de México*, Etnografía, 3 vols. México, 1940.

<sup>18</sup> Instituto de Investigaciones Sociales: *Etnografía de México. Síntesis monográficas*, México, UNAM, 1957.

<sup>19</sup> Bonfil Batalla, 1973, op. cit., p. 163.

yucateca, estudio que no llegó a culminarse. En 1944, Robert Redfield realizó un proyecto en cuatro comunidades de Yucatán, en el cual estudiaba la influencia de un centro urbano en la vida de las comunidades rurales con ciertos rasgos indígenas y la medida en que su cercanía geográfica se reflejaba en transformaciones en la vida de dichas comunidades.

Hacia los años 70's existían en México, una serie proyectos de trabajos regionales de tipo cultural que pocas veces llegaron a concluirse; por mencionar algunos, está el Proyecto Tarasco de la meseta de Michoacán, iniciado en los años 30, patrocinado en un principio por la Universidad de California y después por el Smithsonian Institute, del cual sólo se publicaron monografías y una Geografía cultural de la región tarasca elaborada por Robert West<sup>20</sup>. Otros fueron algunos proyectos regionales en los Altos de Chiapas, patrocinados por universidades norteamericanas publicados sólo parcialmente, así como algunos estudios antropológicos del norte y noroeste de México.

Algunas investigaciones describen la distribución de algunos "elementos de la cultura", como la vivienda indígena, de la cual Lucio Méndieta y Núñez realizó una investigación sobre las características y localización de los distintos tipos de vivienda indígena en el país<sup>21</sup>. Sin embargo, el mayor apoyo de información para realizar estudios de regionalización cultural, hablando de documentación etnográfica, ha provenido de las monografías a nivel de comunidad en las áreas indígenas de México<sup>22</sup>.

De los trabajos mencionados, sin duda lo más importante ha sido su aporte teórico cada vez más elaborado, pues si bien en un principio los estudios abordaron la simple distribución de rasgos, con el tiempo se probaron otras hipótesis, como el continuum folk-urbano, y el enfoque ecológico, el cual se fundamenta en la idea de que una región se

---

<sup>20</sup> West, Robert C.: *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Washington, 1948.

<sup>21</sup> Méndieta y Núñez, Lucio: *La habitación indígena*, Monografías del Instituto de Investigaciones Sociales, México, UNAM, 1939.

<sup>22</sup> Bonfil, 1973, op. cit., p. 164.

conforma a partir de la relación que surge entre el hombre y su ambiente, considerando a éste como un elemento más dentro de un ecosistema natural. A partir de los años setenta, surgió dentro de la antropología social inmersa en el marco indigenista un nuevo enfoque que pretende conocer el sistema de relaciones sociales a nivel regional, es decir, las formas de relación social que ligan a los distintos sectores de la población en un ámbito espacial mayor que el comunal<sup>23</sup>.

Como resultado del movimiento revolucionario, en las instituciones del estado surge cierta preocupación por conocer científicamente los problemas de la población indígena surge con fuerza en 1910, cuando se plantea buscarles solución diseñando proyectos de investigación regional multidisciplinaria con la supuesta finalidad de conocer en principio las características sociales y culturales de esa población, su organización económica, sus problemas, así como la causa de éstos y, por consiguiente, las posibles vías para resolverlos. Pero la teoría indigenista como tal cobra real importancia en los años 50 ante la necesidad de una respuesta al problema práctico a que se enfrentan las instituciones gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista para llevar a cabo sus acciones a través de la planeación y organización de los Centros Coordinadores Indigenistas, teoría que impulsa en un principio Gonzalo Aguirre Beltrán, y que ha sido ampliamente criticada, puesto que corresponde más a un proyecto de control por parte del Estado que a una propuesta de soluciones reales a problemas enfrentados por los grupos étnicos indígenas marginados del país.

Esta teoría indigenista ha significado la base de muchos trabajos regionales que han pretendido buscar explicar los procesos sociales en las regiones indígenas del país. Aguirre Beltrán y los continuadores del trabajo indigenista se apoyan en la teoría de la aculturación, la cual se basa en una concepción del proceso histórico de las relaciones que han mantenido las poblaciones indígenas a través de cinco siglos con la cultura colonial europea, primero, y luego con la cultura nacional mestiza. Esta tesis enfatiza el carácter de las relaciones sociales

---

<sup>23</sup> Idem, p. 165.

que se establecen entre los grupos que entran en contacto y con base en la naturaleza de esas relaciones, las modalidades y características de los cambios culturales que ocurren en virtud del contacto<sup>24</sup>. Este enfoque lo revela Aguirre Beltrán de manera detallada en sus obras *Regiones de refugio y El proceso de aculturación*<sup>25</sup>.

Dentro de los estudios regionales de carácter indigenista de los años 50-70's, también se presentan algunas variantes, como la consideración de las cuencas hidrológicas como criterio delimitador de regiones sociales, que si bien en su momento respondían a ciertas condiciones políticas y administrativas, no resultaban adecuadas para adoptarse como criterio fundamental, como lo señaló en aquel entonces Angel Bassols. Otros estudios regionales se han orientado a aspectos específicos, como el estudio de sistemas comerciales entre las poblaciones indígenas y mestizas, destacando la explotación económica que sufre el indígena como uno de los mecanismos principales de estas relaciones. Un ejemplo de esto último es la obra de Rodolfo Stavenhagen *Las clases sociales en las sociedades agrarias*<sup>26</sup>, en el que el enfoque no es el proceso aculturativo ni las relaciones interétnicas *per sé*, sino el criterio de clases sociales, esto es, la interpretación de las relaciones entre la población indígena y la población mestiza como un proceso histórico en el que las diferencias culturales han desempeñado un papel importante, como parte de una relación clasista que es finalmente la determinante<sup>27</sup>.

Existen otros enfoques regionales dentro de la investigación antropológica que no se refieren precisamente a la población indígena. Se han realizado algunas investigaciones que parten de las teorías del marginalismo y regiones de refugio en zonas mestizas rurales con el fin de establecer el grado de dependencia institucional entre las diversas comunidades de una

---

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo: *El proceso de aculturación*. Colección Problemas Científicos y Filosóficos, 3, México, UNAM, 1957; *Regiones de refugio*. III, México, 1967.

<sup>26</sup> Stavenhagen, Rodolfo: *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México, Siglo XXI, 1969.

<sup>27</sup> Bonfil, 1973, op. cit., p. 167.

zona, esto es, establecer los nexos, y particularmente los de dependencia, a partir de la disponibilidad de ciertos elementos institucionales; de esta manera, la localidad que carece de ellos depende de otra que sí los posee, así se establece una relación de *dependencia*, conformándose una red de centros principales y secundarios dentro de una región determinada.

En resumen, lo que desde antes de la década de los 70 se ha escrito en materia de regionalización cultural en México, y que de una u otra forma prevalece hoy en día, presenta las siguientes características, de acuerdo con la recopilación de Bonfil Batalla<sup>28</sup>:

1° El predominio casi absoluto del estudio de las culturas indígenas. Explicable, en parte, por resaltar el contraste cultural más evidente de México. Énfasis que se revela también en los estudios que incluyen a las urbes mestizas, como los que se ajustan al enfoque indigenista, "porque en ellos se estudia el centro regional mestizo en función de la población y de la cultura indígena, que perduran como el punto de interés central".

2° La mayor parte de los estudios son básicamente descriptivos. Son investigaciones regionales etnográficas, con intención histórica, en las que se destaca la cultura tradicional, sobre las formas de transformación de la cultura a través de la penetración de tecnología y demás procesos de desarrollo de la "sociedad moderna" capitalista. Se trata, sobre todo, de rescatar la cultura del pasado con fines de explicación histórica<sup>29</sup>.

3° La mayor parte de las investigaciones son sincrónicas, haciendo hincapié en el estudio de las relaciones intercomunales dentro de una región en un momento histórico dado, a pesar de que muchas de ellas pretenden emplear un enfoque histórico.

---

<sup>28</sup> *Idem.*, pp. 168-169.

<sup>29</sup> En México, entre los trabajos más destacados que incluyen este enfoque están los de Víctor Manuel Toledo y Arturo Argueta. Véase: Toledo, Víctor Manuel: *Naturaleza, producción, cultura. Ensayos de ecología política*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.

4° Existe una gran cantidad de estudios sobre comunidades, realizados de tal manera que es muy difícil su utilización en términos de una visión regional, porque muchas veces no son comparables entre sí, ya que se realizan desde marcos teóricos diferentes, con intenciones particulares distintas, los datos se presentan en la forma que mejor conviene al autor, e inclusive se tocan aspectos diferentes, con diferentes interpretaciones y dentro de esquemas distintos. El resultado es que ese material descriptivo sólo es utilizable en mínima parte para una regionalización cultural, además de que en los estudios de comunidad se ha dado una desproporcionada atención a las comunidades indígenas en relación con las mestizas. Se cuenta entonces, con abundante información etnográfica sobre grupos indígenas, en escalas diferentes y de comparación difícil, de la que resulta problemática su integración a esquemas regionales.

5° A pesar de que existen marcos teóricos y criterios metodológicos para estudiar e identificar a la población indígena sobre la base lingüística, y una teoría regional relativamente consistente para los años 70's, aplicable a las regiones de refugio de Aguirre Beltrán, que incluyen casi exclusivamente a las zonas de alta densidad de población indígena, no existe un criterio unificado para estudiar los espacios socio-culturales complejos del país a estas alturas de mediados de la última década del siglo.

De lo anterior, en general, se puede afirmar que los estudios culturales en México tienen diversos elementos criticables, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico. Entre ellos se puede mencionar que no parten de un cuerpo teórico unificado que dé pie a verdaderos análisis de los procesos sociales en un espacio determinado del territorio nacional, y por consiguiente existe sólo un cúmulo de recopilaciones y descripciones carentes de historicidad y contextualización en la realidad global del país. Se observa también una marcada tendencia a conservar el criterio de los límites estáticos de la geografía regional que de algún modo no permite observar a la sociedad y sus procesos, sino sólo ciertos elementos, que sumados dan por resultado unidades relativamente homogéneas desligadas de todo proceso mundial y nacional. La incorporación de ciertos elementos como la lengua, el vestido, la vivienda y otros de carácter folklórico, de manera aislada y

desligados entre sí, principalmente en los análisis culturales cuyo centro de atención son las regiones indígenas.

Generalmente en los estudios culturales tradicionales la lengua se estudia como indicador de una variable cultural. En la tradición sociológica, un indicador es aquello que "indica" la presencia, variación o ausencia de una variable. Las cifras absolutas o relativas del uso de dos lenguas son, por ejemplo, el resultado de emplear un determinado indicador (uso de las lenguas) referente a la variable "bilingüismo", de otra forma inobservable. A esta tradición se critica su "pereza mental", ya que sólo se utilizan indicadores fácilmente accesibles sin preguntarse si realmente significan algo. Otra crítica está dirigida a la manipulación de indicadores de manera aislada o como meros agregados estadísticos sin un esfuerzo por articularlos con el conjunto de la sociedad entendida como un todo complejo<sup>30</sup>. Las lenguas vehicular cosmologías y su utilización va más allá de la mera instrumentalidad<sup>31</sup>. Pocas veces se considera que toda lengua conlleva una cosmología, una sociología y una psicología, producto también de procesos históricos complejos.

De igual forma, es preciso destacar aquí la importancia de los límites de las regiones y su papel dentro de los programas gubernamentales. En este caso dicha delimitación cobra importancia al tratarse de medidas concretas de acción en comunidades, ejidos o municipios específicos; sin embargo, los espacios sociales son continuos y una regionalización sociocultural es dinámica y cambiante en espacio y tiempo, por lo que su delimitación exacta ni es imprescindible ni es posible en estos términos.

Por otro lado, para el estudio de los problemas indígena-campesinos, los antropólogos han elaborado, desarrollado y aplicado teorías que ven la realidad de manera parcializada. Tales son los casos del populismo romántico, que busca el rescate y defensa a ultranza de la relación idílica de los hombres con la naturaleza, el tecnocratismo, que reduce los problemas

---

<sup>30</sup> Zemelman, Hugo (et.al): *Focus Problems Latent in the Construction and use of Social-economic Indicators*, México, El Colegio de México (mimeo.), 1980.

<sup>31</sup> Cassirer, E.: *Language and Myth*, Harper and Bros., 1946.

culturales-medioambientales y de desarrollo en general a una cuestión meramente técnica donde la tecnología es algo neutral, capaz de ser implantada, trasplantada y adoptada sin afectar el sistema de relaciones sociales; el culturalismo, que ve en los problemas de la relación entre el hombre social y la naturaleza un fenómeno mediado sólo por la cultura, sin considerar las transformaciones dialécticas en el espacio; y el radicalismo, que ve como un hecho revolucionario el simple estudio y rescate de las ecotécnicas campesinas.

Por ejemplo en México Toledo plantea en algunos de sus trabajos como eje medular un modelo ecológico-económico del proceso productivo que trata de acabar con la visión economicista del modo de producción, pretendiendo "superar esa delimitación" con su modelo "integrador"<sup>32</sup>. Sin embargo, cae en un ecologicismo, considerando que la ecología es la economía de la naturaleza: además no introduce elementos superestructurales (ideológicos, políticos, etc.) en su modelo, lo cual hace más cuestionable su aplicabilidad a la solución de problemas sociales, teniendo como punto de partida a las técnicas de producción tradicionales, de donde deducen las regiones culturales como el lugar donde habita un grupo social que ha implementado históricamente cierto tipo de tecnologías, mezcla de la adaptación, la necesidad y la "tradicón cultural".

En México existe una gran necesidad de conocer y reconocer aquellos espacios culturales diferenciables del resto del territorio, no para generar monografías, sino para detectar las puertas de intercambio y comunicación de expresiones y demandas, para su reconocimiento por parte de la sociedad nacional. A lo largo y ancho del territorio existen espacios que han sido definidos culturalmente y poseen dinámicas y vida propias, pero que inscritos en un sistema socioeconómico como el que se ejerce en México, se les margina. Este es el caso de los espacios culturales indígenas.

---

<sup>32</sup> Ver: Toledo, Víctor Manuel: "La ecología del modo campesino de producción", en: *Antropología y Marxismo*, No. 3, abril-septiembre, México, Ediciones Taller Abierto, 1980, pp. 35-55. Toledo, et. al.: "Los purépechas de Pátzcuaro: una aproximación ecológica", en: *América indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. 40, No. 1, México, 1980, pp. 17-37. Toledo, et. al.: "Uso múltiple del ecosistema, estrategias del ecodesarrollo", en: *Ciencia y desarrollo*, No. 11, pp. 33-39, México, 1976.

### 1.3. LA CUESTIÓN ÉTNICA Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN MÉXICO

En América Latina se ha generado todo un debate académico en torno a quiénes son los indígenas o indios, el cual inicia desde la época de la dominación europea, cuando se discutía si los aborígenes de "Nuevo Mundo" eran realmente seres humanos o carecían de alma cristianizable<sup>33</sup>. Discusión que hoy en día continúa, integrando nuevas interrogantes en torno a los elementos que definen al indígena: raza, sentimiento de pertenencia, clase social, segmento de clase, si se trata del campesino con elementos superestructurales distintivos, si se trata de minorías nacionales, de un sector marginado, formación precapitalista o casta<sup>34</sup>.

La categoría de indio necesariamente hace referencia a una relación colonial donde éste forma la parte colonizada. El indígena o indio surge con la colonización europea de América, donde antes los que habitaban eran pueblos diversos con identidad propia. El indio es creado por el europeo como respuesta a su necesidad como colonizador de establecer diferencias y poder atribuirle una condición de inferioridad "racial", intelectual, religiosa, cultural, etc., justificando de esta forma la dominación y su posición de privilegio que le permitiría autoasignarse la misión de transformar ideológicamente a todo individuo no europeo que habitara estas tierras. De esta forma surgen categorías para agruparlos: los pueblos concretos son las etnias, todos indios en tanto se les asigna la posición de colonizados; y a su vez las etnias se distinguen y particularizan: nahuas, tojolabales, etc.<sup>35</sup>

Desde que el "problema indígena" adquirió interés dentro de los círculos intelectuales e institucionales, en México se buscó definir al indígena o indio. De este modo surgieron

---

<sup>33</sup> Lewis, Hanke: *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1967.

<sup>34</sup> Bonfil Batalla, Guillermo (comp.): *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 19.

<sup>35</sup> Idem, p. 20.

acepciones diversas, por ejemplo en 1971 Pozas y Horcasitas señalan que se denomina al indio o indígena "a los descendientes de los habitantes nativos de América -a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios- que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas"<sup>36</sup>.

Surgieron ideas diversas que circunscribían a los integrantes de los grupos étnicos minoritarios del país como comunidades diferentes, caracterizadas por su homogeneidad "racial", predominio del analfabetismo, acríticas, de organización social basada en ligas familiares, absolutamente fieles a sus creencias y tradiciones, totalmente aisladas del resto del país, autónomas y desligadas de un proceso histórico global que le involucrara en un sistema donde, de alguna forma u otra, mantiene relaciones socioeconómicas y políticas, con toda la sociedad nacional y por esta vía, con el resto del mundo. Hoy las condiciones de la población indígena se estudian, no en sí mismas, sino en su relación con la sociedad nacional.

En su obra *Regiones de refugio*<sup>37</sup>, el doctor Aguirre Beltrán planteaba que las áreas con alta densidad de población indígena están organizadas a manera de un sistema solar que tiene por centro a una ciudad mestiza, y esa ciudad funciona como centro rector de toda el área indígena. Las relaciones entre las comunidades satélites y el centro rector son relaciones de dependencia y asimétricas que funcionan en detrimento de la población indígena. Hay una relación de dominio y de explotación en aspectos económicos, políticos, legales, religiosos, todo en beneficio de la población mestiza. De acuerdo con ello, una serie

---

<sup>36</sup> Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas: *Los indios en las clases sociales de México*, Siglo XXI, 16a. edición, México, 1990, p. 11.

<sup>37</sup> Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Regiones de Refugio*, op. cit.

de rasgos culturales de las poblaciones indígenas se explican mejor si se considera este tipo de relaciones subordinadas ante un centro rector.

La tesis de Aguirre Beltrán sobre el proceso de aculturación enfatiza el carácter de las relaciones sociales que se establecen entre los grupos que entran en contacto, y explica, con base en la naturaleza de esas relaciones, las modalidades y características de los cambios culturales que ocurren en virtud del contacto<sup>38</sup>.

Durante la década de los 70 las teorías del marginalismo y colonialismo interno buscaban explicar la situación de las comunidades indígenas del país, aunque con algunas limitaciones teóricas. Pablo González Casanova afirma que el Marginalismo constituye la forma de estar al margen del desarrollo del país, el no participar en el desarrollo económico, social y cultural, el pertenecer al gran sector de los que no tienen nada, lo cual es característico de las sociedades subdesarrolladas, donde existe una muy desigual distribución de la riqueza, del ingreso, de la cultura general y técnica, y además, como en el caso de México, encierran dos o más conglomerados socio-culturales, uno super-participante y otro supermarginal, de los cuales el primero es el dominante<sup>39</sup>.

El marginalismo o la no participación en el crecimiento del país, la sociedad dual o plural, la heterogeneidad cultural, económica y política que, según la teoría, divide al país en dos o más mundos con características distintas, se hallan ligados entre sí y ligados a su vez con un fenómeno mucho más profundo que es el colonialismo interno, o el dominio y explotación de unos grupos culturales por otros. Aquí, el colonialismo no es un fenómeno que sólo ocurra al nivel internacional, sino que se da en el interior de una misma nación, en la medida en que hay en ella una heterogeneidad étnica, en que ligan determinadas etnias con los grupos y clases dominantes, y otras con los dominados. Es decir, existe una especie de marginalismo integral, donde la población que es marginal en un aspecto tiene altas

---

<sup>38</sup> Aguirre Beltrán, op. cit., 1957.

<sup>39</sup> González Casanova, Pablo: *La democracia en México*. Serie Popular Era, Quinta edición, México, 1972.

probabilidades de serlo en todos los demás, constituyendo una inmensa cantidad de mexicanos que no tienen nada.

Esta población marginal tiende a ubicarse en el campo y a ser marginal no sólo en un aspecto sino en varios a la vez. con lo que se tiene a una población marginal integral, desprovista de todos los bienes mínimos del desarrollo, de la alimentación, el calzado, la educación, etc., dando a la estructura social de México las características de una sociedad dividida en dos grandes sectores, la de aquellos mexicanos que participan del desarrollo y la de aquellos que están al margen del desarrollo. Esta sociedad dual o plural está formada por el México ladino y el México indígena, de esta forma la población super-marginal es la indígena que tiene casi todos lo atributos de una sociedad colonial.

Para González Casanova la división entre los dos Méxicos (el participante y el marginal, el que tiene y el que no tiene) constituye el residuo de una sociedad colonial, pero las relaciones entre el México ladino y el México indígena tipifican de una manera mucho más precisa el problema de la sociedad plural y del colonialismo interno. Al analizar este fenómeno se encuentran muy pocos elementos: para el análisis de la sociedad plural se dispone de un indicador: la lengua, y para el análisis del colonialismo interno sólo se cuenta con indicadores indirectos, que revelan la existencia de una discriminación y de una explotación semi-coloniales. Aquí, el criterio lingüístico la población indígena representa un porcentaje del total; pero si se toman otros indicadores, como la conciencia de pertenecer a una comunidad distinta de la nacional y aislada de las demás, o la cultura espiritual y material de tipo tribal o prehispánico, el número de indígenas crece.

A grosso modo, la teoría del marginalismo desarrollada en México por Pablo González Casanova y otros teóricos de la época, define al llamado "problema indígena" como un problema social donde los grupos indígenas constituyen entes sociales con características típicas únicas, herencia de un pasado colonial que les ha negado el derecho a la integración a la sociedad y al desarrollo. De esta forma se disuelve otro tipo de criterios socio-económicos, se descontextualiza todo asunto ligado a lo étnico y lo indígena. Para

ellos la historia transcurre única y exclusivamente en función de la sociedad mestiza. Es decir, el "problema indígena" es esencialmente un problema de colonialismo interno, para nosotros como mestizos las comunidades indígenas son nuestras colonias internas; la comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales, la comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada.

En torno al colonialismo interno González Casanova explica que "el coloniaje interno como el internacional presenta sus características más agudas en las regiones típicamente coloniales, lejos de las metrópolis, y que mientras en éstas se vive sin prejuicios colonialistas, sin luchas colonialistas, e incluso con formas democráticas e igualitarias de vida, en las colonias ocurre lo contrario: el prejuicio, la discriminación, la explotación de tipo colonial, las formas dictatoriales, el alineamiento de una población dominante con una raza y una cultura, y de otra población -dominada- con raza y cultura distintas. Esto es lo que también ocurre en México: en las áreas de choque, en las regiones en que conviven los indígenas y los "ladinos". [...] La diferencia más notable que hay con el colonialismo internacional desde el punto de vista social es que algunos miembros de las comunidades indígenas pueden escapar física y culturalmente de las colonias internas, irse a las ciudades y ocupar una posición, o tener una movilidad semejante a la de los demás miembros de las clases bajas sin antecedentes indígenas culturales. [...] El colonialismo interno existe donde quiera que hay comunidades indígenas. [...] El colonialismo interno en realidad abarca a toda la población marginal y penetra en distintas formas y con distinta intensidad -según los estratos y regiones- a la totalidad de la cultura, la sociedad y la política en México"<sup>40</sup>.

Las características que presenta el colonialismo interno son las siguientes:

1) El "Centro Rector" o "Metrópoli" ejerce un monopolio sobre el comercio y el crédito indígena, con "relaciones de intercambio" desfavorables para las comunidades indígenas, que se traducen en una descapitalización permanente de ésta a los más bajos

---

<sup>40</sup> González Casanova, op. cit.

niveles. Coincide el monopolio comercial con el aislamiento de la comunidad indígena respecto de cualquier otro centro o mercado: con el monocultivo, la deformación y la dependencia de la economía indígena.

2) Existe una explotación conjunta de la población indígena por las distintas clases sociales de la población ladina. El despojo de tierras de las comunidades indígenas privan a los indígenas de sus tierras y los convierten en peones o asalariados. La explotación de una población por otra corresponde a salarios diferenciales para trabajos iguales, a la explotación conjunta de los artesanos indígenas, a discriminaciones sociales, lingüísticas, por las prendas de vestir, jurídicas, políticas y sindicales, con actitudes colonialistas de los funcionarios locales e incluso federales y de los propios líderes ladinos de las organizaciones políticas.

3) Se advierte entre las comunidades indígenas, una economía de subsistencia predominante, mínimo nivel monetario y de capitalización; tierras de acentuada pobreza agrícola o de baja calidad o impropias para la agricultura o de buena calidad (aisladas); agricultura y ganadería deficientes; técnicas atrasadas de explotación; bajo nivel de productividad; niveles de vida inferiores al campesino de las regiones no indígenas; carencia acentuada de servicios; fomento del alcoholismo y la prostitución; cultura mágico-religiosa y manipulación económica y política.

4) El marginalismo social y cultural se relaciona directamente con el marginalismo político. Para entender la estructura política de México es necesario comprender que muchos habitantes son marginales a la política, no tienen política, son objetos políticos, parte de la política de los que sí la tienen. No son sujetos políticos ni en la información, ni en la conciencia, ni en la organización, ni en la acción. Por lo tanto, existe también marginalismo en la información y en la votación.

Estas ideas de los 70 en torno a la aculturación dentro de la antropología social no hacían sino interpretar en base a polaridades y la subyugación de grupos dominantes hacia

otros dominados como si la sociedad se conformara de dos partes antagónicas. Pero lo que permanece a la fecha, es el planteamiento de que en México, como es característico de los países subdesarrollados o incipientemente desarrollados, está formado por una sociedad con grandes desigualdades, las cuales se advierten en todos los terrenos: económicos, sociales, culturales, políticos y donde el desarrollo regional es marcadamente desequilibrado (hecho también característico de todo país subdesarrollado), es decir, a las diferencias que se observan en el espacio social se suman las diferencias regionales y estatales.

Un planteamiento reciente dentro del indigenismo mexicano se encuentra en la obra del Dr. Rodolfo Stavenhagen<sup>41</sup> "Las clases sociales en las sociedades agrarias", en el que el enfoque no es el proceso aculturativo ni las relaciones interétnicas per sé. Se emplea fundamentalmente el criterio de clases sociales; es decir, se interpretan las relaciones entre la población indígena y la población mestiza, no en términos de diferencias culturales, sino como un proceso histórico en el que esas diferencias han desempeñado un papel importante, como parte de una relación clasista que resulta ser la determinante.

Por su parte Díaz Polanco ha sido uno de los teóricos latinoamericanos que más ha desarrollado el tema de la cuestión étnica, y quien afirma que la mayoría de los autores coinciden en definir lo "étnico" (o la etnicidad) como un complejo particular que involucra ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera; pero en lo fundamental puede decirse que lo étnico consiste en *las muy variables formas en que se articulan y estructuran concretamente tales elementos de orden sociocultural*. Así, una vez conformados los sistemas sociales clasistas, la etnicidad conforma una dimensión de las clases o como un nivel de las mismas, por lo que toda clase o grupo social posee una dimensión étnica propia, dejando de lado por el momento el que una misma "cúpula" étnica pueda cobijar a varias clases sociales diferentes. El análisis clasista no se reduce entonces, a las condiciones económicas (lugar ocupado en el proceso productivo, en la división social

---

<sup>41</sup> Stavenhagen, op. cit., 1969.

del trabajo, modo y proporción de la apropiación de la riqueza, etc.), sino que además involucra las formas de organización política y las estructuras ideológicas específicas<sup>42</sup>.

Los diversos componentes o "dimensiones" que configuran la naturaleza de las clases permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas. Estas formas de identidad social son muy variables, puesto que pueden constituirse básicamente a partir de condiciones económicas comunes, de proyectos políticos compartidos y, también, a partir de los componentes étnicos, o sea, la etnicidad. Cuando esto último ocurre, y sus condiciones de ocurrencia dependen de factores históricos concretos, estamos justamente ante una etnia o un "grupo étnico". Así pues, la etnia o el grupo étnico se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos. Esta identidad étnica le permite al grupo, por otra parte, no sólo definirse como tal, sino además establecer la "diferencia" o el contraste respecto a otros grupos. La etnia es entonces, *el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos*; la etnicidad no es realmente ajena a las clases y los grupos étnicos no dejan por ello de ser parte de la estructura de la sociedad.

Las interpretaciones teóricas son diversas y muy variadas en la literatura latinoamericana, pero existe un punto donde todas confluyen: en los países colonizados la dominación bloqueó, en general, el proceso histórico del desarrollo de los pueblos dominados, cuando no los eliminó radical o paulatinamente, el capitalismo imperialista impuso nuevos tipos de relaciones en el seno de la sociedad autóctona, cuya estructura se hizo más compleja y fomentó o resolvió contradicciones y conflictos sociales, introdujo, con la moneda y el desarrollo del comercio interior y exterior, nuevos elementos en la

---

<sup>42</sup> Díaz Polanco, Héctor: *La cuestión étnico-nacional*, México, Ed. Fontamara, 2a. edición, 1988.

economía, trajo el nacimiento de nuevas naciones a partir de grupos humanos o pueblos que se encontraban en diferentes etapas de desarrollo histórico<sup>43</sup>.

En México los grupos étnicos se caracterizan porque cada uno de ellos posee una lengua de origen prehispánico que lo identifica de los otros grupos étnicos y del resto de los ciudadanos del país. Se caracterizan también porque en su seno las relaciones sociales capitalistas son expresión de la síntesis orgánica de formas capitalistas y precapitalistas. Esta síntesis se ha alcanzado mediante la integración de las segundas a las relaciones capitalistas fundamentales, lo que se traduce en refuncionalización, desaparición o transformación de las formas precapitalistas en función del capital<sup>44</sup>.

Este complejo particular de relaciones, circunscrito en territorios determinados, genera las contradicciones de clase que se manifiestan en la opresión étnica y dan lugar a culturas particulares que son expresiones concretas de la hegemonía burguesa; en ellas prevalecen formas de organización social y política tradicionales, sin reconocimiento jurídico, estrechamente ligadas a la propiedad de la tierra, a la organización del trabajo, al parentesco y a la religiosidad.

La situación actual de los grupos étnicos es producto del proceso histórico de la sociedad mexicana en cada uno de los espacios sociales regionales donde han permanecido los grupos étnicos. En la situación actual, se conjugan dialécticamente dos tipos de contradicciones: las de clase y las que surgen de la cuestión nacional, así, tales contradicciones dan lugar a relaciones de clase cuya particularidad es la opresión étnica. Los grupos étnicos deben hoy ser entendidos no como entidades aisladas y autosuficientes, con dinámicas exclusivas de desarrollo y economía, sino grupos sí con características étnicas

---

<sup>43</sup> Cabral, Amílcar: "El papel de la cultura en la lucha por la independencia", en: Varela Barraza, Hilda: Cultura y resistencia cultural: una lectura política. México, SEP-Ediciones El Caballito, 1985, p. 18.

<sup>44</sup> Lagarde, Marcela y Cazés, Daniel: "Proletarización de un grupo étnico mexicano: notas metodológicas", Segunda parte, En: *Dialéctica*, Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, Investigaciones, No. 16, Año IX, Puebla, diciembre de 1984, pp. 171-177.

diferentes y un proceso histórico intervenido por la conquista colonial, pero que posteriormente se integraron al proceso de formación de las naciones capitalistas y a sus sistemas de clases como minorías subordinadas.

Por otro lado, la opresión étnica es un proceso determinado por el papel de los grupos étnicos en las relaciones de producción y reproducción en cada etapa del desarrollo social, por la dirección que éste ha seguido y por el grado que ha alcanzado. Esta opresión se manifiesta en las relaciones paternalistas y despóticas a las que son sometidos estos grupos, los cuales se hallan en situación de subordinación, dependencia y desigualdad económica, política y social, en el conjunto de la sociedad y en el Estado.

Las clases opresoras han fomentado la dominación en todas sus formas y han pretendido justificar la inexistencia de la condición de sujetos que tienen los indígenas, es decir, de grupos étnicos con derecho a ser diferentes, y reconocidos como tales. La concepción de inferioridad ha sido determinada históricamente y asumida como un hecho natural, llegando incluso a formar parte del ser social de los grupos étnicos. Por encima de la diversidad étnica, se ha ideado al indio como un ente subordinado al opresor porque por ser diferente a él, se consideró inferior y se le relegó a un mundo reducido en el que se vió obligado a desarrollarse y a expresarse según las formas dictadas por éste.

La existencia de los grupos étnicos se expresa en el Estado como mitificación de la diversidad étnica reducida en el *ser indio*, es decir, en la transformación de decenas de grupos diferentes en un sólo sector: los indios, los inditos, los indígenas, la población indígena, autóctona o aborígen, los marginados, las razas aborígenes, etc.<sup>45</sup> Esta mitificación ha constituido una de las bases de la identidad nacional y la ideología nacionalista; se traduce en una política burguesa de protección y dirección de los oprimidos. De esta manera, el conjunto de los grupos étnicos existe en el Estado como un sólo grupo social subalterno, organizado corporativamente y reconocido sólo por su alianza con la

---

<sup>45</sup> Ver: Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas, op. cit., pp. 6-16.

burguesía y a través de ella. Esta alianza permite a la burguesía mostrar que, por encima de las contradicciones de clase, existen intereses comunes prioritarios que son los que deben prevalecer. Los grupos étnicos existen en el Estado segregados de las clases a las que pertenecen sus miembros y pudiendo ser representados sólo por los aparatos de Estado y por intelectuales especializados en esa representación. Como grupos étnicos diferentes entre sí, ni su existencia ni sus derechos tienen un espacio para expresarse ni para ejercerse.

Como afirma Díaz Polanco, los problemas étnicos no pueden reducirse a una de sus manifestaciones, por ejemplo, lo cultural o lo económico, sino que deben situarse dentro de una perspectiva integral que transforme la realidad en los aspectos económicos, sociales, culturales y políticos, al mismo tiempo. Hay que considerar el énfasis político que caracteriza al fenómeno étnico para no caer en reduccionismos como el economicista<sup>46</sup>.

La diferenciación clasista, producto del desarrollo histórico de México, ha hecho que en su mayoría los miembros de los grupos étnicos formen parte de las clases explotadas y por lo tanto subalternas: son sobre todo campesinos pobres (pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros y despojados) y semiproletarios. Los integrantes de los grupos étnicos pertenecientes a las clases explotadas se encuentran sometidos a una doble opresión del capital: la opresión de clase y la opresión étnica que, como un todo constituyen la forma específica en que la burguesía ejerce su explotación, su dominio y su dirección sobre ellos.

Las historias particulares de las minorías étnicas han resultado en diferentes grados de cohesión interna de cada grupo. Es así como algunos de ellos han sido exterminados, otros se encuentran en un grado avanzado de desintegración y algunos aparentemente no conservan de su condición étnica más que la posesión de su lengua, mientras que otros mantienen un alto grado de cohesión, aún cuando su desarrollo no alcanzó nunca la

---

<sup>46</sup> Díaz Polanco, Héctor: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM - Siglo XXI, 1991.

independencia ni la complejidad necesarias para que en ellos se dieran procesos de formación de nacionalidades.

Sin embargo, estas minorías conformadas por comunidades indígenas poseen una identidad propia que se basa en una práctica social privativa y excluyente: los espacios para ejercer esta práctica han variado con el transcurrir de la historia, aunque estos reductos han demostrado constituir fundamento suficiente para garantizar la continuidad del grupo y la reproducción de la diferencia: el idioma, la conciencia histórica, el "capital intangible acumulado" que constituye la cultura, y un sistema de relaciones y valores que conforman un peculiar modo de consumo dialécticamente relacionado con los modos de producción y distribución, parecen ser los elementos más importantes en los que se sustenta la ideología étnica<sup>47</sup>.

Por otro lado, es sabido también que en la aplicación de políticas de desarrollo y el ejercicio del derecho a tomar decisiones en México, como en el resto de América Latina, los intentos por parte de estos grupos de defender sus formas de organización social, económica, política y cultural, han sido casi siempre ignoradas por los "defensores" de su integración a la sociedad nacional. Los ideólogos del indigenismo, por ejemplo, han considerado a los indígenas entes pasivos de la historia y han analizado "su cultura" en forma aislada con respecto a la propia organización socioétnica y a las formaciones regionales y nacionales. En el marco de estos supuestos teórico-metodológicos, desde el Estado se han formulado políticas orientadas a incorporar a los indígenas a la vez que promueven la conservación de ciertos "valores positivos" necesarios a la expansión capitalista, eliminando aquellos que considera "negativos", como la cohesión del grupo y las formas de identidad, base para la organización y defensa de la comunidad. De ahí que se

---

<sup>47</sup> Bonfil, op. cit., 1981, pp. 27-28.

considere al cambio social y cultural un proceso inducido por el Estado y no un resultado de la lucha de clases.<sup>48</sup>

Sin embargo, se habla del respeto a los derechos de los grupos étnicos indígenas y de la necesidad de fomentar el etnodesarrollo, aunque en la práctica se obstaculice la autogestión y se impida a las comunidades decidir sobre sus propios destinos. Al respecto Bonfil afirma que desde la perspectiva del etnicismo "se plantea el análisis de la cuestión étnica a partir de la existencia actual de una relación 'colonial', y la contradicción fundamental se ubica entre la 'civilización india' y la 'occidental', situando así la solución del problema indígena fuera de la lógica del sistema capitalista y de la lucha de las clases trabajadoras"<sup>49</sup>.

En este sentido la identidad étnica constituye un elemento de suma importancia en la cohesión de los grupos étnicos, que en gran medida ha favorecido su sobrevivencia durante más de 500 años a pesar de los cambios radicales gestados a nivel mundial y nacional. Esta identidad étnica se constituye a partir de las formas de organización social, económica, política y cultural que expresan la pertenencia a un grupo social, a un territorio histórico diferente al del grupo nacional mayoritario o al de otros grupos étnicos, la cual alcanza su máxima expresión en la lucha por la defensa de unas formas propias de organización que garanticen la preservación, la cohesión y aún la autonomía del grupo en el marco de la diferencia socioétnica.<sup>50</sup> Sin embargo a pesar de esta unificación en la lucha y de la creciente conciencia étnica entre los grupos, el capitalismo continúa su lógica de destruir o preservar las formas de organización social, económica, política y cultural según sus necesidades y las especificidades regionales.

---

<sup>48</sup> Castellanos G., Alicia: *Notas sobre la identidad étnica en la región tzotzil tzeltal de los Altos de Chiapas*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Cuadernos universitarios No. 37, México, 1988, pp. 13-18.

<sup>49</sup> Bonfil Batalla, op. cit., 1981.

<sup>50</sup> Idem.

De acuerdo con Lagarde y Cazéz<sup>51</sup>, para su análisis, es necesario considerar los siguientes elementos de la situación de las comunidades indígenas mexicanas en el momento actual:

**1) Los grupos étnicos indígenas son producto de la conquista. La colonia impuso a los diversos procesos prehispánicos una dinámica diferente de aquella en la que estaban inmersos los conquistados, y esta imposición trajo como resultado el surgimiento de los grupos étnicos; el desarrollo del capitalismo ha producido la situación actual de estos grupos, sus diferentes niveles de cohesión y sus formas diferenciales de conciencia e identidad.**

**2) En el desarrollo histórico de México, los grupos étnicos han pasado por grandes transformaciones: de haber constituido la fuerza de trabajo básica para la acumulación en las metrópolis coloniales, hoy no representan sino alrededor del 10% de los mexicanos. Pero debido al desarrollo desigual, su importancia varía según la región: en algunas su presencia es nula o mínima, mientras que en otras constituye la parte fundamental de la fuerza de trabajo: tal es el caso de regiones de cultivos básicos para las agroindustrias y de producción alimentaria; de regiones de producción forestal y minera, e incluso de regiones petroleras; en los últimos años su importancia como fuerza de trabajo en los "polos de desarrollo industrial" es creciente; la industria de la construcción y la "creación de infraestructuras".**

**3) Las formas de acumulación empleadas por el capital se han caracterizado en todo momento por el despojo violento de los medios de vida de los grupos étnicos. Las formas comunales y las surgidas del desarrollo del capitalismo han subordinado a las economías comunales; para completar esta subordinación, las políticas de "asimilación", "incorporación", "integración" y "desmarginalización" han adquirido formas extremas de barbarie. Los grupos étnicos han sido despojados de sus tierras productivas, de sus bosques, de sus pastizales; las economías comunales han desaparecido prácticamente como**

---

<sup>51</sup> Lagarde y Cazéz, op. cit.

organizaciones productivas. La supervivencia de los grupos étnicos depende de la venta de su fuerza de trabajo a los monopolios industriales y agropecuarios y a los campesinos ricos y medios; de algunos trabajos artesanales y de unos cuantos cultivos de autoconsumo que forman parte de la reproducción de la fuerza de trabajo con los que subsidian permanentemente al capital. La crisis ha agudizado sus ya misérrimas condiciones de vida incrementando el número de miembros de los grupos étnicos que se ven competidos al trabajo migratorio -dentro y fuera del país-, a la desocupación y a la indigencia.

4) El capitalismo domina todas las relaciones sociales en México. Por lo tanto, el lugar que los miembros de los grupos étnicos ocupan en la formación mexicana actual, se origina del lugar que ocupan en la estructura clasista mexicana y en las formas específicas en que participan en las relaciones de explotación.

5) La relación que la burguesía establece con los grupos étnicos es autoritaria y despótica porque recurre a las formas más brutales de represión cuando los grupos étnicos luchan por la defensa de sus bienes y de sus derechos, recurre además a medios socialmente aceptados de coerción, como el alcoholismo, destinados a su destrucción paulatina. Es paternalista, porque sitúa a los grupos étnicos como incapaces de intervenir por sí mismos en la vida política. De esta última han surgido las instituciones indigenistas, que formulan, implementan y aplican la política burguesa entre los grupos étnicos. El paternalismo, el autoritarismo y el despotismo han tenido como corolario frecuente el etnocidio; se ha exterminado a grupos enteros y se han anulado o suprimido todas las formas de autodirección política y cultural autónoma; se les ha sometido a la castellanización compulsiva y a programas de control natal; mediante la coerción se han utilizado sus hábitos de trabajo cooperativo como medio para realizar obras públicas sin pago de salario; se les niega también el derecho de existir y de participar como tales en la vida política y social del país.

## CAPÍTULO 2

### CULTURA, ESPACIO Y SOCIEDAD

#### **2.1. INTRODUCCIÓN A LA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA**

Dentro de la geografía cultural, como en otros campos de las ciencias sociales, uno de los mayores retos ha sido definir un componente básico del esquema teórico que le envuelve: el de cultura, el cual es quizá de los más complejos y controvertidos en el desarrollo teórico de las ciencias sociales. La definición del concepto de cultura permite detectar las limitaciones de su aplicación y al abstraer su contenido a esferas más específicas de la actividad humana, su manifestación socio-espacial por ejemplo, se avanza hacia la comprensión de la cultura misma y de los problemas sociales que giran en torno a ella. En la medida que el contenido del concepto posea un carácter más concreto, podrá resultar de más utilidad y valor para otras investigaciones sociales. Con ayuda de este concepto se pueden determinar las particularidades de las formas histórico-concretas de la vida social, de la actividad de los diferentes grupos sociales, las formas en que ha evolucionado su producción material y espiritual, de los aspectos originales y propios de ese conglomerado social.

En 1976 Williams apuntaba cómo a lo largo de la historia moderna el significado de cultura ha cambiado conforme a la práctica de la actividad humana (como la agricultura, viticultura, etc.)<sup>52</sup>, refiriéndose al conjunto de actividades que un grupo humano desarrolla en su entorno, la transformación de su ambiente natural, el perfeccionamiento espiritual, y

---

<sup>52</sup> Williams, R.: *Keywords: a vocabulary of culture and society*. London, Fontana/New York, Oxford University Press, 1976.

finalmente la colección de prácticas intelectuales y artísticas. Aunque recientemente la atención se ha enfocado en la investigación de las formas mediante las cuales el significado de cultura refleja la interpretación de la naturaleza humana individual y colectiva<sup>53</sup>.

La diversidad de concepciones vistas desde las más distintas posturas teóricas, impide el manejo de una definición universal, como ejemplo, la que aparece en el diccionario de Filosofía de la Enciclopedia Soviética dice: "En el concepto de cultura se centra tanto la diferencia de la actividad vital humana de las formas biológicas de vida, como las peculiaridades cualitativas de las formas históricas concretas de la actividad vital de las diferentes etapas del desarrollo social, en el marco de determinadas épocas, formaciones económico-sociales y particularidades étnicas y nacionales (por ejemplo la cultura antigua, la cultura socialista, la cultura rusa y la cultura de los mayas). La cultura también caracteriza las particularidades de la conducta, la conciencia y la actividad de los hombres en esferas concretas de la vida social (cultura del trabajo, cultura del modo de vida, cultura artística, cultura práctica, etc). En la cultura puede estar centrado el modo de la actividad vital de un individuo aislado (cultura individual), de un grupo social (por ejemplo la cultura de clase) o de toda la sociedad en su conjunto"<sup>54</sup>. Esta definición carece de claridad y cae en ciertas contradicciones, puesto que involucra todo un conjunto de elementos desligados entre sí.

Existen múltiples corrientes en las ciencias sociales que analizan a la cultura, que para abordarla se requeriría de un amplio espacio, pero que en resumen se orientan, según Lourdes Arizpe<sup>55</sup>, en dos tendencias distintas: una, la de reflexión interpretativa, que investiga la naturaleza de los lenguajes, sus estructuras y reglas de transformación, convirtiendo a la cultura en texto y poética. La segunda corriente trata de explicar la

---

<sup>53</sup> Johnston, et. al.: *Dictionary of Human Geography*. Blackwell, 1994, p. 110.

<sup>54</sup> Diccionario Enciclopédico de Filosofía, Enciclopedia Soviética, Moscú, 1983, p. 292.

<sup>55</sup> Arizpe, Lourdes: *Cultura y Desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*. México, El Colegio de México, 1989, pp. 11-12.

relación entre fenómenos culturales y estructuras económicas, políticas y sociales. Aquí sitúan los estudios de la construcción social de la realidad, de la ideología, de la relación entre modernización y cultura, del análisis de la dominación cultural en todas sus modalidades.

En México, la mayoría de los estudios sobre cultura han derivado en interpretaciones de los símbolos, taxonomías, transformaciones, ritos y mitos. Por lo general son interpretaciones autorreferenciales, en las que los enunciados se estudian sin relación a los individuos ni a los grupos sociales que los expresan. En otros casos es la relación entre el antropólogo, sociólogo, etc., y sus informantes lo que se convierte en el punto principal de análisis, es decir, la interpretación que el primero hace de los segundos<sup>56</sup>.

Pero por otro lado están los estudios que parten de los principios del materialismo dialéctico, que conciben a la sociedad como un proceso dinámico, que está en permanente transformación y cambio. Bajo este principio existe una *estructura* formada por los modos de producción, es decir, por la forma en que el hombre, en cada período histórico, resuelve el problema de ganarse la vida. Así, existe un modo de producción capitalista, basado en la propiedad privada de los medios de producción y en un grado determinado de avance tecnológico o de los instrumentos de producción. Condicionadas por el carácter de esa estructura de producción se construyen las *superestructuras* que, entre otras cosas, son la manifestación de orden cultural: política, religión, filosofía, ciencia, arte, etc., que se van modificando, a veces gradualmente, otras con rapidez, a medida que se altera la base productiva, aunque estos factores superestructurales también influyen sobre los cambios de la base productiva, para acentuarlos, retardarlos o acelerarlos.

La superestructura de un modo de producción dado se conforma, por lo tanto, por las relaciones sociales, que no son las de producción, y la conciencia social que es indispensable para que exista dicho modo de producción. Los sistemas sociales son el modo de producción

---

<sup>56</sup> Idem.

acompañado de la superestructura correspondiente, mientras que la base económica o estructura son las relaciones de producción particulares de una formación social dada. La superestructura no abarca, por lo tanto, la totalidad de las relaciones sociales conscientes ni toda la conciencia social que existen en una sociedad dada; sólo comprende aquellas relaciones sociales conscientes y aquellas ideas sociales y actitudes socio-psicológicas que son necesarias para la existencia de un modo de producción dado, que permiten mantener las relaciones de producción y, especialmente, consolidan el sistema de propiedad de los medios de producción establecido.

Al respecto, Lourdes Arizpe afirma que "no pertenecen en su totalidad a la superestructura, ciertas manifestaciones de la conciencia social, tales como las relaciones familiares, la cultura nacional y la ciencia. La superestructura no puede ser arbitraria, está adaptada, por su naturaleza, a la base económica y, por lo tanto, a todo el modo de producción predominante en una época histórica dada. Cuando cambian las relaciones de producción esenciales, la superestructura cambia también: nace una nueva formación social. Al cambiar la base económica, solamente cambian aquellas relaciones sociales y aquellos elementos de la conciencia social que son incompatibles con las exigencias de la nueva base económica. Las demás relaciones y los otros elementos de la conciencia social no cambian, puesto que en cada época, las relaciones sociales diferentes de las relaciones de producción y la conciencia social de una sociedad dada, no representan sino una parte de la superestructura de la formación social existente en dicho período histórico. Proceden, en parte, de formaciones sociales anteriores, son supervivencia de superestructuras formadas en antiguas formaciones, vestigios de estas superestructuras que no chocan con la nueva base económica y permanecen tal cual o modificadas, pero coexisten"<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Arizpe, op. cit., pp. 26-31.

De acuerdo con esto, existen tres puntos importantes a considerar respecto a la cultura:

1) Que los aspectos culturales se encuentran y manifiestan tanto en la base como en la superestructura.

2) La "determinación" base/superestructura que hace Marx no debería ser mecánica ni unilineal. Lo importante es no quedarse en "deducir" una cultura a partir de un modo de producción, puesto que habrá diversas formas de conciencia social que se manifiesten de alguna manera a nivel de individuo, región, grupo social, etc., en todo caso ambas coexisten y se complementan.

3) Cualquier análisis e interpretación de la cultura debe enmarcarse en diversos contextos y como producto de procesos históricos, sociales, políticos y económicos, puesto que la cultura es finalmente la manifestación social de dichos procesos en un lugar y tiempo determinados.

### ***2.1.1. Desarrollo histórico del concepto de cultura***

Los orígenes de la cultura son muy antiguos. Federico Engels afirmó hace un siglo que el trabajo y el lenguaje habían sido determinantes en el proceso de desarrollo de los rasgos físicos que caracterizan a la especie humana. Lévi Strauss planteaba que desde muy temprano, en la sociedad primitiva, se manifestaba ya la conciencia de cultura, como por ejemplo, en la capacidad de transmitir y acumular las experiencias del grupo, que es parte del proceso de trabajo y de la cultura. Dumoulin<sup>58</sup> señala que en la sociedad clasista, el desarrollo de la cultura espiritual incluye la conciencia de la propia cultura, vista como una concepción religiosa del mundo, aunque el hombre vive inmerso en su colectividad de un

---

<sup>58</sup> Dumoulin, John: *Cultura, Sociedad y Desarrollo*. La Habana, Instituto Cubano del Libro, Serie Sociología, Editorial de Ciencias Sociales, 1973, p. 9.

modo inconsciente, de tal forma que cultura y sociedad se conocen como la esfera propia de la existencia que lo distingue de los animales y otros pueblos y grupos sociales.

Durante el colonialismo europeo del siglo XVI, la noción de cultura se limitaba a algunos aspectos de la cultura espiritual, sobre todo la ciencia, la tecnología y las artes. El término cultura se aplicaba a las personas "cultas", es decir, individuos con acceso al conocimiento y/o la ciencia. En los siglos subsiguientes, los aspectos ideológico-sociales y de la cultura material se integrarían al concepto con el desarrollo del régimen burgués. El interés del estudio de la cultura como un fenómeno objetivo surge en tiempos modernos, impulsado por el desarrollo de las relaciones mercantiles, que de algún modo individualizan al ser humano, oponiéndolo a los demás y a la sociedad en su conjunto.

El desarrollo histórico de la cultura transcurre conjuntamente con el proceso de surgimiento y desarrollo del hombre como ser social. Pero sólo hasta el siglo XVIII la teoría social tuvo necesidad de desarrollar el concepto de "cultura". Más tarde, los cambios que se produjeron en la vida social y particularmente en la conciencia de la época del Renacimiento, ofrecieron posibilidades para que se desarrollara una teoría sobre las potencialidades transformadoras del hombre y que permitieran un estudio más profundo de las diferentes formas de la actividad humana.

Hacia el siglo XVII la vida laica se libera del mundo de las "predicciones divinas" y el mundo de la cultura es apreciado cada vez más como algo creado por el propio hombre sin intervenciones no-humanas. Estas ideas sobre el hombre como creador de la cultura y las posibilidades y límites de su actividad encontraron mayor eco en la reflexión de los principales pensadores de la época. Bacon, desde el empirismo, Descartes y Spinoza, desde el racionalismo, dedicaron especial atención al problema<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Guadarrama, Pablo y Nicolai Pereleguin: *Lo universal y lo específico en la cultura*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1990.

Los pensadores ingleses, franceses y alemanes del Siglo de las Luces colocaban a la cultura y a la civilización en el centro de sus investigaciones filosóficas, valoraban sus elementos constitutivos y sus funciones, dado que el conocimiento de los mismos facilitaba la regulación y dirección del movimiento social. El naturalismo presente en este pensamiento limitaba la consideración de la historia, por cuanto sólo permitía la comprensión de los fenómenos sociales de una forma muy restringida. Por entonces la esencia humana era concebida como algo eterno e invariable, que se sustentaba en las bases "naturales" que propiciaba el régimen burgués, por lo que esta cultura se identificaba también como una cultura burguesa en ascenso y dispuesta a realizar sus aspiraciones y regirse por sus principios espirituales. En este contexto la cultura constituía una de las etapas del ser social en desarrollo que se manifestaba en la conciencia de la época.

La esencia de la cultura desde el punto de vista de los ilustrados consistía en el proceso de educación que facilitaba en el hombre la adquisición de los conocimientos. Para el alemán Herder la esfera de desarrollo de la cultura lo constituía la vida espiritual de la sociedad, el intelecto, por lo que veía a la educación como un proceso genético que consistía en la transmisión de las tradiciones como algo orgánico, por la asimilación y utilización de lo transmitido. A su juicio, la diferencia entre los pueblos ilustrados y los incultos no era cualitativa sino cuantitativa, y ella se podía eliminar si se extendía la ilustración a todos los "confines de la tierra". En Herder se identifica este concepto con el de "ilustración", entendida como una actividad que consiste en la transmisión de las experiencias acumuladas, la creación y consolidación de tradiciones.

Sin embargo, al concebir la cultura como un proceso de educación de los individuos en el medio social, los ilustrados no consideraron el problema del sujeto de la educación, esto es, el medio social, lo que les imposibilitaba una mejor comprensión de los distintos factores que interactúan en la actividad humana, soslayando las verdaderas raíces de la cultura. Al respecto, Marx escribió: "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los

hombres. precisamente, los que hacen que también las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado”<sup>60</sup>.

El racionalismo de la ilustración enmarcó finalmente al naturalismo: para aquellos pensadores el intelecto ilustrado era el acercamiento a la "necesidad natural" predominante en el mundo. La razón era igual a la naturalidad y la verdadera cultura consistía, por lo tanto, en la asimilación consciente de la "necesidad natural". La contradicción en la comprensión de la cultura por parte de los ilustrados se manifestaba en que se analizaba como "cultivo", como ilustración, es decir, se le daba un enfoque de acción natural y, por otra parte, se concebía como un fenómeno social. Por otro lado, la adopción de los métodos científico-naturales de la investigación y el traslado de éstos a la esfera social hizo que "lo social" regresara a su explicación en la naturaleza.

Los representantes de la filosofía clásica alemana fueron los primeros en señalar la carencia de fundamentos del naturalismo para explicar la historia humana. Según el criterio de Kant, la cultura se plasma en la misma medida en que el hombre se libera de la "necesidad natural", y de este modo se produce la emancipación de la anterior dependencia de los deseos humanos respecto a los objetos de la naturaleza exclusivamente. Así, la adquisición de cultura por parte del hombre consiste en liberarse de los anhelos que le encadenan a las cosas naturales y que le limitan a tomar por sí mismo una u otra alternativa. De acuerdo con ello, la cultura presupone el desarrollo de las capacidades físicas e intelectuales como contribución a los objetivos propuestos por el intelecto. Esta capacidad del hombre hace que se propongan objetivos y tareas precisas y razonables y el logro de tales objetivos es la esencia de la cultura.

Hegel, al desarrollar la línea idealista de Kant, analizaba a la cultura a través del desarrollo de la conciencia y el proceso de educación del individuo. La cultura en la concepción hegeliana posee universalidad espiritual, por eso la adquisición de cultura es un

---

<sup>60</sup> Citado por Guadarrama y Perelguin, op. cit.

proceso de familiarización, de acercamiento a la esencia espiritual y no natural del mundo. La división del trabajo limita las posibilidades del hombre en su movimiento para alcanzar el espíritu absoluto y para el logro de tal familiarización, por lo que sólo se da en ocasiones una cultura formal y parcial. La esfera de una verdadera cultura radica para él en la actividad espiritual, en la capacidad espiritual humana para penetrar en lo más profundo de la "razón mundial" o en el "espíritu mundial".

Con respecto a la cultura, Hegel desarrolló el "enfoque de acción" al introducir el concepto de "cultura práctica". Para él, el hombre bárbaro se diferencia del culto porque mira la cultura práctica de manera indiferente y la ve como una costumbre. De ahí que el hombre inexperto produzca lo que no quisiera producir, pues no domina el proceso, y por tanto no lo puede controlar, ni predecir los resultados, mientras que el trabajador experimentado, el hombre culto, puede confeccionar un objeto tal y como debe ser, por lo que en ese proceso subjetivo del hacer no encuentra ningún obstáculo y produce cultamente.

Otra aplicación teórica del concepto de cultura fue desarrollado durante la Ilustración por una tendencia "crítica" de la cultura y de la civilización. Entre sus precursores está Rousseau, que se cuestionó si el florecimiento de las ciencias y las artes había contribuido o no al progreso moral de la humanidad; tuvo continuadores en el irracionalismo del siglo XIX, y hoy en día cuenta todavía con algunos seguidores. Esta línea encontró en Herder un elemento de convergencia en la teoría sobre la interpretación histórico-comparativa de las culturas. A partir de ella fue elaborada la concepción sobre las "civilizaciones locales", capaces de existir aisladamente y conservar sus rasgos específicos.

En este siglo, el análisis de los fenómenos de la cultura en el pensamiento filosófico burgués contemporáneo, recurrió a todos los métodos surgidos en las distintas ciencias sociales. Se comenzaron a utilizar los métodos de la semiótica, la matemática y la cibernética, así surgieron la lingüística estructural, y la antropología estructural de Lévy Strauss, que aportaron nuevos elementos en los estudios sobre la cultura y contribuyeron al boom culturológico de este siglo.

Con el desarrollo de las ciencias sociales del presente siglo, el concepto de cultura pasó a formar parte de los marcos teóricos de una gran diversidad de disciplinas, y por lo tanto, su perspectiva teórica se amplió. Surgieron así, tantas concepciones como interpretaciones, que han derivado tanto en aparente confusión, como en su propio enriquecimiento. Es aquí donde se desarrollan las dos tendencias de las que habla Lourdes Arizpe: la que interpreta a la cultura como la serie de valores sociales expresados en el arte y la tradición, y por otro lado, la que pretende explicar todo el enramado de relaciones políticas, económicas y culturales que forman parte del proceso histórico social en que se desenvuelven los grupos humanos.

De la primera, algunas discusiones han definido a la cultura como todo aquello que ha sido creado por el hombre, desde los instrumentos de producción hasta las formas de matrimonio; otros la consideran como los patrones de valores o aspectos subjetivos, la forma de ser de los individuos, etc. Entre los principales precursores de esta visión se encuentran Kant, Nietzsche, Spencer, Spengler, Comte, Weber y Parsons<sup>61</sup>.

Una representante clásica de esta postura es Benedict<sup>62</sup>, para quien la cultura es una norma más o menos consecuente de pensamiento y acción, pero cada cultura se distingue una de otra y se integra de acuerdo a ciertos ideales. Estas formas las utiliza para explicar el modo de ser de los pueblos, su cultura, refiriéndose a valores de la existencia. Benedict parte del modelo spengleriano en el que la historia se divide en varias "culturas" independientes sin repetición, que poseen su destino individual y pasan forzosamente por los períodos de nacimiento, prosperidad y muerte. Spengler<sup>63</sup> considera que el objeto de la filosofía de la historia es conocer la "estructura morfológica" de cada cultura, cuya "alma"

---

<sup>61</sup> Tecla Jiménez, Alfredo: *El modo de vida y la clase obrera en México*, México, Ediciones Taller Abierto, 1992, p. 20.

<sup>62</sup> Benedict, Ruth.: *El hombre y la Cultura*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana, 1967, p. 66.

<sup>63</sup> Citado por Tecla, op. cit., p. 22.

figura en la base de dicha "estructura". El "alma", o "espíritu" único e individual es para Spengler, entonces, lo que configura a las culturas.

Para Benedict las culturas son totalidades cerradas, explicables sólo en sí mismas, y la clave de su explicación está en encontrar el sentido que le otorgan los "propósitos generales humanos", que son de naturaleza subjetiva. Para explicar los actos humanos, dice Benedict, "solamente podemos entender la forma que estos actos adoptan entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de esa sociedad"<sup>64</sup>. Para la autora, la sociedad es entonces, un todo estratificado, ordenado según pautas, estatus y roles determinados por configuraciones, y la antropología es la ciencia de la costumbre, la cual concibe desde una posición racista: sostiene que todas las "razas" humanas se encuentran "debidamente" separadas, afirmando que "las diferencias entre nosotros y ellas son de lo más extremas. Y nuestras conquistas, nuestras instituciones son únicas; son de un orden diferente del de las razas inferiores y han de ser protegidas a toda costa"<sup>65</sup>. Con esto Benedict pretende demostrar que las instituciones, y en general las configuraciones del mundo capitalista, son superiores y se encuentran en el punto más alto de la evolución social, por lo que deben defenderse y protegerse.

En México algunos antropólogos al servicio del Estado se apoyan en estos criterios pasando por amigos de los "pueblos primitivos", pero considerando al mismo tiempo que se trata de grupos inferiores que es necesario conocer para poder explotar mejor, lo cual explica de algún modo el por qué inicialmente la antropología se abocó al estudio de los llamados pueblos primitivos que habitaban territorios ricos en recursos naturales. Para ellos, los problemas culturales de estos pueblos tienen solución dentro del capitalismo, y pueden ser resueltos por el Estado, modificando sus formas de expresión, o convirtiendo dichos problemas en una cuestión formal, reconociendo y "respetando la cultura" de cada grupo,

---

<sup>64</sup> Benedict, op. cit., p. 66.

<sup>65</sup> Idem.

aunque en realidad su situación puede continuar igual, es decir: pueblos débiles explotados por grupos económicamente poderosos<sup>66</sup>.

Muchos estudios ubicados en la segunda postura parten de ciertos principios dialéctico-materialistas, adoptando la tesis de que no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser social, sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia. El pensamiento es lo subjetivo; la naturaleza, incluida la práctica objetivada, es lo material o ser material. Las formas de pensar de los hombres corresponden a determinadas condiciones materiales de existencia. Bajo este criterio, los fenómenos sociales permiten ser clasificados sólo en dos órdenes: como fenómenos subjetivos y objetivos<sup>67</sup>.

Según esta teoría, *superestructura* es la categoría que designa a las instituciones no productivas, a las formas de conciencia social, mientras que la *estructura* designa a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción, es decir, el modo de producción. Aquí el criterio para la división de la sociedad es la producción de bienes o servicios considerados como mercancías. Aquellas relaciones que se establecen para producir dichos bienes materiales constituyen la base económica de la sociedad o estructura, mientras que las relaciones que se establecen fuera de esta esfera productiva constituyen la superestructura, es decir, es sobre la base económica que se construyen las formas de conciencia social o superestructura.

Esta postura relaciona el complejo de los fenómenos considerando como elemento básico el tipo dominante de relaciones de producción en que se genera la cultura y las formas específicas que adopta la superestructura jurídica y política; es decir, todas las manifestaciones de la vida ideológica de la formación económico-social determinada en que se da la cultura que es objeto de análisis.

---

<sup>66</sup> Tecla, op. cit., p. 31.

<sup>67</sup> Idem. p. 32.

Engels formuló el fundamento de estos presupuestos metodológicos, sosteniendo que cualquier tipo de enfrentamiento histórico, en el terreno político, religioso, filosófico o en cualquier otra esfera ideológica, en realidad constituye la expresión más o menos viva de la lucha de clases; por lo tanto, toda manifestación de la cultura, ya sea en el plano material o en el espiritual de las sociedades divididas en clases, poseerá de un modo u otro un carácter clasista. La clase poseedora de los medios de producción material tiene la posibilidad de inculcar a las demás clases sus valores sociales y de crear para éstas modelos de cultura espiritual: "...la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es al mismo tiempo su poder espiritual dominante"<sup>68</sup>.

Si bien el materialismo rechaza la idea de que cada grupo social es culturalmente único, no se puede negar que la génesis de cada espacio dentro de la historia global es singular, lo cual es posible explicar mediante otro principio esencial de la concepción materialista de la historia que muestra su validez en el análisis de los fenómenos culturales: el de historicidad. Tenerlo presente significa analizar cada manifestación de la vida cultural en correspondencia con las condiciones histórico-concretas en que aparece, se desarrolla y se transforma. Esto es, considerar no solamente la formación económico-social en que se encuentra, sino también la época histórica específica, la región del mundo, el país, las circunstancias particulares en la historia del pueblo, agente del proceso cultural en cuestión, etc. Hay que descubrir tanto las generalidades, como "las regularidades, leyes, rasgos y particularidades que se revelan en la vida cultural de cada pueblo, de cada región, de la humanidad en general"<sup>69</sup>.

Es de considerar que los esquemas elaborados por Marx y Engels son eso precisamente: esquemas muy generales que dejaron lagunas, de tal modo que cuando se parte de ellos para analizar aspectos muy concretos de la realidad social, sobre todo de

---

<sup>68</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico: *La ideología alemana*, La Habana, Editora Revolucionaria, 1966, pp. 48-49.

<sup>69</sup> Guadarrama y Pereliguin, op. cit.

cuestiones que no desarrollaron ampliamente, a veces el resultado es un cierto mecanicismo y dogmatismo.

Sin embargo, en la actualidad entre los mismos teóricos sociales de estas posiciones y muchas otras, siguen existiendo discrepancias conceptuales, lo que pone en evidencia la diversidad teórica que se continúa produciendo en torno a la cultura. Este problema muchas veces va más allá, en cuanto se convierte en postura institucional y/o política y es aplicada o puesta como escudo para tomar acciones en tiempos y espacios concretos, lo cual presupone la existencia de un "observador" que se encuentra por encima de una cultura, y desde ahí aprecia y emite juicios sobre los valores culturales creados en un época o grupo social determinados. De modo que cualquier individuo puede seleccionar los valores culturales de la humanidad y considerarlos según su criterio y patrones valorativos, "legítimos" o no, que es como se han venido desarrollando muchos estudios de arqueología, etnografía y antropología en América Latina, y más aún, como se han aplicado políticas culturales en estas región.

### ***2.1.2. El concepto de cultura en geografía cultural***

El concepto de cultura dentro de los estudios de geografía cultural se enfocaron originalmente en la "cultura material", como oposición a la herencia social de productos mentales y espirituales colectivos, así como en las formas de la conducta humana, y la percepción del medio ambiente por un grupo humano determinado. Posteriormente los geógrafos aplicaron las definiciones desarrolladas por la antropología cultural. Surgen entonces trabajos paralelos a la teoría de la cultura en las escuelas de Berkeley y Aberystwyth, las que se concentraron en las relaciones entre las aparentemente estáticas culturas folk y su ambiente físico.

El economismo persistente de la geografía interpretaba a la cultura como un concepto débil en la explicación de la ocupación humana, aunque Carl Sauer, el teórico de geografía

que más influyó en la cuestión cultural hasta los años 70, reconoció que la economía está integrada a un sistema cultural.

Tanto en antropología como en geografía, durante las dos últimas décadas se ha visto un renovado interés en la teorización en torno a la cultura. Ahora la cultura es vista como una fuerza activa en la reproducción social, el proceso y producto de los discursos mediante los cuales los humanos manifiestan sus experiencias hacia ellos mismos y los demás. La realización de toda actividad humana es culturalmente contextualizada, abriéndose así una variedad de interpretaciones acordes a las diferentes perspectivas que han caracterizado al postmodernismo.

A nivel institucional, principalmente en los países latinoamericanos, la causa y consecuencia de la atención puesta a la teoría cultural por parte del estado, ha sido el desarrollo y aplicación de las políticas culturales. Los discursos culturales ideológicamente dominantes (capitalismo patriarcal, racismo, etc.) son identificados en otros códigos culturales y sistemas de significado: por ejemplo dentro de aquellos grupos subalternos de las sociedades occidentales como las minorías religiosas, feministas, de homosexuales y lesbianas. Tal promoción de identidad cultural a menudo envuelve la invención de tradiciones, que a su vez pueden ser subvertidas por la capacidad de las culturas dominantes de incorporar y neutralizar dichos significados culturales. Así, los estilos de música negra americana y las expresiones del arte graffiti, son rápidamente introducidos a la corriente cultural (y viceversa) y su potencial político subversivo es reducido. La principal influencia para esta transmisión es el medio de masas, el cual ha venido a ser un sujeto de atención considerable en la geografía cultural<sup>70</sup>.

Las políticas culturales apoyadas en la perspectiva de la geografía social, se orientan cada vez más hacia las regiones metropolitanas multiculturales. Tanto en geografía económica como en los estudios geográficos de desarrollo, el énfasis igualmente se ha

---

<sup>70</sup> Johnston, (et. al.): *Dictionary of Human Geography*. Blackwell, 1994, p. 116.

dirigido hacia las cuestiones culturales. En principio, esto deriva del reconocimiento del significado de la ociosidad y el consumismo en las sociedades post-industriales y su sistema de producción post-fordista, el cual pone su atención en la diferenciación del producto que se ajusta al rápido cambio de la moda, vista ésta como una forma de auto-significación cultural. Más tarde, resulta que la raíz de la recepción de ideas de desarrollo es significativamente afectada por supuestos culturales locales y actitudes<sup>71</sup>.

La distinción tradicional entre cultura y naturaleza, que encuentra expresión en los estudios geográficos de cultura y medio ambiente, ha sido cambiada tanto por filosofías "verdes" como feministas, las cuales buscan la separación de las esferas del mundo de la humanidad y de la naturaleza, enfatizando la unidad medioambiental, derechos de las especies y "razón ecológica". Aunque todavía no suficientemente desarrollados dentro de la geografía, tales retos del significado de cultura indudablemente están teniendo fuerte impacto en esta década<sup>72</sup>.

### ***2.1.3. Cultura y espacio: algunas interpretaciones***

Para adentrarse en el origen y los principios que le dieron forma a la geografía cultural de esta década es preciso escharbar en los inicios y desarrollo de la geografía en su conjunto y de la geografía social en particular, teniendo como punto focal el espacio social o espacio del hombre y la definición del objeto de estudio: el hombre cultural, las culturas humanas, el espacio cultural, la cultura manifiesta en espacios específicos, etc. La geografía humana ha recurrido a conceptos tradicionalmente abordados por otras ciencias sociales, por lo que su delimitación teórica conceptual no es una tarea sencilla. La geografía cultural surge entonces como una necesidad de estudiar las diversas manifestaciones culturales de la sociedad en la construcción de su espacio, en su percepción y desarrollo.

---

<sup>71</sup> Idem, p. 117.

<sup>72</sup> Ver: Cosgrove, D.: *Environmental thought and action: pre-modern and post-modern*, 1990, pp. 344-358.

Ahora la cultura no es ya el elemento central, sino la forma en que ésta como concepto ha sido aplicada en disciplinas diversas que de algún modo han formado parte de la discusión en torno a la construcción del cuerpo teórico de la geografía cultural. Algunas de estas disciplinas que han pretendido ligar hombre y espacio desde la perspectiva cultural, son la etnoecología, la antropología ecológica, la ecología cultural, el folklore y el materialismo cultural, entre las más importantes.

**La etnoecología.-** Hacia la década de los 60, algunos antropólogos consideraron necesario que los estudios generales de antropología debían contar con la opinión que de sí mismo y de su medio ambiente tiene el grupo humano en estudio. Uno de los iniciadores de esta propuesta es C. Frake, quien en 1962 sostenía que "el etnógrafo no debería contentarse con la simple enumeración de los parámetros de un ecosistema cultural según las pautas establecidas por la ciencia occidental, sino que en el estudio del medio ambiente cabe también incluir el conocimiento que de él tengan los propios interesados, según las categorías de su propia etnocencia"<sup>73</sup>, de este modo, el etnógrafo podría determinar en qué medida pesan las consideraciones de tipo ecológico sobre las decisiones de un individuo del grupo<sup>74</sup>.

La etnoecología es el método de estudio de la ecología humana que surge a la par de una serie de artículos publicados entre 1954 y 1967 por Conklin y Frake, quienes sugieren a los etnólogos dedicados a cuestiones de ecología combinar las técnicas de la ecología cultural y biológica con otras destinadas a incorporar sistemáticamente las ideas de los nativos sobre su propio medio ambiente. El objetivo etnográfico esencial era la determinación del comportamiento cultural de los indígenas, así como los motivos que les llevan a reaccionar de manera diversa frente al medio ambiente. El investigador debía por lo

---

<sup>73</sup> Frake, C.O.: "Cultural Ecology and Ethnography", en: *American Anthropologist*, 64, 1962, pp. 53-59.

<sup>74</sup> Fowler, Catherine S.: "Etnoecología", en: Hardesty, Donald L.: *Antropología ecológica*, Barcelona, Bellaterra, 1977, p. 216.

tanto, intentar delimitar la forma en que el nativo percibe su propia problemática, y la forma en que esto afecta sus decisiones en el seno del ecosistema.

Las investigaciones realizadas dentro de este marco se han limitado a estudiar los sistemas de clasificación de hechos naturales y sociales de un pueblo, tales como el parentesco, las categorías de color, las formas de hábitat, los sistemas etnobotánicos y etnozoológicos. Estos sistemas de clasificación, y en particular su incidencia en la terminología nativa, encierran un gran significado desde el punto de vista de los procesos mentales que intervienen en la codificación y utilización del saber cultural. De esta forma el investigador extrae de los esquemas de clasificación aquellas reglas que observen los componentes del grupo para determinar la categoría a que pertenecen los objetos, según su propia experiencia. Así pues, la etnoecología se presenta como un planteamiento de la ecología humana centrado en la aportación del "nativo" al estudio del medio ambiente, donde el método etnoecológico tiene por efecto probar que existe una relación sistemática entre la terminología nativa del entorno y su conceptualización.

**La antropología ecológica.**- Los principios de la ecología parten del supuesto de que los seres vivientes se encuentran en constante interacción con el medio inanimado en el que viven. Estudiar determinados seres vivientes como un fragmento aislado de su medio y de otros seres sería ignorar la realidad de las relaciones que existen entre todos y que son consideradas como determinantes<sup>75</sup>. Estas relaciones son analizadas en función de flujos de materia y energía, una totalidad conformada de entradas y salidas, explicada desde la teoría de sistemas como una serie: entradas-procesos-salidas.

La antropología ecológica parte no de la antropología, sino de los principios de la ecología, y su método intenta explicar la cultura desde una perspectiva totalizante, adoptando la teoría de sistemas para unificar sus conceptos y sistematizar su definición del medio ambiente y sus relaciones con la cultura. La teoría de sistemas, con su jerarquía de

---

<sup>75</sup> Cajka, Fränk: "Antropología ecológica: una manera de ver el mundo". en: *Antropología y marxismo*, op. cit., pp. 105-111.

sistemas (cada uno definido por el conjunto particular de componentes funcionalmente relacionados) y su definición de retroalimentación, equilibrio y homeostasis, ofrece una lógica que permite el mismo procedimiento para la definición de la célula, el órgano, el cuerpo y el ecosistema. Los antropólogos ecologistas parten de la sociedad y del hombre como organismo, como sistemas funcionales encerrados en una totalidad. Para ellos la cultura es definida como una entidad que está en una relación funcional con el ecosistema, específicamente es la adaptación del hombre hacia su medio ambiente biofísico y social. En la medida en que la cultura es considerada una respuesta al medio ambiente y a las variables del movimiento del ecosistema, ésta debe ser interpretada a través de una relación causa-efecto con el ecosistema<sup>76</sup>.

En la medida en que el ecosistema es un sistema cuyo objetivo final es la supervivencia, la cultura es definida por una relación de causa final, y así, las propiedades de la cultura son explicadas por la contribución que hacen al mantenimiento y supervivencia del ecosistema. Por ejemplo, la cultura actúa como un mecanismo de retroalimentación, manteniendo o alternando el equilibrio del sistema. Al igual que la cultura mantiene esta relación global con el ecosistema, las prácticas culturales particulares son explicadas a través de una causa eficiente, es decir, cada práctica existe en una relación funcional individual con otras variables del sistema.

**La ecología cultural.**- Es en este siglo cuando surge la ecología como una ciencia dedicada principalmente al estudio de las plantas y animales. En los años treinta J.H. Steward expresó la conveniencia del alcance que podría tener la ecología como parte integrante de la antropología. El principio metodológico de la ecología cultural es establecer que existe una interrelación dialéctica o "causalidad recíproca o retrodirigida (**feedback**)" entre el entorno natural y la cultura humana. De aquí se desprenden dos ideas básicas: a) no hay entorno o cultura *a priori*, sino que cada cosa es definida en función de la otra, y b) el medio ambiente no sólo tiene un poder limitador o selectivo sino que juega un papel activo.

---

<sup>76</sup> Idem.

También hay que considerar que las influencias relativas del medio y de la cultura en una relación de **feedback** no son iguales: a veces predomina lo cultural y otras, es el medio el que se impone<sup>77</sup>.

Steward opina que ciertos sectores de la cultura están más sujetos a una fuerte dependencia del medio y propone que se utilice el análisis ecológico para investigar las posibles analogías entre una cultura y otra, pero sólo a partir de aquellos sectores. Tales núcleos culturales están constituidos por la vida económica de un pueblo "estrechamente vinculada al problema de la subsistencia y a las transacciones comerciales". Bajo estos términos, la ecología cultural estudia los siguientes temas: 1) La interrelación entre el entorno natural y la tecnología de producción o explotación; 2) La interrelación entre modos de comportamiento y tecnología de explotación y 3) La influencia de estos modos sobre otros sectores culturales<sup>78</sup>.

**Los estudios culturales y el folklore.**- En América Latina, los estudios culturales han estado fuertemente impregnados de la concepción de cultura como sinónimo de folklore, destacando manifestaciones de las formas de vida de ciertos sectores de la población como la música, las danzas, aspectos que atraen a turistas, pero que no son la esencia de la cultura. Por el contrario, la cultura es el producto de todo un proceso histórico que vive la sociedad día a día en cada espacio, de una sociedad en constante transformación y contradicciones; de ahí que una interpretación del folklore de ninguna manera refleja, y sí niega, dichas transformaciones y procesos. Al respecto dice Babakar Sine, aplicando el concepto a las culturas populares, que: "[...] la cultura (popular) real y actual no se reduce de ninguna forma a la cultura tradicional folklorizada", y que "no se pueden guardar las herencias

---

<sup>77</sup> Kaplan, D., y Manners: *Culture Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1972.

<sup>78</sup> Steward, J.H.: *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana, 1955.

culturales como los archivistas guardan los papeles viejos. Guardar las herencias culturales no significa de ninguna forma contentarse únicamente con las tradiciones"<sup>79</sup>.

En algunos estudios de corte antropológico persiste la idea de considerar a la cultura como inherente al folklore, cuando cada uno representa un concepto integrador, pocas veces valorados en investigaciones de espacios culturales concretos. De acuerdo con Gramsci<sup>80</sup> hasta ahora la cultura como sinónimo de folklore, y el folklore en sí mismo, se han tratado como un elemento "pintoresco", pero que debe sin embargo, ser estudiado como la "concepción del mundo y de la vida [...] implícita en gran parte de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad", en contraposición también implícita, mecánica y objetiva a las concepciones del mundo "oficiales", o a las concepciones de los sectores "cultos" de la sociedad. Una concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática, sino también múltiple; un conglomerado de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia.

De acuerdo con ello, Gramsci afirma que el folklore sólo se puede comprender como un reflejo de las condiciones de la vida cultural del pueblo, aunque algunas concepciones propias del folklore prolonguen su existencia cuando las condiciones ya han sido modificadas. Por ejemplo, existe una "religión del pueblo", especialmente en los países católicos y ortodoxos, muy diferente a la de los intelectuales, y especialmente a la religión sistematizada por la jerarquía eclesiástica, y que se explica por la permanencia de ciertos elementos subjetivos dentro de determinados grupos de la sociedad que van sobreviviendo a todos los cambios estructurales, cosa que no ocurre con las estructuras jerárquicas religiosas que se dictan desde el interior de la Iglesia y dentro de los grupos intelectuales poderosos de cada época. A pesar de ello, se puede decir que todas las religiones son folklore.

---

<sup>79</sup> Sine, Babakar: "La cultura popular, base de un auténtico desarrollo", en: Varela Barraza, op. cit., pp. 151-152.

<sup>80</sup> Gramsci, Antonio: *Cultura y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1977. El subrayado es mío.

También es innegable que existe una "moral del pueblo" entendida como un conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas para la conducta práctica y de costumbres que de ella derivan o que han producido: moral que se liga a las creencias religiosas reales, como son las supersticiones, es decir, hay imperativos mucho más fuertes y efectivos que los de la moral oficial. Dentro de esta esfera deben distinguirse también diversos elementos: los fosilizados, conservadores y reaccionarios que son reflejo de condiciones de vida pasada, y los que constituyen innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, determinadas, dice Gramsci, por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo que las más de las veces entran en contradicción con la moral de los estratos dirigentes.

Ciampini<sup>81</sup> reconoce que el Estado tiene una concepción propia de la vida y su "deber" es difundirla para educar a las masas nacionales. Esta actividad formativa del Estado, expresada en la actividad política general y en la escuela, entra en contradicción con las demás concepciones explícitas e implícitas, siendo una de las más importantes el folklore: por lo tanto, es necesario superarlo. Esto quiere decir que conocer el folklore significa conocer cuáles son las demás concepciones del mundo y de la vida que operan de hecho en la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes para extirparlas y sustituir las por concepciones consideradas superiores.

Siguiendo con este esquema, en América Latina, y particularmente en México, las políticas culturales y el impulso a la castellanización a través de los libros escolares que promueve el Estado, parten del interés de formar un ejército de reserva, que sepa medianamente leer y escribir, para satisfacer la demanda de mano de obra en la industria, donde lo que se requiere es de individuos que hablen español y lean las instrucciones para operar una máquina; aunque procura dejar vivos todos aquellos elementos "folkloricos" que convienen al Estado, para mantener el control ideológico sobre esta población, donde el resultado finalmente es la integración de las comunidades indígenas a las filas de la

---

<sup>81</sup> Citado por Gramsci, op. cit.

población en proceso de proletarización. Gramsci plantea que para superar esta situación es necesario eliminar estos elementos folklóricos, es decir, aquellos que colocan a las comunidades en desigualdad por la manipulación que de sus valores se hace, para ejercer el poder y por ende, el control.

Gramsci sugiere que para alcanzar este objetivo debería cambiarse el espíritu de las investigaciones folkloristas, profundizarlo y ampliarlo. El folklore, dice, no debe concebirse como un elemento extraño, raro o pintoresco, sino como "algo muy serio que debe tomarse muy en serio". Sólo de esta manera la enseñanza será eficaz y determinará la aparición de una nueva cultura en las grandes masas populares, es decir, "colmará la distancia que separa la cultura moderna de la cultura popular o folklore"<sup>82</sup>.

Por otro lado, el folklore siempre ha estado vinculado a la cultura de la clase dominante y ha extraído de ella, a su manera, motivos que han terminado combinándose con las tradiciones precedentes. Dice Gramsci que no existe nada más contradictorio y fragmentario que el folklore y que se trata de una "prehistoria" muy relativa y discutible, por lo que pretender encontrar las diversas estratificaciones en una misma área folklórica resultaría de alguna manera inútil; es más, la comparación entre diversas áreas sólo permite llegar a conjeturas probables, pues es difícil trazar la historia de las influencias recibidas por cada área. Debe considerarse, además, que el folklore, en parte por lo menos, es mucho más móvil y fluctuante que la lengua y los dialectos.

Como ejemplo, Gramsci señala que lo que distingue el canto popular, en el marco de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial. Es en esto que debe buscarse el carácter colectivo del canto popular y del pueblo mismo. Hay que considerar que el pueblo no es una colectividad homogénea de cultura sino que presenta numerosas estratificaciones culturales, diversamente combinadas y que no siempre pueden identificarse,

---

<sup>82</sup> Gramsci, op. cit.

en su pureza, en determinadas colectividades populares históricas; es cierto, sin embargo, que el mayor o menor grado de aislamiento histórico de estas colectividades permite una cierta identificación. Aquí es donde entran otros elementos como identidad cultural, opinión pública, etc.

**El materialismo cultural.**- El materialismo cultural puede ser definido como una aplicación particular del método marxista del materialismo histórico al campo de los estudios culturales<sup>83</sup>. Un elemento común en que hacen énfasis todos los análisis materialistas en torno a la cultura es su rechazo a tratar al conjunto de las ideas, actitudes, percepciones y valores como independientes de las fuerzas y relaciones de producción. La cultura es vista como un mero reflejo de las condiciones materiales de existencia y nada más. Cualquier aspecto abordado por el materialismo debe ser tratado, por definición, centrándose exclusivamente en las bases materiales o económicas de la sociedad<sup>84</sup>.

La cuestión es si efectivamente es éste un procedimiento legítimo para el análisis cultural, en el que la creatividad y la individualidad van muchas veces más allá de la economía y las relaciones de producción, es una cuestión social que se sitúa dentro de un campo donde a veces lo determinante en el momento y en el lugar, son ciertos elementos e influencias del mundo, permeadas por la economía, la política, etc. Esta posición radical e inflexible es cuestionable en cuanto que no es claro si es posible, mediante el análisis materialista de la cultura, no caer simplemente en un argumento del determinismo económico.

---

<sup>83</sup> Althusser define al materialismo histórico como "la ciencia de las formaciones sociales", a las que considera como "totalidades concretas complejas" que comprenden las prácticas económicas, políticas e ideológicas, en un lugar y etapa del desarrollo (Althusser, L.: *For Marx*. Harmondsworth: Penguin, 1969). Muchos marxistas han aceptado la necesidad de reformular la diferencia entre base y superestructura delineadas por la teoría clásica marxista, para lo cual el propio Althusser propone definir al problema en términos de "estructuras de dominio" que son determinadas "en la última instancia".

<sup>84</sup> Jackson, Peter: *Maps of Meaning. An introduction to cultural geography*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 33.

Entre los expositores americanos de este materialismo cultural está Raymond Williams. La teoría de Williams aparece en algunos libros de corte marxista como *Marxism and Literature* (1977), *Culture and Society* (1958) y *The long revolution* (1961). Una de las cuestiones centrales que aborda Williams en sus trabajos es cómo construir un análisis materialista de la cultura sin reducir la explicación a la simple relación entre la base y la superestructura, pero que no se puede negar que se trata de procesos específicos e indisolubles dentro de las relaciones sociales. Con esta idea de "procesos específicos e indisolubles", Williams ofrece una visión de determinación que resulta relativamente apropiada para una reconsideración en la geografía cultural. Después de observar esta idea de las determinaciones como algo que toma lugar en relación a un modo de producción estático, él adopta un punto de vista más consciente y activo de la experiencia histórica, reconociendo la multiplicidad de fuerzas que determinan a la sociedad, estructurada en situaciones históricas particulares. Inclusive esta concepción del determinismo estructural es fundamental en la base teórica mostrándose como punto de crítica hacia el marxismo ortodoxo.

## **2.2. CULTURA Y SOCIEDAD**

Para comprender las implicaciones de la cultura en la sociedad, ésta se ha segmentado y clasificado a partir de determinadas características como las formas de organización de la comunidad humana, diferencias religiosas, artísticas, etc.

También sobre la relación entre cultura y sociedad existen las más diversas posturas. Algunos autores opinan que las relaciones sociales no pueden verse como fenómenos de la cultura, ya que ellas sólo desempeñan el papel de premisas y la cultura la conciben como la función respectiva de aquéllas. Al respecto V. E. Davidovich y Y. A. Zhdanov consideran que las relaciones sociales actúan "como premisa y condición de la actividad productiva propiamente. De ellas y de su carácter depende el modo de actividad, o sea, la cultura. Con

relación a la cultura estas relaciones actúan como base y la cultura como lo creado". Por lo tanto, los fenómenos de la cultura, son resultado del producto y del modo de actividad creados por la acumulación y el enriquecimiento de la experiencia social de muchos siglos que se trasmite de generación a generación<sup>85</sup>.

Llevando esto al plano de la correlación entre las categorías de lo espontáneo y lo consciente, se puede plantear que los resultados de la actividad cultural lo constituyen los productos obtenidos conscientemente. Aquellos que surgen de manera espontánea no deben entonces ser considerados como fenómenos de la cultura. No puede negarse, por lo tanto, que las relaciones sociales que engendran modos específicos de cultura como resultado de su actividad son modificadas a su vez por éstos de manera recíproca. Además, las relaciones sociales no surgen por sí mismas sino en la actividad práctico-material, que constituye su modo de realización y a la vez su resultado. Es decir, hay que observar la dialéctica de las relaciones sociales, cuestionarse si sólo son las producidas conscientemente y dirigidas de forma objetiva las que pueden considerarse dentro de la cultura o si también las secundarias e inconscientes forman parte de ella.

Las relaciones sociales surgen conjuntamente con la producción social de los medios de satisfacción de las necesidades humanas. Las relaciones de producción, al corresponder a una determinada etapa del desarrollo de las fuerzas productivas, no dependen ni de la voluntad ni de la conciencia de los hombres, o sea, prácticamente son una condición objetiva y un resultado de la actividad productiva de los medios de consumo. Marx planteó que los hombres "no pueden subordinar a ellos sus propias relaciones, mientras estas relaciones no sean creadas".

Por lo tanto, también el análisis de la esencia de las leyes que rigen la dinámica de la formación económico-social y la práctica de la transformación revolucionaria de la sociedad, que permite el cambio de contenido de las relaciones de producción y de todo el sistema de

---

<sup>85</sup> Davidovich, V. E.; y A. Zhadanov: *Esencia de la cultura*, Rostov del Don, 1979.

las relaciones sociales. pueden y deben ser el resultado de la actividad consciente y objetivamente dirigida de los hombres. Esto quiere decir que las relaciones sociales pueden ser subordinadas a su propio control colectivo o, lo que es lo mismo, que éstas son un producto no de la naturaleza sino de la historia.

De ahí entonces que, bajo este criterio, se afirme que:

**1)** Las relaciones sociales no solamente constituyen premisas sino también son resultados del desarrollo de la cultura humana y, por tanto, deben ser consideradas como fenómenos culturales.

**2)** Existe una tendencia histórica a fusionar las relaciones sociales y la cultura en la misma medida en que aquéllas se conviertan cada vez más en producto de la actividad social auténtica, en la que lo consciente prevalece por sobre lo espontáneo.

Al respecto, dice Gramsci que la importancia de este enfoque que correlaciona las relaciones sociales y la cultura, consiste en el hecho de que se elimina la contraposición unilateral del sujeto en la cultura (o sea del hombre en sus relaciones sociales) y del objeto (producto). Las relaciones sociales al ser parte inherente de la estructura del sujeto, se transforman dialécticamente en objeto y producto de una actividad subjetiva auténtica<sup>86</sup>.

Esta perspectiva permite incluir en el concepto de "cultura material" el conjunto de las relaciones materiales, las cuales conforman propiamente la esencia de la materialidad social, y a la vez permite valorar el contenido del concepto de "cultura espiritual", cuya base será no la suma mecánica de ideas sino el conjunto de las relaciones ideológicas en el sentido más amplio de la palabra, que están determinadas por la cultura material. Este enfoque hace más complejo el análisis de la cultura y su manifestación en espacios sociales específicos, puesto que exige no sólo clasificar objetos a partir de su materialidad dada, sino reinterpretarlos en el conjunto de un determinado sistema de relaciones sociales e

---

<sup>86</sup> Citado por Guadarrama y Perelguin, op. cit.

ideológicas. El análisis de las relaciones sociales como fenómeno de la cultura allana teóricamente la tipologización histórica de las culturas a partir de las diferentes formaciones económico-sociales y apunta un conjunto de presupuestos metodológicos para estudiar lo general y lo específico en el desarrollo de los tipos históricos de cultura.

Gramsci sostenía que "[...] Encontrar la identidad real bajo las aparentes diferencias y contradicciones y encontrar la sustancial diversidad bajo la aparente identidad, es la [...] condición del crítico de las ideas y de lo histórico del desarrollo"<sup>87</sup>. Si lo anterior se tuviera presente en las investigaciones que involucran a la cultura y la sociedad, se evitarían muchos desaciertos en el estudio del folklore cultural de los pueblos, que también Gramsci criticó y que con frecuencia se observa en la culturología latinoamericana contemporánea, al "exaltar" los valores que encierran las manifestaciones culturales de esta región.

### **2.3. LA GEOGRAFÍA CULTURAL NORTEAMERICANA**

La geografía cultural latinoamericana posee dos rasgos principales: por un lado contempla lo cultural como sinónimo de cultura indígena, y por lo tanto los espacios explorados se concretan a las regiones físicamente ocupadas por un determinado grupo étnico indígena, pocas veces analizando su situación en el contexto de los procesos nacionales e históricos. De estos estudios la mayor parte son caracterizaciones del folklore de las comunidades y de su entorno físico, los cuales indudablemente constituyen testimonios de la riqueza de estos pueblos. Sin embargo, en América Latina, y particularmente en México, se hace cada día más palpable la participación de estas comunidades en la vida social, política y cultural de la nación, a la cual no se le ha dado la debida atención durante siglos. De ahí que hoy se requiera de análisis más profundos que contemplen la dinámica de los procesos de los espacios sociales del país, entre ellos, los indígenas, los cuales rebasan cualquier frontera política, física e histórica.

<sup>87</sup> Gramsci, A.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960, p. 164.

Por otro lado, estos estudios monográficos muchas veces carecen de una base teórica, pero algunos de los que sí la incluyen, parten de los principios de la geografía cultural norteamericana de la escuela de Berkeley, hoy criticada y superada por la teoría contemporánea que contempla esos procesos sociales e históricos para observar los espacios culturales en el mundo. Y precisamente por la influencia que hoy continúa ejerciendo la teoría de los paisajes culturales en México, es que se requiere conocerla y así colocarnos en una posición crítica y explorar otras alternativas, o simplemente continuarla.

### **2.3.1. Antecedentes**

Los antecedentes de la geografía cultural se remontan a fines del siglo XIX y principios del XX, cuando comienzan a replantearse los paradigmas y la cientificidad de la geografía como cuerpo único. Hasta entonces la necesidad de resolver una geografía humana no iba más allá de las descripciones monográficas que permitieran conocer a las "nuevas" culturas y grupos humanos de los territorios en exploración.

Con el proceso de diversificación y de especialización de los distintos campos del conocimiento, tanto en la rama de los físicos y naturales como en la de los humanos y sociales, se fueron desarrollando planteamientos que tendían a absorber aquellos que anteriormente aparecían integrados en el saber geográfico. En la geografía física y en la geografía humana se producían así, respectivamente, dinámicas de especialización que contribuían a aumentar las dificultades de la geografía para resguardar su identidad junto a los otros campos del conocimiento. Las tendencias del pensamiento geográfico que surgen en esta época pueden agruparse en torno a dos grandes perspectivas: la de los planteamientos que aparecen con una intención general o sistemática y la de los enfoques dirigidos hacia la investigación regional o corológica. Es así como la geografía humana se

introduce en el estudio de las relaciones existentes entre los hechos naturales y los hechos humanos<sup>88</sup>.

En otro contexto, los planteamientos de la perspectiva regional o corológica del conocimiento geográfico de fines del siglo XIX y principios del XX, se define por planteamientos funcionalistas que se desarrollan en el dominio de los conocimientos humanos y sociales presentes, por ejemplo, en la antropología, en los trabajos de autores como Bronislaw Malinowski y en el campo de la sociología.

La posición funcionalista conlleva dos criterios fundamentales que se traducirían dentro de la geografía: por un lado el rechazo de la concepción estrictamente unilineal de la historia y, por lo tanto, el reconocimiento de procesos funcionalmente diferenciados que constituyen modalidades heterogéneas de desenvolvimientos evolutivos; y por otro, esa posición conlleva a que la historia se desenvuelva como el estudio concreto de las historias particulares de las sociedades, considerando que cada una de esas sociedades se comporta como una unidad funcional relativamente autónoma. Por lo tanto, la perspectiva funcionalista se apoya en el entendimiento de la "realidad" como un conjunto articulado de unidades históricas, sociales y espaciales claramente diferenciadas y con relativa autonomía funcional, que muestran comportamientos específicos y desiguales, por lo que su estudio debe de igual modo abordarse de manera única.

Es entonces la observación y la descripción detallada de esas unidades funcionales lo que debe constituir el objeto primordial del conocimiento. El estudio del "todo", que aparece aquí como la superior articulación de esas unidades básicas, sólo puede llevarse a cabo en una etapa posterior, después de haber considerado minuciosamente (monográficamente) cada una de las unidades básicas. La búsqueda de explicaciones generalizadoras y teorías universales quedaba relegada, y se proponía ahora el estudio

---

<sup>88</sup> Gómez Mendoza, Josefina, et. al.: *El pensamiento geográfico*. Estudio interpretativo y antología de textos, Madrid, Altauz Editorial, 1982, p. 56.

detallado de las distintas e irrepetibles unidades que configuraban el campo de observación y de interpretación.

La concepción funcionalista mantiene estrechas relaciones con la perspectiva regional o corológica del conocimiento geográfico de la época y, en particular, con la perspectiva propuesta por Paul Vidal de la Blache, quien plantea una reformulación del saber geográfico en la que se concede un lugar preferente al entendimiento regional, principio básico dentro de la denominada escuela geográfica francesa.

En la perspectiva de Vidal de la Blache, la región se concibe como una unidad espacial con relativa autonomía funcional, a la vez que el espacio general se entiende como un mosaico de esas unidades funcionales claramente diferenciadas. La noción de región es en este sentido, una concepción funcionalista del espacio que ha sido considerada como elemento característico del pensamiento que propone como la vía científica de los estudios geográficos un análisis regional que permite "descubrir la verdadera vida de la región, relacionando constantemente los hechos físicos y los hechos humanos"<sup>89</sup>.

Así, una vez aceptado que el espacio geográfico puede ser entendido como un conjunto de unidades regionales, se afirma que es la observación y la descripción de esas unidades lo que debe constituir el objetivo primordial del conocimiento geográfico. La caracterización fisionómica del "paisaje" permite distinguir, mediante su observación, esas individualidades espaciales denominadas regiones. Esa caracterización fisionómica aparece, entonces, como el resultado histórico de las "respuestas" que los grupos humanos han ido elaborando frente a los condicionamientos del medio natural.

Es preciso destacar aquí la importancia concedida a la dimensión ecológica en la propuesta regional vidaliana. El estudio regional es, en gran medida, el estudio de las relaciones entre hombre y medio en un espacio determinado de la superficie terrestre. Esta

---

<sup>89</sup> Meyner, A.: *Histoire de la pensée géographique en France (1872 - 1969)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1905, pp. 97-98. Citado por Gómez, et. al., op. cit.

visión ecológica dentro de la articulación regional vidaliana ubica a la perspectiva regional francesa de este período en un problema conceptual en el que se observan dos líneas: la que caracteriza al objeto de estudio en términos de particularidades individualizadas y la que busca en las relaciones entre naturaleza y acción humana el fundamento del campo geográfico del conocimiento.

La perspectiva vidaliana plantea entonces, una consideración regional basada en la noción de región natural, noción que refiere a una unidad espacial homogénea y continua; aunque ese tratamiento supone cierta supeditación de todos los elementos geográficos a la caracterización de los elementos naturales, como apuntaba Armand Frémont: "Todo, relieve y vegetación, pero también densidades humanas, modos de hábitat, actividades económicas, costumbres y mentalidades, procedía directa o indirectamente del orden de la naturaleza"<sup>90</sup>. Porque, como advertía Manuel de Terán, "el término región natural se presta al equívoco de no considerar como región sino la región geográfica definida por sus caracteres físicos, o, por lo menos, con subordinación de los humanos"<sup>91</sup>.

Sin embargo la concepción natural de la región geográfica mostró importantes limitaciones al estudiar configuraciones espaciales en las que eran los factores humanos, económicos, industriales o urbanos, los que definían su articulación. Fue así como la geografía regional francesa pasó de un entendimiento netamente natural y fisionómico de la región a otro más complejo en el que la unidad regional se concibe como un modo de cohesión espacial dependiente de las capacidades de coordinación funcional, variables a su vez con el grado de desarrollo económico y social de los centros urbanos. Los fenómenos de centralidad, de nodalidad, de polarización se sitúan ahora en el centro del entendimiento geográfico regional. Permanece de este modo la concepción de las unidades regionales como único campo de la ciencia geográfica, pero se abandona la explicación de los fenómenos en

---

<sup>90</sup> Frémont, Armand: *La région, espace vécu*. Paris, Presses Universitaires de France, 1976, pp. 11-12. En: Gómez, op. cit.

<sup>91</sup> Terán, Manuel de: "La situación actual de la Geografía y las posibilidades de su futuro", en: *Enciclopedia Labor*, Vol. IV. *El hombre y la Tierra*, Barcelona, Labor, 1960, pp. XXIII-XL, p. XXXIV.

términos ecológicos y se adoptan nuevos criterios explicativos de la "lógica interna" regional basada en la articulación funcional que dieran respuesta a situaciones urbanas e industriales.

Respecto a la aplicación de los criterios conceptuales y metodológicos propuestos por la perspectiva funcionalista al campo de la geografía humana, y en particular a la geografía cultural, el pensamiento geográfico vidaliano propone el concepto de *género de vida*, entendido como el conjunto funcionalmente articulado de actividades (o de "técnicas") que, cristalizadas por la fuerza de la costumbre, expresan las formas de adaptación o de respuesta de los diferentes grupos sociales al medio geográfico<sup>92</sup>, noción que se parece a la concepción de cultura manejada, durante la misma época, por las perspectivas antropológicas y etnológicas partidarias del funcionalismo.

Por su parte, el pensamiento geográfico alemán de principios de este siglo busca definir la caracterización y el sentido de la concepción regional o corológica, preocupación que aparece en la polémica metodológica mantenida por dos de sus más destacados representantes: Otto Schlüter y Alfred Hettner. Hettner, preocupado por la delimitación epistemológica del conocimiento geográfico, propone una definición corológica de la cientificidad geográfica que descarta la perspectiva ecológica, tan importante dentro de la escuela regional francesa. Hettner se sitúa, bajo el enfoque del pensamiento kantiano, en una línea que define el conocimiento geográfico en términos de ciencia del espacio.

Esta concepción corológica de Hettner, que considera que la geografía no puede encontrar la razón de su unidad en la apariencia del paisaje, sino en el carácter interno y complejo de las unidades territoriales reconocidas, se opone a algunas de las definiciones fisiónómicas del paisaje y, en particular, a la propuesta por Schlüter y Passarge. Según Schlüter, el paisaje geográfico, concepción vinculada a la geografía física, constituye un campo de estudio referido únicamente a los aspectos visibles, de tal forma que el estudio de

---

<sup>92</sup> Vidal de la Blache, P.: "Les genres de vie dans la géographie humaine", *Annales de Géographie*, 1911, XX, 111, pp. 290-304. En: Gómez, op. cit.

los "paisajes culturales", quedan excluidos del estudio, es decir, todos los hechos de organización y de actividad humana no material que no queden reflejados visiblemente en la superficie terrestre.

Este entendimiento del paisaje conlleva la aplicación de un método morfológico, dirigido tanto a determinar la distribución y las asociaciones de las categorías de formas y fenómenos como a delimitar sus procesos de cambio en el tiempo. Hermann Lautensach diría posteriormente, refiriéndose a la influencia del pensamiento schlüteriano en Alemania y Estados Unidos (de este último por ejemplo, en la obra de Carl Sauer), que "Schlüter fundó la geografía cultural moderna sobre bases comparables a las de la geomorfología"<sup>93</sup>.

Aunque existe cierta identidad entre la noción alemana de paisaje y la noción francesa de región, no siempre coinciden. Permeada por los planteamientos de la geografía física, la noción alemana de paisaje conforma un campo de estudio que, aunque presenta similitud en ciertos aspectos de la propuesta regional de la escuela francesa, muestra suficientes rasgos diferenciadores como para definir una tendencia característica dentro del marco regional o corológico de la geografía; por ejemplo, en torno a la denominada "ciencia del paisaje". Carl Troll plantea que los paisajes configuran el objeto específico de la ciencia geográfica, que aparecen como unidades espaciales articuladas fisionómica y funcionalmente. Y los paisajes pueden ser, dependiendo de "la importancia de la intervención del hombre", paisajes naturales o paisajes culturales<sup>94</sup>. Ambas modalidades de paisaje deben configurar, por tanto, el espacio cognoscitivo, entendido en términos regionales o corológicos, de la ciencia geográfica.

Es así como el pensamiento geográfico alemán, con sus diversas perspectivas, ejerció una clara influencia en la geografía norteamericana, principalmente con las concepciones

---

<sup>93</sup> Lautensach, Hermann: "Otto Schlüter Bedeutung für die Methodische Entwicklung der Geographie", en: *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 1952, XCVI, pp. 219-231. Citado por Gómez, op. cit., p.75.

<sup>94</sup> Troll, Carl: "Die Geographische Landschaft und ihre Erforschung", en: *Studium Generale*, 1950, III, 4-5, p. 164, traducido en Gómez, op. cit.

regionales o corológicas. Un elemento importante que retoma la geografía humana, y específicamente la geografía cultural del pensamiento alemán, es la propuesta de la denominada geografía del paisaje. Esta perspectiva, ubicada precisamente en un planteamiento teórico de carácter corológico, considera que los paisajes configuran el objeto específico y diferencial del conocimiento geográfico. Partiendo de una consideración básicamente fisionómica del paisaje, esta línea visualiza al paisaje como una unidad espacial conceptualmente definible en términos formales, funcionales y genéticos.

Paralelamente, durante los años 10 y 20 de este siglo la geografía norteamericana muestra tanto una influencia dominante del pensamiento davisiano, como un cierto liderazgo de la Universidad de Chicago, donde Ellen Churchill Semple introduce y defiende el discurso ratzeliano, lo que epistemológicamente significa la aceptación de las relaciones entre el medio y los organismos vivos como campo de estudio geográfico, y el razonamiento evolucionista, con su teoría de la adaptación como articulación explicativa, que desarrollan autores como Barrows y Taylor.

Dentro de esta geografía norteamericana de principios de siglo destacan varios autores inscritos en la línea de los estudios regionales, que entre sus figuras más representativas, dentro del Departamento de Geografía de la Universidad de Chicago, se encuentran R.D. Salisbury, Ellen Churchill Semple, Harlan H. Barrows y Thomas Griffith Taylor; y por su parte, dentro de la geografía francesa destacan autores como Jean Brunhes y Max Sorré, partidarios de la racionalidad evolucionista. Desde esta última, Davis definía a la Geografía en 1906 como "el estudio de las relaciones que existen en el entorno físico y los organismos, en particular la especie humana", afirmando también que un enunciado sólo adquiere "cualidad geográfica" cuando contiene "una relación razonable entre algún elemento inorgánico de la tierra que actúa como control y algún elemento orgánico que sirva de respuesta"<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Davis, W. M.: "An Inductive Study of the Content of Geography", 1906, en: Colby, C. C., White, G. F.: "Harlan H. Barrows, 1877-1960", *Annals of the Association of American Geographers*, 1961, L1, 4, p. 396, citado por Gómez, op. cit.

Desde esta posición se deduce una definición del conocimiento geográfico ligada con la perspectiva de las ciencias naturales y, en particular, de las ciencias biológicas, y que considera que la investigación geográfica no debe olvidar que "todos los fenómenos vivos dependen de un medio, pero de un medio que evoluciona y evolucionará siempre"<sup>96</sup>, y que las caracterizaciones de las sociedades estudiadas pueden explicarse como situaciones de adaptación que corresponden con etapas de "un incesante proceso de evolución"<sup>97</sup>.

Este planteamiento propone que son las características ambientales, ecológicamente hablando, las que definen la constitución del ecumene, por lo que la perspectiva ecológica sigue considerándose fundamental para articular un conocimiento geográfico positivamente científico. Existe cierto consenso en delimitar el conocimiento geográfico general a partir del marco conceptual y metodológico de las ciencias naturales, defendido por Barrows y Sorré. Barrows afirma, por ejemplo, que "la geografía es la ciencia de la ecología humana"<sup>98</sup>; mientras que Sorré declara no pretender "restringir el amplio campo de la geografía humana a la ecología entendida en el sentido más estrecho y más material del término", señala, sin embargo, que en todo caso el planteamiento ecológico "constituye el prefacio necesario de la antropogeografía", ya que es precisamente en ese planteamiento donde se encuentra la clave para explicar "las condiciones de la conquista del globo y las razones profundas de la variedad de los pueblos"<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Brunhes, J.: "Du caractère propre et du caractère complexe des faits de géographie humaine", *Annales de Géographie*, 1913, XXII, 121, p. 12. Artículo traducido en Gómez, et. al., op. cit.: J: Brunhes: "El carácter propio y el carácter complejo de los hechos de geografía humana".

<sup>97</sup> Gómez, et. al., op. cit., p. 57.

<sup>98</sup> Barrows, H. H.: "Geography as Human Ecology". *Annals of the Association of American Geographers*, 1923, XIII, 1, pp. 2-3. Artículo traducido en Gómez, op. cit.: H. H. Barrows: "La geografía como ecología humana".

<sup>99</sup> Sorré, M.: *Les fondements de la géographie humaine*, París, Librairie Armand Colin, 1971, 3 tomos, 4 vols. t. I, Les fondements biologiques. Essai d'une écologie de l'homme, p. 412. Obra traducida en Gómez, op. cit.: "Los fundamentos biológicos de la geografía humana. Ensayo de una ecología del hombre: conclusión".

Del mismo modo, este último afirma que, para delimitar los datos del problema ecológico que se sitúa en la base de todo lo demás y para caracterizar las condiciones y las razones profundas derivadas de esos datos. "los métodos eficaces son los de los biólogos, la observación y [...] la experiencia"<sup>100</sup>. En los planteamientos conceptuales y metodológicos de Jean Brunhes también es evidente la óptica ecológica desde la cual afirma que "las ciencias de observación económicas, morales y sociales deben convertirse en estudios de medios", y que "todas las conexiones biológicas, todas las verdades ecológicas no son y no pueden ser más que verdades estadísticas", advirtiendo que "los geógrafos deben ser siempre realistas positivos"<sup>101</sup>.

De acuerdo con Brunhes, de lo que se trata es de buscar "la verdad relativa a las conexiones entre el marco de la naturaleza y la actividad humana"<sup>102</sup>. Y esas conexiones son las que definen el espacio cognoscitivo geográfico. Max Sorré señala que "la primera tarea de la geografía humana consiste en el estudio del hombre considerado como un organismo vivo sometido a condiciones determinadas de existencia y reaccionando a los impulsos recibidos del medio natural"<sup>103</sup>. Mientras que Barrows se sitúa en una línea que define "su objeto de estudio como exclusivamente referido a las relaciones mutuas entre hombre y medio"<sup>104</sup>.

La concepción de Barrows, propone abandonar fisiografía, climatología, ecología vegetal y ecología animal, pretendiendo encontrar "un concepto organizador" en la ecología humana, capaz de aportar "un punto de vista distintivo" y un entendimiento unificador al

---

<sup>100</sup> Idem, p. 413.

<sup>101</sup> Brunhes, J.: "Du caractère propre et du caractère complexe des faits de géographie humaine", *Annales de Géographie*, 1913, XXII, 121, p. 12. Artículo traducido en Gómez, et. al.: "El carácter propio y el carácter complejo de los hechos de geografía humana".

<sup>102</sup> Idem, p. 12.

<sup>103</sup> Sorré, Max: op. cit., t. I, p. 6.

<sup>104</sup> Barrows, H. H.: op. cit., p. 3.

conocimiento geográfico<sup>105</sup>, quedando, de esa manera, definida una caracterización científica de la geografía, puesto que cumple con los requisitos de toda ciencia: un campo específico y un punto de vista de control con el que organizar la información en relación al descubrimiento de verdades o principios generales. Es así como Barrows define los criterios básicos de una concepción ubicada dentro de la científicidad geográfica positivista, preocupada tanto por el estudio de las regularidades, como por la delimitación de un marco conceptual y metodológico acorde con las pretensiones de toda científicidad positivista. Asimismo, como buen planteamiento positivista, la propuesta metodológica de Brunhes dice que para conseguir esas finalidades, se debe partir de los criterios científicos donde la racionalidad matemática desempeña un papel fundamental; afirma que "un hecho de geografía humana, por muy curioso que sea, no adquiere ante nosotros la perfecta significación de dato científico más que cuando conocemos y podemos apreciar su coeficiente de valor estadístico"<sup>106</sup>.

Por otro lado, también dentro del Departamento de Geografía de Chicago, Robert S. Platt se dió a la tarea de eliminar los enfoques ambientalistas o deterministas introducidos por las concepciones geográficas evolucionistas<sup>107</sup>. Pero aunque existía cierto consenso contra "la concepción de la geografía como estudio de las relaciones con el medio"<sup>108</sup>, no eran coincidentes todas las propuestas regionales o corológicas en la escuela norteamericana. Existen diversos puntos de desacuerdo; por ejemplo, puede distinguirse la perspectiva de la Universidad de Berkeley, más paisajista y fisionomista, donde Carl Ortwin Sauer adquiere una posición protagónica, y la propuesta regional de Richard Hartshorne.

---

<sup>105</sup> Idem, p. 13.

<sup>106</sup> Brunhes, op. cit., p. 24.

<sup>107</sup> Platt, Robert S.: "Determinism in Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, 1948, XXXVIII, 2, pp. 125-132; Platt, Robert S.: "Environmentalism versus Geography", *American Journal of Sociology*, LIII, March, 1948, pp. 351-358.

<sup>108</sup> Sauer, Carl: "Cultural Geography", 1931, en: Wagner, P. L., Mikesell, M. V., Eds.: *Readings in Cultural Geography*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 5a. Ed., 1971, pp. 30-34.

Dentro del pensamiento norteamericano entonces, es Carl O. Sauer quien primeramente atribuye a la geografía la finalidad específica del estudio de la diferenciación de áreas de la superficie terrestre apuntando que es el estudio de las relaciones principalmente ecológicas, el que define el ámbito específico del conocimiento geográfico humano<sup>109</sup>.

### ***2.3.2. Carl Sauer y el Paisaje cultural***

La geografía cultural es tradicionalmente una rama de la geografía humana, la cual se enfoca en los patrones e interacciones materiales y no materiales de la cultura humana, en relación con su ambiente natural. En la actualidad la geografía cultural abarca diversos campos de estudio y sólo algunos pocos conservan lazos con esta tradición, debido en gran parte a la diferenciación y discusión en torno al concepto de cultura y su aplicación a diferentes concepciones de geografía cultural. Pero indudablemente la escuela de geografía cultural de mayor difusión en este siglo, ha sido la estadounidense teniendo a su mayor expositor entre los escritores y profesores de la escuela de Berkeley: Carl O. Sauer (1952-1966).

Carl Sauer (1889-1975) fue el teórico norteamericano que influyó de manera determinante dentro de la geografía cultural, particularmente durante sus años como cabeza de la escuela de Berkeley, que asumió a los 33 años y en la que permaneció hasta tres años antes de su retiro en 1957. Durante su estancia en Berkeley, Sauer supervisó alrededor de 40 tesis, la mayoría sobre temas latinoamericanos y del Caribe, a la vez que transmitía a sus estudiantes su creencia en la necesidad de dominar la lengua de la gente que estaba siendo estudiada. Muchos de sus alumnos continuaron sus estudios de maestrías, y a través de ellos Sauer extendió su influencia sobre la segunda generación de geógrafos norteamericanos<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Idem, pp. 30-31.

<sup>110</sup> Jackson, Peter, op. cit., pp. 10-15.

Sauer fungió en dos ocasiones como presidente de la Asociación de Geógrafos Americanos (en 1941 y después en 1956), una posición que le dió la oportunidad de crear un número considerable de estatutos de influencia en la disciplina, siendo la mayoría de sus investigaciones enfoques de los aspectos materiales de la cultura como expresión del paisaje cultural. Este punto de vista de los elementos materiales de la cultura y su representación en el paisaje significó el punto de partida para el desarrollo de la geografía norteamericana de mediados de siglo.

Sus primeras referencias parten de algún modo de su contacto con alemanes, él mismo era descendiente de alemanes y estudió algunos años en una escuela del sur de Alemania. Fué influido de manera determinante por la ciencia histórica y cultural alemana a través del estudio de trabajos de geógrafos británicos como Vaughan Cornish y H. J. Fleure y americanos como George Perkins Marsh; por lo que guiado por el desarrollo teórico de la geografía de los clásicos alemanes (Ritter, Humboldt, Ratzel y Hahn) Sauer elaboró su perspectiva de cultura y paisaje. Después de trabajar algunas cuestiones de geología en la Northwestern University, Sauer se transfirió a Chicago para trabajar con los geólogos Rollin D. Salisbury y Tomas C. Chamberlin, en quienes se apoyó para desarrollar su modelo del método científico, su perspectiva evolucionista y su creencia en las virtudes de la investigación de campo. Sus lecturas de geógrafos alemanes como Ratzel, Schluter y Hahn lo animaron a descartar el determinismo ambiental y a investigar una perspectiva alternativa del impacto humano sobre el paisaje: así es como da un giro hacia los románticos alemanes, particularmente hacia Goethe, cuya concepción del cambio morfológico, con su doble énfasis en las formas y procesos, ejercieron una fuerte influencia en el desarrollo de las ideas de Sauer sobre el paisaje cultural.

La concepción que del término cultura tenía Sauer, fue la retomada de un investigador norteamericano de las culturas nativas, el antropólogo A. L. Kroeber<sup>111</sup>. De la geografía alemana adoptó el concepto de *Landschaft* (Paisaje), enmarcando su método de geografía

---

<sup>111</sup> Johnston, et. al., op. cit., pp. 111-113.

cultural en su trabajo escrito en 1925 "The morphology of landscape", el cual lo lanzó a la atención internacional. Este escrito inicia con una definición del paisaje como "el único concepto de geografía", una "asociación peculiarmente geográfica de hechos". Término que empleó posteriormente para describir "una forma estrictamente geográfica de pensar la cultura", esto es, la impresión de los trabajos del hombre sobre una área. Estas unidades espaciales (o paisajes) se consideran constituidas por una asociación de formas tanto físicas como culturales, que comprende a las formas como componentes estructurales del paisaje y que, en relación con ello, "la equivalencia funcional se traduce en similitud de formas de las diferentes estructuras paisajísticas"<sup>112</sup>. Sauer retoma la aplicación del método morfológico al estudio del paisaje, porque la considera importante en el dominio de los conocimientos sociales y resulta idónea para estudiar las formas que constituyen las unidades de paisaje; y dado que dichos paisajes conforman precisamente el campo de estudio geográfico, el autor afirma que "es la disciplina morfológica la que hace posible la organización de los campos de la geografía como ciencia positiva"<sup>113</sup>.

Según su teoría, el ambiente físico ha dado un impulso a la diferenciación de los paisajes culturales debido a los distintos procesos culturales que se dan en cada área; es así como el paisaje cultural contrasta con el de tipo físico, argumentando que la cultura es el agente, el área natural el medio y el paisaje cultural el resultado, idea a la que se ha criticado por la causalidad atribuida tanto a la cultura como a los individuos particulares o a los grupos sociales.

De ese modo, Sauer propone una concepción en la que la articulación del "contenido científico total de la geografía" responde a la finalidad de estudiar, desde distintos puntos de vista, la caracterización formal que en cada caso define la constitución unitaria del

---

<sup>112</sup> Sauer, op. cit., 1931.

<sup>113</sup> Sauer, Carl: "The Morphology of Landscape", 1925. En: Leighly, J., Ed.: *Land and Life. A Selection from the Writings of Carl Orvin Sauer*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1963, pp. 343-344.

paisaje<sup>114</sup>. Formulaciones que se orientan hacia el estudio de los paisajes culturales, porque de acuerdo con la línea trazada por el pensamiento geográfico alemán, Sauer advierte que "la transformación del paisaje natural en paisaje cultural" proporciona "un programa satisfactorio" que permite que el conocimiento geográfico dedique igual atención a los hechos humanos o culturales que a los hechos físicos<sup>115</sup>. Refiriéndose a las perspectivas geográficas generales o sistemáticas, Sauer critica a la geografía humana como línea de pensamiento que se limita al estudio de una relación causal particular entre el hombre y la naturaleza porque no reúne los requisitos epistemológicos y metodológicos necesarios para garantizar una científicidad rigurosa.

La geografía cultural propuesta por Sauer se inscribe entonces, en un planteamiento corológico: la geografía es, ante todo, "ciencia de las regiones" que "parte de una descripción de los rasgos de la superficie terrestre para llegar, mediante un análisis de su génesis, a una clasificación comparada de las regiones"<sup>116</sup>. Siguiendo los criterios metodológicos aplicados en el estudio de los paisajes naturales, toda geografía es geografía física en la medida en que el hombre confiere "expresión física al área", la geografía cultural se ocupa precisamente de las unidades espaciales (paisajes culturales o áreas culturales) cuya caracterización depende principalmente de las actuaciones humanas: "La geografía cultural se interesa, por tanto, por las obras humanas que se inscriben en la superficie terrestre y le imprimen una expresión característica. El área cultural constituye así un conjunto de formas interdependientes y se diferencia funcionalmente de otras áreas"<sup>117</sup>. Contrariamente a lo que propone la concepción ecológica, que considera prioritariamente las

---

<sup>114</sup> *Idem.*

<sup>115</sup> Sauer, *op. cit.*, 1931, p. 32.

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> *Idem.*

relaciones causales entre hombre y medio. Sauer afirma que, en la explicación de los hechos que caracterizan el área cultural, "ningún tipo de causalidad tiene preferencia sobre otro"<sup>118</sup>.

Para Sauer esta línea "geográfica tanto en sus métodos como en sus objetivos", debe utilizar, además del método morfológico, "un método adicional, el específicamente histórico", que permita estudiar adecuadamente la dinámica evolutiva del paisaje cultural<sup>119</sup>. La concepción saueriana aparece así permeada de un historicismo que contribuye a delimitar epistemológica y metodológicamente una geografía cultural. Para él "la geografía cultural implica (...) un programa que está unificado con el objetivo general de la geografía: esto es, un entendimiento de la diferenciación en áreas de la tierra. Sigue siendo en gran parte observación directa de campo basada en la técnica del análisis morfológico desarrollada en primer lugar en la geografía física. Su método es evolutivo, específicamente histórico hasta donde lo permite la documentación, y, por consiguiente, trata de determinar las sucesiones de cultura que han tenido lugar en un área" y cuyos objetivos inmediatos se refieren a "la descripción explicativa de los hechos de la ocupación del área considerada"<sup>120</sup>.

Su posición fue ejemplificada más tarde en el prólogo de "The Early Spanish Main" (1966) donde Sauer presta atención al significado geográfico del sur de los Estados Unidos en la frontera con México y desarrolla la diferenciación entre paisajes naturales y culturales, e introduce en los estudios de geografía cultural elementos de análisis con el estudio de la transformación del mundo natural para la definición de regiones en la superficie de la Tierra: la domesticación de plantas y animales, la difusión de la domesticación y de innovaciones, la ecología y la ingeniería hidrológica, los modos de cultivo y la conducta humana manifiesta en las diferentes formas de ocupación de los espacios por el hombre, la aparente diversidad geográfica de los paisajes, mostrando un fuerte compromiso con lo rural y las sociedades folk.

---

<sup>118</sup> Idem, p. 33.

<sup>119</sup> Idem.

<sup>120</sup> Idem., p. 34.

Sauer propuso estudiar ecológicamente el uso humano de la Tierra, aunque fue profundamente crítico de la escuela del determinismo ambiental, difundida durante la primera mitad del siglo, por lo que de alguna manera también recibió cierta influencia de las concepciones ecológicas de la cultura trazadas por algunos intelectuales alemanes como Friedrich Ratzel y su concepto de antropogeografía apoyado en gran medida en la biología, lo cual se evidenció en sus trabajos posteriores enfocados a los problemas ambientales de la Tierra, como resultado de la intervención humana y la degradación de los sistemas naturales.

A pesar de todo este desarrollo teórico realizado durante estas décadas, hoy la geografía cultural se encuentra en una necesidad de re-evaluación, puesto que esta concepción de la relación cultura-hombre-espacio ha sido rebasada por otras propuestas teóricas de las ciencias sociales. La consideración de la expresión física en el paisaje y su delimitación ya no es estrictamente una necesidad científica, tampoco la descripción de la escenificación de los símbolos expresados como formas que surgen de la práctica cotidiana en el interior de los grupos sociales, porque estudios de esta naturaleza no dejan de resultar un cúmulo de apuntes monográficos particularizados que pocas veces tienen una aplicación social real.

El concepto saueriano de cultura ha sido criticado y discutido por algunos geógrafos culturales modernos, quienes han desarrollado una idea de cultura más ligada con las relaciones sociales de producción y reproducción<sup>121</sup>. Concepción que contempla las cuestiones de la cultura desde la perspectiva de una ciencia social crítica y las humanidades, que proclama una nueva geografía cultural más cercana a la teoría social que a la biología y la historia<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Ver: Corgrove, D.: "Towards a Radical Cultural Geography: problems of Theory", en: *Antipode*, 15 (1), pp. 1-11.

<sup>122</sup> Jackson, *op. cit.*

### **2.3.3. La geografía cultural y el nuevo humanismo**

La geografía humana fue la que promovió el interés por examinar las premisas filosóficas de los cuestionamientos geográficos. en una época en que la disciplina estaba aún preocupada por la técnica y el método. en lugar de enfocarse en un mayor grado a las cuestiones fundamentales de la epistemología. Pero también se dieron continuidades con el pasado y algunos geógrafos como Meining buscaron una geografía cultural local e histórica dentro de la larga tradición de la investigación humana. Dicha versión de la geografía humanística se asocia con nombres como Clarence Glacken, David Lowenthal y Yi-Fu Tuan, al igual que W.G. Hoskins y J.B. Jackson, entre otros, enmarcada dentro del paisaje, en ideas de la naturaleza y en la propia conciencia humana.

El nuevo humanismo propone una forma alternativa de tratar la investigación social, y en el caso de la cultura. ésta se observa como un producto de las relaciones sociales, dando cabida a nuevos horizontes de análisis en espacios antes ignorados. La debilidad de las aproximaciones culturalistas a la "cultura urbana" y a la "cultura de la pobreza", entre otros, ha sido discutida y exploradas otras alternativas enfocadas principalmente al proceso material de la producción cultural. aunque esta insistencia en una aproximación materialista de la cultura no es, de ninguna manera. un regreso a los "elementos materiales de cultura" enfatizados por los miembros de la escuela de Berkeley. En la actualidad está sobre la mesa de discusión una reconceptualización de cultura, que pone límites a la forma tradicional de ver al paisaje desde sus elementos meramente físicos, para observarlo ahora como un análisis de la ideología y su significado en un marco de relaciones sociales de producción y reproducción. Lo cual implica abordar un concepto de cultura politizado y vuelto hacia áreas de la vida social que raramente han sido tratadas por geógrafos.

Durante los años 70 varios geógrafos comenzaron a reorientar el objeto de estudio desde las ciencias sociales. interesándose particularmente en la observación de las humanidades para tratamientos más viables de la individualidad, la subjetividad y la creatividad humana, iniciando el debate y puesta en discusión del concepto de cultura

establecido por Sauer y la escuela de Berkeley. Así, se mostró interés en otras concepciones de la geografía, además de las ya tradicionales formas de interpretación del paisaje.

Dentro de la geografía cultural esta visión contempló una revaloración de la relación entre la geografía y la literatura, encontrando en ésta una alternativa como fuente de evidencias sobre el pasado de los paisajes y la habilidad de los novelistas para captar las cualidades subjetivas de un lugar<sup>123</sup>. Con este enfoque se muestra a la descripción regional como "la máxima expresión del arte geográfico", cuya pretensión era identificar los lugares reales en las novelas y escribir una geografía regional examinando cómo las localidades y los espacios son construidos y mapeados por los caracteres reflejados en las novelas y cómo manipula la narrativa para revelar al lector un rango de diferentes geografías subjetivas.

Este interés de los geógrafos en la literatura inicia con Thomas Hardy y Walter Scott, extendiéndose más tarde a Arnold Bennet y otros novelistas regionales como Darby, Paterson, Gilbert y Hudson, quienes incorporan los lugares "reales" dentro de sus novelas, transformándolos a través de su imaginación en "geografías de la mente", por lo que también se criticó en estos estudios humanísticos de literatura la debilidad del tratamiento superficial del contexto social.

Por otro lado, la geografía cultural comienza a reconocer también la pluralidad de culturas y a virar su atención hacia el análisis de la producción y reproducción de éstas como producto de las prácticas y relaciones sociales que toman lugar en contextos histórica y geográficamente específicos. Esta reorientación de la geografía cultural envuelve una convergencia de intereses con la geografía social y abre nuevas alternativas de desarrollo en el campo interdisciplinario de los estudios culturales<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Jackson, Peter, op. cit., p. 20.

<sup>124</sup> Jackson, op. cit., p. 23.

## ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

Hacia los años 70 la situación general de los estudios culturales y con éstos la geografía cultural, era prácticamente de una fermentación teórica por su estática discusión en torno a las cuestiones conceptuales y epistemológicas. Raymond Williams, Stuart Hall, Clifford Geertz y Claude Lévi-Strauss, entre otros, adoptaron posiciones que implicaron un cambio fundamental en las concepciones tradicionales de la geografía cultural. Salvo raras excepciones, los geógrafos han mantenido actitudes reservadas ante esta discusión, y no han manifestado una posición propia sobre el significado de la cultura, en la falsa creencia de que dicho problema ya ha sido satisfactoriamente resuelto por cualquier otra área de las ciencias sociales. Los críticos más profundos de la geografía cultural tradicional se han centrado en las partes descuidadas del problema examinado habitualmente por otros científicos sociales, incluyendo las cuestiones del poder, desigualdad, sexo, clases y raza.

Al respecto Peter Jackson afirma que los geógrafos poco a poco han ido tomando interés en el campo interdisciplinario de los estudios culturales, señalando que éstos constituyen un campo abierto y vigoroso que invita a una participación activa por parte de los geógrafos sociales y culturales<sup>125</sup>, para lo cual es necesario que la teoría geográfica social contribuya de manera más crítica para cuestionar el concepto de cultura, en vez de aceptar pasivamente la noción establecida por la escuela de Berkeley. Un punto de partida para una aproximación más interdisciplinaria es la reevaluación del desarrollo de la teoría cultural de la antropología del siglo pasado, desde donde es posible trazar una línea creciente o más crítica de pensamiento.

En la actualidad el materialismo cultural, pese a las críticas que recibe como toda nueva propuesta teórica, representa una alternativa de gran potencial para el análisis de los espacios geográfico-culturales, principalmente la escuela difundida por Raymond Williams y otros teóricos radicales culturales, quienes han iniciado todo un movimiento adoptando una concepción más crítica de la cultura y los procesos que enmarcan la producción de los espacios sociales. Williams critica al culturalismo que se centra en la tendencia a ignorar las

---

<sup>125</sup> Jackson, Peter: "Problems and Alternatives", en: Jackson, op. cit., p. 25.

complejas relaciones sociales que se ligan detrás de la producción de la cultura, para lo cual el materialismo cultural se ve como una noción en que las formas de la cultura son el resultado de procesos específicos de producción, concepción que es aplicada tanto a la literatura y al arte, como a los medios de comunicación donde la producción de la cultura tiene más relevancia. Al mismo tiempo Williams se muestra fuertemente crítico de los argumentos mecanicistas forzados y superficiales y parte de concepto de cultura como *"a realised signifying system: a set of signs and symbols that are embedded in a whole range of activities, relations, and institutions, only some of which are manifestly cultural, others being overtly economic, political, or generational"*<sup>126</sup>. Aquí la cultura es interpretada en términos de un amplio campo de relaciones en que incluyen desde estética y moral, hasta economía y política. Para Williams, cultura es un completo modo de vida, un proceso social general no confinado a lo intelectual o a la imaginación.

Otro teórico contemporáneo que replantea y cuestiona el concepto de cultura es Denis Cosgrove, quien reaviva en interés por los paisajes entre los geógrafos humanistas, aunque señala toda la serie de lagunas que existen en las investigaciones sobre aquellos paisajes enfocados exclusivamente en los aspectos subjetivos de la experiencia humana, creatividad e imaginación. Ofrece una alternativa crítica a la extrema subjetividad de muchas investigaciones sobre el paisaje, reinsertándolo dentro de los debates contemporáneos de tipo político e ideológico. Cosgrove demuestra cómo el concepto de paisaje fué desarrollado como una forma de percepción burguesa durante los siglos XV y XVI, que se originó en el espíritu del humanismo renacentista y en el ejercicio del poder sobre la Tierra.

Nigel Thrift retorna al tema del paisaje y la literatura para explorar la posibilidad de una alternativa materialista en el campo que ha sido dominado por los geógrafos humanistas. Emplea los conceptos de "hegemonía" de Gramsci y la "estructura de sentimientos" de Raymond Williams en un intento por relatar la representación de lugar en la literatura, dentro de los procesos culturales. Tomando como ejemplos la representación del frente

---

<sup>126</sup> Williams, Raymond, 1981, Citado por Jackson, op. cit., p. 38.

durante la Primera Guerra mundial y el significado de lugar, Thrift explora la relación entre la "experiencia vivida" y el "significado literario". Enfatiza que la interpretación de la cultura en un sentido estético no puede estar separado de la producción de cultura en un sentido material. Cada representación literaria del lugar es por lo tanto, una creación inherentemente política.

#### ***2.3.4. Tendencias actuales de la geografía cultural norteamericana***

Después de la Segunda Guerra mundial el nuevo orden del mundo se redefine a partir de la victoria de los aliados en 1945. Europa y con ella todo el mundo, iniciaba el proceso de reconstrucción de la posguerra donde cada nación ocupaba su lugar de acuerdo al orden económico creado: en el primero, segundo o tercer mundo. Sin embargo las divisiones económicas e ideológicas de la Tierra no fueron plasmadas geográficamente de inmediato; a pesar de los drásticos cambios políticos la gente continuaba atada a su tierra nativa, y de este modo se trazaron las primeras líneas que redefinieron la diversidad de la geografía humana de la segunda mitad del presente siglo. Más recientemente un suceso político tan trascendental como fue la destrucción del muro de Berlín, constituyó, durante los subsiguientes 12 meses, una lucha constante entre espacios políticos divididos, aunque cultural e históricamente unidos.

Hasta hace pocos años, Europa era el continente más claramente dividido entre el primer y segundo mundo, y el que más había contribuido históricamente a la conformación del tercero; sin embargo, de un modo u otro se ha buscado la unión y cooperación económica y política de la comunidad europea siempre dentro del estrecho territorio, para de este modo evitar el derramamiento de sangre por luchas interétnicas, tan comunes durante toda la historia de ese continente (por ejemplo en Grecia, España, Rusia, Italia, etc.). Pero a la vez que constituye un continente fuertemente estratégico económica y políticamente, hacia su interior es altamente vulnerable a los conflictos culturales interregionales, permeados siempre por diferencias económicas, ideológicas y políticas.

Aunque fue en Francia donde por primera vez se utilizó el término, la aceptación y validez del concepto de tercer mundo se adoptó de la ideología norteamericana comprometida con los libres mercados y con la idea de que el desarrollo y el progreso se construyen a partir de una serie de etapas evolutivas que la humanidad debe seguir: los países "atrasados", subdesarrollados o del tercer mundo deben solidarizarse con las demás naciones libres con la obligación de trabajar uniformemente, para construir un desarrollo colectivo. Por lo tanto, el mundo queda dividido en dos polos: el llamado "mundo libre" en el que algunos ya se sitúan y otros están en proceso de entrar, y la contraparte: el "totalitarismo" o mundo comunista. Esta visión político-económica norteamericana desde su perspectiva se justifica cuando el llamado segundo mundo "comunista" se colapsa y el tercer mundo se alinea con la globalización de mercados libres, conformando bloques de libre comercio y la cultura del consumo se difunde de manera más amplia a todos los rincones del planeta con la ayuda de la tecnología de la comunicación. Los conflictos mundiales se entrelazan con los locales al confrontar los sentimientos de solidaridad y unión de la sangre, el lenguaje, el territorio y la lealtad a la autoridad divina, que muchas veces rebasan la inercia económica global, haciéndolos todavía más complejos. El "nuevo orden mundial" ofrece hoy una perspectiva muy amplia para la geografía cultural, particularmente en América Latina, por ejemplo con la tendencia teórica e interés del nacionalismo como un proceso cultural y su inestable relación con el territorio.

La globalización económica mundial implica para muchos teóricos también la globalización cultural, inclusive entre geógrafos de distintas concepciones dentro de la geografía humana. Las necesidades globales de producción y circulación de capital es el fundamento para la definición del espacio y el tiempo dentro del mundo contemporáneo. A pesar de la forma que presenta la geografía humana estructurada a partir de la identidad entre pueblos con cultura común, para su comprensión debe partirse, en primera instancia, del estudio de las condiciones objetivas entendidas desde el proceso de reproducción social material. La lógica de esta posición es que como el capital opera globalmente y penetra más rápido dentro de todas las áreas de la experiencia humana, así la expresión cultural se ve

homogeneizada de manera creciente. De ahí que se afirme que también existe una globalización de la cultura, la cual parte de la experiencia económica compartida y del consumismo promovido por los medios de comunicación.

Es en este marco de globalización que los espacios diferenciales, como los urbanos, los espacios concretos, como los de las minorías sexuales, o los espacios de género, como los de las mujeres, requieren particular atención. Uno de estos ejemplos, es el estudio de la construcción de espacios que recrean "realidades artificiales" o "aparentes" y la publicidad y el consumo de mercancías se localizan en lugares que muestran paisajes simulados, donde el contexto por sí sólo se convierte en un producto consumible, a los que la generalidad de la población no tiene acceso en su vida cotidiana y cuya finalidad es fomentar el consumo de necesidades creadas por la publicidad. Dichos estudios parten de que la naturaleza global de la circulación del capital, la producción y el consumo están ligados estrechamente con actitudes culturales, actividades y expresiones cuyas dimensiones geográficas, son parte de las nuevas alternativas teóricas de la geografía cultural de esta década<sup>127</sup>.

Como parte de la globalización de los espacios, actualmente atestiguamos la migración en grandes cantidades de población desde el interior de un país hacia las zonas metropolitanas, y desde hace muchos años, de las regiones campesinas más marginadas de México hacia los Estados Unidos, e inclusive desde otras partes del continente americano y de Asia hacia E.U.; las cuales tienen hoy como resultado verdaderas comunidades con identidad y poder que reclaman sus territorios y derechos. En estos espacios se conjuga una serie de elementos que chocan entre sí, como es el papel de la etnicidad y la religión, el género y la orientación sexual, en un espacio distinto que ahora impone las reglas. Surgen así conflictos de pertenencia a una cultura, la presión y disolución de la cultura propia y las condiciones de estatus preferencial para el grupo cultural mediante el otorgamiento de lealtad a la nueva nacionalidad. Estos ejemplos son claros en los Estados Unidos de

---

<sup>127</sup> McDowell, Linda: "The Transformation of Cultural Geography", en: Gregory, Derek, et. al.: *Human Geography. Society, Space, and Social Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 146-168.

América, donde existe cierto favoritismo en cuestión de servicios y atención hacia las minorías de migrantes cubanos, que finalmente es un grupo alineado que ha escapado de la "dictadura comunista" de su país, en comparación con otros inmigrantes como los mexicanos, centroamericanos o las minorías indígenas nativas.

La incompatibilidad de las formas de unión entre culturas diferentes acompañada de nuevas formas de relaciones de propiedad capitalista durante los siglos XVIII y XIX, es el marco en que se transforma violentamente el paisaje del continente americano. La diversidad de grupos de esclavos africanos que fueron desplazados por la fuerza desde diferentes puntos de su continente, no tuvieron mucho éxito al tratar de mantenerse unidos culturalmente como una familia natural, en parte porque el medio ambiente del sur de América estaba inhabilitado para mantener un complejo ambiente etnobotánico similar al propio, y por otra parte porque una persona esclavizada viviría dentro de una política que formalmente ha rechazado el colonialismo. Así que se fueron dispersando geográficamente y su acceso a la propiedad de tierra les fue negado, y por lo tanto también se les negó el acceso a los derechos sobre los que la nación americana fue fundada. Sus reclamos para la distinción cultural, hoy en día, como todos los de las minorías culturales, son mucho menos seguros que entonces. La ironía de la situación de la cultura americana contemporánea es precisamente que la constitución de las garantías y derechos universales escritos, así como la libertad de pensamiento y acción para todos aquellos que reclaman la distinción cultural, están fundadas en teorías que niegan toda posibilidad de universalidad. Es en este campo donde la geografía cultural latinoamericana y en particular la mexicana tienen mucho que aportar para el conocimiento y reconocimiento de los espacios donde habitan las minorías culturales.

Uno de los puntos más destacados es el estudio de la globalización y la territorialidad; en este tipo de estudios los autores asumen un desafío directo hacia los geógrafos económicos y políticos quienes se consideran lo únicos capaces de hablar de la globalización. Los geógrafos culturales argumentan que los estudios de las localidades o de las naciones no deben simplificarse y analizarse desde una sola perspectiva, sino que deben

enfocarse también dentro de un terreno más amplio de la geografía, porque en estos espacios también entran en juego las ideologías y las morales en conflicto.

Un aspecto más son los estudios enfocados a cuestiones ambientales, impulsados por algunas intervenciones como la "cultura verde" y de otros ámbitos políticos como el feminismo del que las ramas radicales retoman la forma de la percepción en que las mujeres y la naturaleza han estado asociadas mutuamente y devaluadas dentro de la cultura occidental. Los geógrafos inclinados por este tema recapturan la habilidad para hablar sobre cuestionamientos de orden natural y medioambiental, los cuales con frecuencia proceden de un antecedente en la geografía física. La definición teórica de medio ambiente y cultura en este terreno no es muy clara, algunos parten de que "la naturaleza y el medio ambiente están siempre constituidos social y culturalmente", vistos desde una perspectiva de sistemas. Generalmente existen puntos de concordancia con los ecólogos culturales, sin embargo, su definición teórica es una tarea más en la que los geógrafos deben participar.

## **CAPÍTULO 3**

### **ELEMENTOS PARA UNA GEOGRAFÍA CULTURAL EN MÉXICO**

#### **3.1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS PARA UNA GEOGRAFÍA CULTURAL EN MÉXICO**

##### **3.1.1. El espacio social**

Ninguna sociedad y cultura constituyen un todo perfecto y acabado. La cultura, como la historia, es necesariamente un fenómeno en expansión y desarrollo. Es necesario tomar en cuenta que la característica fundamental de una cultura es su unión íntima, su reciprocidad con la realidad económica y social del medio, con el nivel de las fuerzas productivas, el modo de producción y el contexto histórico de la sociedad que la ha creado.

La cultura es producto de la historia y refleja en cada momento la realidad material y espiritual de la sociedad, del hombre-individuo y del hombre-ser social, ante los conflictos que le impone la naturaleza y la vida en común. De ésto se deriva el hecho de que toda cultura comporta elementos esenciales y secundarios, fuerzas y debilidades, virtudes y defectos, aspectos positivos y aspectos negativos, factores de progreso y factores de estancamiento o de regresión. Asimismo, la cultura es "creación de la sociedad y síntesis de los equilibrios y de las soluciones que esa sociedad engendra para resolver los conflictos que la caracterizan en cada fase de la historia, es una realidad social independiente de la voluntad de los hombres, del color de la piel o de la forma de los ojos"<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Cabral, Amílcar: "La cultura nacional y la liberación", en: Varela Barraza, Hilda, op. cit., pp. 44-68.

Cabral afirma que en un análisis profundo de la realidad cultural del mundo no se puede pretender que existan culturas continentales o culturas raciales, debido a que, como la historia, la cultura se desarrolla en un proceso desigual, a nivel de un continente, de una "raza" o incluso de una sociedad, por lo que "las coordenadas de la cultura, como aquellas de cualquier otro fenómeno en desarrollo, varían en el espacio y en el tiempo, ya sea que esas coordenadas sean materiales (físicas) o humanas (biológicas o sociales)"<sup>129</sup>.

Ahora bien, hablar del proceso de desarrollo de las sociedades en el mundo, implica descartar la concepción de espacio como una entidad objetiva que sólo posee tres dimensiones, puesto que al involucrar al hombre social el espacio no es ya un objeto científico separado de la ideología y la política, ya que como apunta Henri Lefèbvre: "[...] siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene un aire de neutralidad e indiferencia con respecto a su contenido, y ello parece puramente formal, es precisamente porque ha sido ocupado y usado, y ha sido el foco de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido conformado y modelado por elementos históricos y naturales, pero ésto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente llenado con ideologías"<sup>130</sup>.

Dice Joan-Eugeni Sánchez que en principio, el espacio geográfico es básicamente "el ámbito que contiene y suministra todos los recursos materiales y ambientales que el hombre y la sociedad precisan, sean éstos recursos físicos o recursos humanos"<sup>131</sup>. En este sentido, el espacio físico natural aparece como independiente del hombre, el espacio que habría seguido un curso evolutivo, de acuerdo a sus leyes naturales, si el hombre no hubiera ejercido su acción sobre él. Sin embargo, el hombre existe, y para su supervivencia ha recurrido a dicho espacio, utilizándolo de tal manera que modifica ese espacio físico natural,

---

<sup>129</sup> Idem.

<sup>130</sup> Henri Lefèbvre, citado por Wolfgang Natter y John Paul Jones III: "Signposts toward a Poststructuralist Geography". En: *Postmodern contentions. Epochs, Politics, Space*, p. 188. (La traducción es mía).

<sup>131</sup> Sánchez, Joan-Eugeni: *Espacio, economía y sociedad*. Madrid, Siglo XXI, 1991, p. XII.

y paralelamente le confiere distintos valores, de acuerdo a los intereses del grupo que incide sobre él en cada momento histórico. De esta forma, es como el espacio físico natural se transforma en espacio social.

El espacio geográfico no tiene capacidad de actuación autónoma, no se trata de una variable independiente en el proceso histórico, sino de una variable dependiente. De ahí que las transformaciones que en él se observan sólo pueden proceder de la actuación de la naturaleza o de la actuación social del hombre. Esta última será entonces la forma de intervención más importante si se consideran las transformaciones que se producen dentro de periodos de tiempo cortos (históricos, no geológicos)<sup>132</sup>.

De acuerdo a las necesidades sociales y el ejercicio del poder sobre el espacio, se establecen acciones diferenciadas que históricamente le van dotando de características específicas en cada período. El espacio, entonces, también constituye un recipiente de historia social que no sólo almacena características, sino conforma parte misma de los procesos sociales. El espacio social entonces, existe en función de las interrelaciones entre sus componentes, es un espacio construido históricamente y como producto de las relaciones sociales en un espacio determinado, lo cual implica que el hombre es su principal constructor, y no las características físicas del espacio donde se desenvuelven dichos procesos.

De acuerdo con Sánchez, el espacio geográfico debe observarse desde tres perspectivas:

**a) en su globalidad**

**b) en sus transformaciones (articulación y genealogía)**

---

<sup>132</sup> Idem, p. 74.

c) en las causas y leyes de la articulación y transformación del espacio geográfico en cuanto espacio social

En este planteamiento es necesario destacar el papel de las relaciones sociales como mecanismo estructurante colectivo sobre el espacio, ya que los agentes sociales organizados poseen objetivos de clase o de grupo y una capacidad de intervención autónoma territorializadora. Sin embargo, no se trata de estudiar al hombre en su relación con el espacio geográfico, sino de estudiar en primer término al hombre como sociedad y a este espacio geográfico, como espacio social, resultado de la intervención humana y social sobre el medio.

La historia se manifiesta de manera objetiva en los espacios sociales y viceversa: los procesos sociales que se desarrollan en determinados espacios forman parte de una historia, de un tiempo; es decir, no existe historia sin espacio, y toda articulación y modificación del espacio se suceden a lo largo del tiempo. "a medida que las relaciones históricosociales globales van transformándose y llegan a adquirir su dimensión real en función de cada tiempo histórico"<sup>133</sup>.

Al respecto Santos dice que "el pasado pasó y sólo el presente es real, pero la actualidad del espacio tiene esto de singular: ella está formada de momentos que fueron, estando ahora cristalizados como objetos geográficos actuales; esas formas-objetos, tiempo pasado, son igualmente tiempo presente en tanto formas que abrigan una esencia, dada por el fraccionamiento de la sociedad total. Por eso, el momento pasado está muerto como 'tiempo', pero no como 'espacio'; el momento pasado ya no es, pero su objetivación no equivale totalmente al pasado, toda vez que está siempre aquí y participa de la vida actual como forma indispensable de realización social"<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Idem, p. 9.

<sup>134</sup> Santos, Milton: "El presente como espacio" en: Santos, Milton: *Pensando o espaço do homem*, Editora Hucitec, Sao Paulo, 1986. Segunda edición.

Una de las primeras acciones que definieron al hombre como ser histórico fue precisamente el proceso de dominio del espacio que implicaba la transformación del espacio natural en social. El hombre pasó de depredador a un actor de transformación del espacio, y mediante las herramientas, el trabajo y el conocimiento llegó a ponerlo a su servicio, adaptándolo paulatinamente a la producción. De esta forma, el hombre inició el proceso de transformación del espacio natural, modificando su situación natural hasta entonces existente, convirtiéndolo en un espacio productivo a su servicio; es en estos términos en que se habla de una transformación del espacio geográfico natural en espacio social.

En sí, la *sociedad* no es un concepto en abstracto, ni un elemento que exista al margen de las ideas y la historia de las ideas y acciones del hombre que vive en conjunto con otros hombres. La sociedad adopta múltiples y variadas formas en el espacio y en el tiempo, por lo que cada estructura social se comporta de una forma propia y diferenciada respecto a su espacio geográfico. En la medida que progresa la sociedad, la variable social es más dominante respecto a la variable física, de ahí que el espacio geográfico se transforme en un espacio social acorde a la estructura social que soporta, para que ésta pueda mantenerse y reproducirse. Un espacio social acorde con la estructura social es una condición necesaria para la reproducción de la propia estructura social. Así es como el espacio geográfico se presenta como variable ante la estructura social y no sólo como soporte físico y estático. Las características que asuma el espacio social implicarán su grado de adaptación a las necesidades de la estructura social en él asentada.

Entonces, puede decirse que el espacio social es el "espacio geográfico transformado que resulta de la actuación del hombre y de la sociedad sobre el medio físico, al incidir en él y manipular sus leyes naturales propias"<sup>135</sup>. Es por eso que el espacio social de un territorio determinado no es estático, sino por el contrario, cambia con el tiempo, de acuerdo a los procesos históricos vividos y la estructura social asentada en cada momento histórico.

---

<sup>135</sup> Sánchez, op. cit. p. 64.

Según Lefebvre<sup>136</sup>, la forma del espacio social es el "encuentro, la reunión, la simultaneidad", mientras que "el espacio-naturaleza contrapone dispersa". El espacio social se distingue de las formas vacías por el propio hecho de su complicidad con la estructura social; esto es porque, con el desarrollo de las fuerzas productivas y la extensión de la división del trabajo, el espacio es manipulado para profundizar las diferencias de clases. Se puede decir por lo anterior, que el espacio que para el proceso productivo une a los hombres, es el espacio que, por ese mismo proceso, los separa. Así, el espacio es la materia trabajada por excelencia, es el elemento más objetivo producto de la sociedad, ya que a través del tiempo incorpora los resultados de las praxis acumuladas.

Milton Santos considera también que el espacio es tal, una vez que se enfrenta a la sucesión histórica de las situaciones de ocupación por un pueblo, como resultado de su acción, el trabajo realizado según las reglas basadas en el modo de producción adoptado y el tipo de relaciones entre las clases sociales y las formas de ocupación del territorio<sup>137</sup>. Del mismo modo, el espacio social está constituido por numerosos espacios diferenciados que son los lugares de vida y trabajo de diversos grupos sociales, es decir, son producto de la experiencia práctica de la sociedad a lo largo de su historia<sup>138</sup>.

Así, todo grupo humano asentado sobre un territorio adopta una estructura social, la cual necesitará una forma coherente de articulación social del espacio, abriéndose un proceso de transformación mediante la producción de su espacio social específico a partir tanto de las características físicas, como la articulación territorial que históricamente se haya producido, es decir, se parte del espacio social en aquel instante, como el resultado histórico de las transformaciones del espacio geográfico a medida que se han ido produciendo acciones específicas que pueden constatare tanto material como simbólicamente. Así, en el

---

<sup>136</sup> Lefebvre, 1974, p. 121.

<sup>137</sup> Santos, Milton: *Por una geografía nueva*, 1990.

<sup>138</sup> Sauer, Carl: "Introducción a la Geografía Histórica", en: Papi Claude (Compilador): *Antología de Geografía histórica*, México, Instituto Mora, México, 1990, p. 39.

análisis de un espacio real concreto, debe asumirse el proceso histórico desarrollado anteriormente sobre dicho territorio. En este sentido la cultura se manifiesta como una herencia de elementos objetivos, simbólicos e ideológicos de las distintas sociedades asentadas en un espacio determinado, y que van acumulándose, integrándose y complementándose a lo largo de la historia de ese espacio social.

### **3.1.2. Formación social, relaciones de poder y espacio en el capitalismo**

El espacio desempeña un papel importante en los procesos histórico/sociales, ya que cumple la función como medio a dominar y como ámbito del que se obtienen los medios de producción y de reproducción, es decir, el espacio es el campo de acción social y al mismo tiempo, el producto de las relaciones sociales. Dice Sánchez que "las relaciones de poder, articuladas en una formación social, son el factor esencial en el proceso de articulación del espacio social, a partir de la base genealógica del espacio en el que actúan"<sup>139</sup>. Ello significa que se produce un espacio social idóneo a las relaciones de poder, sobre la base de las características del territorio y de las particularidades del espacio social previo a la implantación de las relaciones de poder en ese momento. Es por ello que el poder sobre el espacio implica la apropiación de un territorio por los grupos dominantes de una sociedad a fin de modelarlo y explotar los recursos físicos y económicos.

Existen elementos clave para entender procesos espaciales, como el excedente y su acumulación, porque es a su alrededor donde giran las relaciones de poder y los procesos sociales y espaciales ligados al hombre, a partir del momento en que éste ha sido capaz de producir y obtener más valor que el necesario para su reproducción (plusvalor) y de acumularlo socialmente (excedente)<sup>140</sup>. Por lo tanto, partiendo de que el capitalismo se basa en una forma de producir y de reproducir plusvalor y excedente, las relaciones de poder que

---

<sup>139</sup> Ver los artículos: Sánchez, Joan-Eugeni: "*Poder y espacio*", Geocrítica, núm. 23, 1979; y *La geografía y el espacio social del poder*, Barcelona, Los Libros de La Frontera, 1981.

<sup>140</sup> Sánchez, op. cit., 1991, p. 70.

se derivarán deberán ser coherentes tanto con la división del trabajo y con los medios de producción, como con una articulación y organización del espacio que posibilite y optimice ese tipo de producción, de reparto social, de redistribución y de acumulación.

El excedente que necesariamente debe ser producido se reparte de forma desigual; para que esto se acepte socialmente, es preciso que entre productores y poder apropiador se configuren relaciones sociales en las que el excedente circule y se distribuya de forma desigual sin que genere tensiones. A través de las relaciones sociales de producción se manipula a la sociedad de tal forma que se legitima la apropiación. En este contexto puede decirse que las relaciones sociales de producción establecen la forma de producir el valor, de asegurar su circulación y de reparto del excedente, mientras que las relaciones de poder son las que aseguran la estabilidad de las relaciones sociales de producción. El resultado será el reflejo de las relaciones de poder en un marco de relaciones sociales de producción asentadas en el espacio de una formación social.

De este modo, el espacio aparece como factor dentro de las relaciones sociales y, por consiguiente, en las relaciones de poder. Éste es utilizado y manipulado por el poder, poniéndolo a su servicio para conseguir su propio mantenimiento y reproducción a partir de las características propias de ese espacio y de las actuaciones espaciales anteriores en él reflejadas. Así, el poder organiza a la sociedad y al espacio para garantizar su mantenimiento y reproducción. Existen además otros niveles de actuación: la política como gestión global de la formación social, las instancias ideológicas como legitimación del poder, el desarrollo del proceso ciencia-tecnología-información, etc.

Lo anterior debe enmarcarse para cada espacio concreto, y en cada momento, respecto a los factores del medio y la articulación social previa. Estos espacios concretos son resultado de una serie de procesos históricos específicos, ligados a procesos globales. En este sentido, el concepto de formación social permite analizar áreas territoriales concretas donde se expresan procesos paralelos pero distintos y que se articulan. Esta coexistencia es

producto de una historia global que acumula las transformaciones gestadas en cada periodo y cuyo resultado es una formación social determinada y específica.

El poder y la estructura del poder es un todo que no está formado por un conglomerado homogéneo de personas, sino que está constituido por un conjunto de individuos, grupos o instituciones, que pugnan por alcanzar la hegemonía. De la misma forma en que el poder busca adecuar la estructura social a sus intereses, igualmente lo hace con el espacio, es decir, lo transforma en un espacio social coherente con sus objetivos globales. Para una funcionalización del espacio a sus intereses, el poder establece modelos de localización y asentamiento territorial: articula y jerarquiza el territorio de acuerdo con la estructura social que lo ocupe, adecúa la circulación de otros factores, tanto los materiales y productivos, como los de difusión ideológica, cultural y científica.

Ahora bien, las categorías principales que permiten el análisis espacial son modo de producción y formación social. Estudiar al territorio desde la formación social permite eliminar la rigidez que podría representar hacerlo desde el modo de producción exclusivamente, puesto que la formación social involucra al espacio y la historia -la genealogía de ese espacio- respecto a las relaciones globales que tienen lugar en él. Marca, como modelo analítico, el elemento principal de las relaciones de producción y de reproducción de un espacio social, en la medida en que su genealogía es un condicionante y particularizador que actúa con el territorio concreto en el que se produce. Lo importante en la formación social es que abarca la esfera espiritual y las instituciones que ejercen una influencia dialéctica creciente, no solamente sobre la base económica, sino sobre todo el modo de producción.

De este modo el concepto de modo de producción se ubica como un modelo teórico explicativo de las relaciones sociales que se generan alrededor de la acumulación y de la apropiación del excedente, tanto en su producción, como a la legitimación de la apropiación, implica también la relación espacio-hombre y las pautas que condicionan y resultan de esta relación. Aquí es donde cultura, ideología, religión, política y relaciones interpersonales

adquieren su papel y dimensión, con lo que no quedan fuera del modelo: articula los distintos niveles de las relaciones sociales como un todo.

Así, en todo momento están vigentes las relaciones sociales de producción que son las que confieren el carácter específico a la reproducción de una sociedad en un espacio determinado. Esta sociedad, para asegurar su supervivencia y reproducción como tal, adopta unas formas de relación social entre sus miembros que le aseguren dicha reproducción. El proceso de culturación o sociabilización asegurará la integración y sujeción de cada miembro a estas normas, pautas y conductas socialmente establecidas.

### ***3.1.3. Espacio social y espacio global: la situación bajo el capitalismo tardío***

La historia de los países en el capitalismo tardío ha demostrado que para el colonizador fue relativamente fácil imponer su dominación sobre un pueblo, pero sean cuales fueran los aspectos materiales de esta dominación, sólo pudo mantenerse mediante la represión permanente y organizada de la sociedad en cuestión, así, una implantación definitiva sólo pudo asegurarse mediante la liquidación física de la mayor parte de la población dominada. La dominación colonial demostró que en el intento de perpetuar la explotación, el colonizador no sólo creó todo un sistema de represión de la vida cultural del pueblo colonizado, sino que promovió la alienación cultural de una parte de la población, por ejemplo, mediante la asimilación de los grupos indígenas, teniendo como resultado la división en el seno de la sociedad, porque además una parte considerable de la población, principalmente la "pequeña burguesía" urbana y rural, asimiló la mentalidad del colonizador, considerándose "culturalmente" superior al pueblo al que pertenecía<sup>141</sup>.

El colonialismo reprimió e inhibió desde la base a las culturas locales y apoyó y protegió desde la cumbre, el prestigio y la influencia cultural de la clase dirigente. El colonialismo también instaló a los jefes que gozaban de su confianza y sobre todo aseguró,

---

<sup>141</sup> Cabral, Amílcar: "La cultura nacional y la liberación", en: Varela Barraza, op. cit., pp. 44-68.

por intermedio de los órganos represivos, los privilegios económicos y sociales de la clase dirigente que sería incondicional a su labor. De este modo, el poder colonial se apoderó de la producción de los nuevos espacios colonizados, gestando una serie de relaciones de dependencia y subordinación que determinaron su actual estado.

En América Latina durante la colonia las ideas fueron impuestas a base del literal exterminio de las culturas autóctonas para incorporar los nuevos espacios a los mercados mundiales como productor de materias primas. Las sociedades existentes fueron desintegradas interrumpiendo todo proceso de desarrollo al interior, y como afirma Fanon, "el dominio colonial, por ser total y simplificador, tiende [...] a desintegrar [...] la existencia cultural del pueblo sometido. La negación de la realidad nacional, las relaciones jurídicas nuevas introducidas por la potencia ocupante, el rechazo a la periferia, por la sociedad colonial, de los indígenas y sus costumbres, las expropiaciones, el sometimiento sistemático de hombres y mujeres hacen posible esa obliteración<sup>142</sup> cultural [...] La situación colonial paraliza, casi totalmente, la cultura nacional. No hay [...] vida cultural nacional, [...] o transformaciones culturales nacionales en el marco de una dominación colonial. [...] La cultura nacional es, bajo el dominio colonial, una cultura impugnada, cuya destrucción es perseguida de manera sistemática. Muy pronto es una cultura condenada a la clandestinidad"<sup>143</sup>.

En el capitalismo tardío, el panorama de los países se manifiesta en una producción sin relación con las necesidades reales, exportaciones e importaciones nocivas a la economía nacional, superutilización de los recursos sociales en hombres y en materias primas, en beneficio de las grandes firmas mundiales; subutilización de la fuerza de trabajo y de los recursos indispensables para la sobrevivencia. A nivel de Estado, su situación se enmarca en un endeudamiento creciente, distorsión en el destino de los recursos, protección de las

---

<sup>142</sup> Obliteración.- oclusión, situación cerrada.

<sup>143</sup> Fanon, Frantz: "Fundamentos recíprocos de la Cultura Nacional y las luchas de liberación", en: Varela Barraza, op. cit., pp. 68-70.

actividades que sustentan el "crecimiento" y el comercio exterior, con su consecuente empobrecimiento. En el plano social: agravamiento del desempleo, de la pobreza, educación, salud, alimentación, y en el natural, deterioro ambiental.

La economía moderna mundializada, con sus repercusiones en la economía de cada país, las relaciones que desde entonces se establecen entre influencias externas cada vez más deformantes y una estructura interna cada vez más deformada, engendra un modelo de utilización de los recursos naturales, una estructura de la producción, del consumo y de clases cuyos resultados en relación al hombre y al espacio son específicos de este período histórico<sup>144</sup>.

Esto aplica también al terreno ideológico. Como afirman Ortega y Gasset, las ideas son cosas que se ensartan en nuestra cabeza<sup>145</sup>. En nuestros días, el conocimiento se ha mercantilizado como todo y las ideas son diseñadas antes de ser fabricadas, ya no representan las cosas tal como ellas existen, sino que crean una nueva existencia por la fabricación de objetos dotados de una finalidad sometida a la ley del mercado. La ideología de algún modo disimula lo real e intenta imponerle su significación en el momento crucial de la objetivación de la totalidad<sup>146</sup>. La característica de la elaboración simbólica está en que ella se ejerce sobre símbolos que ocupan el lugar de otra cosa, que representa otra realidad. El símbolo es presente, pero la realidad a la cual él remite puede ser presente o ausente, pasada o futura, existente o tan sólo posible<sup>147</sup>. Tales símbolos son "formaciones que representan objetos, que están en relación entre sí, al mismo tiempo que son distintos; que dependen de sí mismos así como los objetos dependen de ellos, constituyendo entidades

---

<sup>144</sup> Idem.

<sup>145</sup> Ortega y Gasset, op. cit., 1963, p. 302.

<sup>146</sup> Para S. Langer (Philosophy in a new key, 1942-1957, p. 97), "a cada símbolo corresponde la formulación lógica o la conceptualización de aquello que él comunica".

<sup>147</sup> Fraisse, P., 1976, p. 5.

autónomas"<sup>148</sup>. Así, los símbolos, nacidos antes que el propio objeto haya sido fabricado, le dan una significación engendrada con el mismo propósito.

En la época contemporánea, la ideología precede al modo de producción; el papel que adquiere ésta no es precisamente un reflejo o una superestructura, es decir, un resultado de la producción, pero sí es un instrumento de penetración de las nuevas formas que adquiere el modo de producción capitalista. La ideología del crecimiento, a nivel de la nación y del Estado y la ideología del consumo, al nivel de los individuos, son el motor de la introducción de estas nuevas formas. Los mecanismos de dominio son ahora más elaborados: la tecnología se sirve de la ideología del consumo mediatizado por el comercio, aunque no haya producción local correspondiente. Grisoni y Maggiori escribieron en 1975: "Se mide el valor de la ideología por su influencia histórica en las masas, pero también por su potencial instrumental, por su energía reactiva, en fin, por su capacidad de convertirse en fuerza material"<sup>149</sup>.

Dice Santos que nos ha tocado vivir una época en que lo superestructural se adelanta a lo estructural, no solamente para preparar su llegada sino también para definir sus contornos. Los papeles del Estado y de la ideología, a nivel nacional e internacional, son fundamentales para la definición de la totalidad del aparato productor; en el pasado, la ideología era un producto directo de cada formación económica y social; hoy, esta relación de alguna manera se invierte porque lo económico fue mundializado y porque ya no existe un desfase entre la producción y el surgimiento de una ideología elaborada en otro lugar. En esta fase histórica las transformaciones económicas pueden ser obtenidas a partir de manipulaciones ideológicas, incluso antes de que sea necesaria una presencia más fuerte del capital de producción o del capital comercial.

---

<sup>148</sup> A. Lorenzer, 1962, p. 82.

<sup>149</sup> Citado por Santos, op. cit.

De igual modo el sistema en que las nuevas fuerzas productivas se insertan no es local, regional ni nacional, sino que tiende a hacerse internacional, a la lógica de las firmas multinacionales que ese sistema obedece. Esa forma de universalización altera de alguna manera las dimensiones geográficas de la actividad humana: cuando la división del trabajo se extiende a escala internacional, el mundo como espacio se vuelve el espacio global del capital. Pero esta universalización no suprime los particularismos, las leyes mundiales, definidas por la necesidades del sistema en su centro, actúan sobre sociedades ya desiguales por la acción anterior del capital, contribuyendo a mantener o profundizar tales diferencias. Estas se expresan sobre todo en términos de fuerzas productivas y relaciones de producción, en términos de costos y precios, de valor de los productos y del dinero, de nivel de consumo y de renta, y es todo eso lo que define a un país, tanto internamente como en sus relaciones con los demás.

Con la construcción de una sociedad mundial, también el espacio se hace mundial. En un mundo en que las determinaciones se verifican en escala internacional, en un mundo universalizado, los acontecimientos son dirigidos directa o indirectamente por fuerzas mundiales, por lo que puede decirse que el espacio actual, en cierto sentido, es global. Esta estructura de acumulación tiene un efecto real sobre la organización del espacio, puesto que agrava las disparidades tecnológicas y organizacionales entre lugares y acelera el proceso de concentración económica y geográfica. Una vez que la acumulación del capital depende de la rapidez de su circulación, los medios de producción tienden a acumularse más en los lugares de producción, junto a los instrumentos de trabajo fijos. Al respecto Santos afirma que "la nación-estado es la formación socioeconómica por excelencia, no menos por la necesidad y complejidad de las relaciones exteriores que por las necesidades emergentes de las sociedades locales. En este mundo de agudas contradicciones, la proliferación de los estados es una necesidad para la expansión del imperialismo en su fase actual, porque institucionalizan y facilitan la penetración"<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> "...el capitalismo de organización procura 'racionalizar' la sociedad como instrumento de producción, de intercambio y de consumo, y, en consecuencia, organiza el espacio según su lógica propia: tales tendencias obligan necesariamente a la intervención del estado en tanto institución, para asegurar la coordinación de

Hoy, cuando se habla de espacio total o mundialización, se habla de toda una serie de influencias superpuestas: mundiales, nacionales, regionales, locales: mientras que el espacio es continuo e indivisible, tan indivisible como la sociedad en su conjunto en relación con su territorio. La región aparece aquí como un espacio conveniente, un marco a utilizar para analizar la reproducción de las relaciones sociales. Y considerando que el concepto de espacio social debe tomarse desde el punto de vista de la organización espacial de las relaciones sociales, la región se define, por lo tanto, en función de las relaciones sociales manifestadas espacialmente<sup>151</sup>.

El análisis del espacio mundial impide abarcar en toda su dimensión la especificidad de las relaciones internas propias de cada sociedad, así como la estructura integral que la define. Es preciso además analizar el espacio en su evolución tomando en cuenta el papel del Estado en la vida económica y social, y hay que considerar que actualmente existe un "control involuntario" de los ritmos del espacio, desde que el tiempo social, considerado como una duración objetiva de los procesos, está dirigido por el Estado y por las grandes firmas en cuanto instituciones.

Sorré afirmaba que la familiaridad de los pueblos "primitivos" con su espacio, su percepción del espacio se confundía con el espacio social necesario para la reproducción de su vida<sup>152</sup>. Cuando la economía se hace compleja, la dimensión espacial se hace más grande, y el espacio del trabajo es cada vez menos suficiente para responder a las necesidades del individuo, por ejemplo su tarea no pasa de una parcela dentro de un proceso que interesa a millones de personas, separadas por muchos kilómetros. La percepción de ese gran espacio

---

intereses divergentes en el seno de la clase dominante, poniendo en acción mecanismos de relajación (sic), integración y representación, definiendo y construyendo la mejor organización posible del territorio". Paul Vieille, 1974, p. 3.

<sup>151</sup> Massey, Doreen: "Las Regiones y la Geografía", en: Universidad Autónoma Metropolitana: *Nuevas tendencias...*, op. cit.

<sup>152</sup> Sorré, Max, 1957, pp. 14-17.

se vuelve entonces fragmentaria en tanto que el espacio circundante sólo explica una parcela de su existencia.

El espacio forma parte de esa mundialización del mercado y de la mercancía. El espacio, suma de los resultados de la intervención humana sobre la tierra, está formado por el espacio construido, que es también espacio productivo y por el espacio no construido pero susceptible de convertirse en un valor, no específico o particular, sino universal, como el de las mercancías en el mercado mundial. Así, el espacio se volvió la mercancía universal por excelencia implicando especulaciones de orden económico, ideológico, político, aisladamente o en conjunto.

Ahora bien, cuanto más se desarrollan las fuerzas productivas mayor es la parte del capital constante ("trabajo muerto") en el aparato productivo, por lo que el hombre debe sujetarse a las cosas que él mismo construyó. En la civilización industrial desarrollada por el capitalismo, el hombre se liberó de su dependencia de los elementos naturales, pero pasó a depender de sus propias creaciones, de las materias que fabricó y de las fuerzas que puso en movimiento.

Con la mundialización de la economía, el espacio global es un capital común a toda la humanidad. Pero su utilización efectiva es sólo para aquellos que disponen de un capital propio. Con eso, la noción de propiedad privada de un bien colectivo es reforzada, por lo que se puede afirmar que la utilización de este capital común finalmente es selectivo: el espacio construido es selectivamente utilizado por el capital.

### ***3.2. LA CONFORMACIÓN DE REGIONES CULTURALES EN MÉXICO***

Existen en México hoy toda una serie de mecanismos que tienden a uniformar el estilo y formas de vida de la población, pero también subsisten diferencias regionales. Estas diferencias regionales no pueden explicarse a partir de contrastes en los ecosistemas, en las

características físico-geográficas, ni únicamente por diferencias en la estructura del proceso de producción económica, ya que tanto los ecosistemas como las formas de producción semejantes, manifiestan diferencias culturales considerables en espacios sociales distintos.

Entonces, el punto de partida para poder establecer y comprender estas diferencias culturales regionales, es la historia de los espacios sociales. De acuerdo con Bonfil. *[...] las regiones culturales deben ser consideradas en su dimensión temporal como la expresión espacial de un proceso histórico. [...] La región cultural es la expresión espacial, en un momento dado, de un proceso histórico".*

En los espacios sociales el tiempo va dejando su huella, aún cuando los acontecimientos históricos se den a escala mundial y nacional, y afecten a todas y cada una de las localidades, dicha huella no se da de la misma forma en cada zona. Estas diferencias corresponden a la conjunción de una serie de factores como las características físicas del espacio concreto, la situación histórica previa de la región al momento de la investigación, el contexto de la sociedad global, y otros. Pero la historia es un proceso, no se detiene, es finita en función solamente del filtro mental del hombre, y como proceso, tiende a continuar, a producir transformaciones tanto globales, que afectan a toda la humanidad, como particulares, no en un sentido restrictivo y único, sino que precisamente existen esas historias particulares englobadas en un contexto general, donde también se dan transformaciones que generan modificaciones culturales relativamente localizadas en ciertos espacios. Esto se debe a que la dinámica de los procesos históricos no resultan solamente de factores nacionales o globales, sino también de una dinámica a nivel local, que obedece a situaciones concretas de cada zona y que produce modificaciones regionales particulares; lo cual a la vez impide que las transformaciones generales de la sociedad global se expresen de manera idéntica en cada uno de los espacios culturales.

Una vez que se ha conformado una región cultural, "traduce" los efectos de las modificaciones de la sociedad global de la que forma parte, traducción que se da tanto entre

los factores funcionales como los disfuncionales; y en la medida que subsistan dichos mecanismos de "traducción", se mantendrán y reforzarán las diferencias culturales<sup>153</sup>.

Para el caso concreto de los espacios creados a partir de una identidad étnica, Díaz Polanco afirma que el problema del "espacio" de los fenómenos étnicos y nacionales puede abordarse a partir del "hecho regional", o sea, a partir de la problemática de los "espacios regionales". Una vez determinados los conjuntos regionales, en función de parámetros que variarán de acuerdo con los enfoques teóricos y metodológicos adoptados, es muy común que se encuentren dificultades para hacer encajar las etnias o las nacionalidades con las "regiones". Puede ocurrir que los grupos étnicos o las nacionalidades rebasen los marcos regionales delimitados o que se hallen arrinconados en los intersticios de conjuntos mayores con los cuales se articulan o que, como sucede a menudo, se presenten "dispersados" en espacios "regionales" diferentes<sup>154</sup>.

Las configuraciones étnicas no son explicadas a partir de los "espacios regionales", sino que al menos ciertas formas de espacios son explicadas en función de fenómenos sociales dinamizados por la etnicidad: es decir, los hechos étnicos y nacionales crean su propio espacio. De ahí que la existencia de las etnias y las nacionalidades como entidades históricas y fuerzas sociales no dependan forzosamente de un territorio delimitado, de características físicas, geográficas o ecológicas específicas, etcétera: o sea, de una serie de "rasgos objetivos" que con frecuencia son considerados componentes básicos de las delimitaciones "regionales". De este modo el espacio concreto que corresponde a la etnia o a la nacionalidad está constituido por la acción de la sociedad en cuestión. Es éste el que da consistencia a la etnia o la nacionalidad y define su espacio, el cual es delimitado por la "unidad popular" que se constituye frente o contra determinadas relaciones sociales. Así, los fenómenos étnicos o nacionales crean su propio "espacio" concreto, no basado en territorios o fronteras determinadas, sino en la fuerza de la acción o el movimiento de las masas.

---

<sup>153</sup> Bonfil Batalla, op. cit., 1973, p. 171.

<sup>154</sup> Díaz Polanco, op. cit., 1988.

Respecto a la delimitación regional Díaz Polanco señala que es poco útil establecer de manera definitiva la "naturaleza" de una etnia o una nacionalidad, porque se trata de entidades sometidas a determinados grados de variabilidad histórica que dependen, entre otros factores, del carácter de la unidad popular. Asimismo, por igual razón no es posible establecer de manera fija o invariable el espacio o región que corresponden a una etnia o a una nacionalidad. En todo caso, son éstas las que definen su espacio en cada momento<sup>155</sup>.

Es importante considerar que en un país como México de historia y conformación sociocultural compleja, el estudio de regiones culturales, para una geografía cultural mexicana, interesada únicamente en las zonas de concentración de población indígena, que son las que requieren hoy de mayor análisis, conocimiento y reconocimiento, corre el peligro de caer en un reduccionismo indigenista. Sin embargo, es necesario considerarlas como un elemento importante de contraste social que refleja objetivamente la historia misma de la nación, conjuntamente con una serie de factores y elementos que también ocuparon un lugar y un espacio determinado en esta historia y que hoy se representan de manera palpable. Sin embargo, el continuar pensando a los grupos indígenas como culturas primitivas que un Estado paternalista "debe" ubicar, delimitar, decidir cuáles son sus problemas y resolverseles promoviendo su desarrollo mediante "ayudas" económicas y políticas, y dictar una serie de medidas de modernización, en nada contribuye a solucionar una problemática social global y solamente se recrean los vicios de la última mitad de siglo.

Los estudios culturales, y en particular los de geografía cultural, tienen hoy un amplio campo de aplicación en terrenos como percepción de riesgos, percepción de espacios habitacionales, literatura y espacio, etc. Pero uno que quizá sea de los más importantes en México es el que trata los espacios donde habitan grupos de minorías étnicas principalmente indígenas, puesto que conforman una parte muy importante de la sociedad nacional, aunque social y económicamente relegadas. Hasta ahora se han tratado dentro de la investigación y

---

<sup>155</sup> Idem.

en los programas gubernamentales como el "problema indígena", cuando el asunto es todavía más complejo: es un problema social global.

Quizá un replanteamiento teórico de la cultura en México, y principalmente al interior de la geografía mexicana, ampliaría las posibilidades de análisis y aportación de alternativas para la solución de problemas que enfrentan estos grupos dentro del contexto social nacional. A continuación se señalan, a grosso modo, algunos elementos teóricos aportados por Lagarde y Cazés que han representado trabas en el desarrollo y aplicación de la teoría cultural en México:

a) Estrechismo monográfico: muchos de los trabajos que tratan la cuestión de grupos y minorías étnicas, son estudios meramente descriptivos que se plantean para una investigación dentro de una comunidad o un grupo determinado, observándolo como una sociedad en sí misma y describiendo cada una de las partes que integran esa entidad étnica o comunitaria, a través de monografías de corte culturalista y de claro carácter etnográfico.

b) Estrechismo burocrático-administrativo: aquí entrarían los trabajos de corte ideológico y de "antropología aplicada" en los que la preocupación central es lograr el control, la manipulación y la administración de los indígenas para beneficio del desarrollo capitalista y la estabilidad política del sistema. Actualmente el INI mantiene el mayor número de investigaciones y acciones indigenistas de esta naturaleza.

c) Estrechismo economicista: esta corriente la conforman perspectivas teóricas que incorporan al marxismo como su marco de referencia, pero que de manera dogmática pretenden interpretar la problemática indígena dando un énfasis desmedido a fenómenos como la proletarianización y la tendencia del capitalismo a la destrucción de los grupos étnicos subordinados, con ello se subestima la capacidad de las minorías étnicas para resistir la tendencia homogeneizadora del sistema y sobre-enfatiza el factor de clase, identifica lo étnico "con formas precapitalistas de producción, de consumo y de organización social", sin comprender que lo étnico, como forma dinámica de organización de contenidos socio-

económicos y culturales, puede subsistir en el contexto de relaciones capitalistas. A pesar de la presencia del capitalismo y lo hegemónico de sus relaciones, a pesar de las presiones y de las represiones del Estado, se da la existencia organizada de espacios étnicos que buscan las formas de lucha que garanticen su sobrevivencia y su desarrollo.

**d) Estrechismo teorícista:** cada disciplina se ha encerrado en sus principios y dogmas teóricos y metodológicos para el estudio de los espacios culturales, cuando lo que hoy se requiere es de un trabajo interdisciplinario que aporte y descifre estos complejos panoramas del país, siendo evidente además la necesidad de un intercambio de información, de críticas y sugerencias entre investigadores, instituciones y organizaciones, de una forma de trabajo colectivo entre especialistas y conocedores de los espacios culturales mexicanos y otros estudiosos de la cuestión nacional, que partan de posiciones políticas independientes del Estado<sup>156</sup>.

Por lo tanto, es necesario desarrollar una geografía cultural a partir de regiones culturales en el ámbito de esta sociedad compleja, dentro de un marco nacional y mundial. Y como señala Bonfil, "[...] esto significa que no existen unidades discretas desde el punto de vista cultural, sino un amplio sistema que relaciona a los diversos grupos y que permite cierta "fluidez" cultural; además, significa que hay segmentos horizontales en la sociedad, que ya no pueden ser vistos en términos de localidad. Por ejemplo hay clases sociales, hay estratos sociales, hay grupos ocupacionales, que sólo pueden entenderse en términos de la sociedad global, porque no son localizados; sus culturas resultan ser [...] horizontales y no verticales localizadas"<sup>157</sup>.

Por otra parte, en la sociedad existen elementos estructurales a nivel nacional cuyo papel es lograr cierta homogeneidad en la vida social, acorde a los programas de Estado, de ahí la existencia y sujeción a las instituciones formales como las educativas, administrativas,

---

<sup>156</sup> Lagarde y Cazés, op. cit. pp. 161-171.

<sup>157</sup> Bonfil, op. cit., 1973, p. 169-170.

etc. Hay que considerar también la difusión de las pautas culturales a través de los medios de comunicación, que tienden a establecer o a reforzar la uniformidad cultural que tiene como filtro al Estado, pero que en mucho es un reflejo de la globalización capitalista a nivel mundial. Estos factores, aunados a la dinámica social horizontal, a la conjunción y reflejo de ideologías diversas, a las contradicciones que se dan dentro de los espacios sociales, son algunos de los elementos que no enfrentaban los teóricos de otros tiempos para el estudio de los espacios culturales y que hoy deben hacerlo.

### **3.3. MARCO PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS REGIONES CULTURALES EN MÉXICO**

Según Bonfil<sup>158</sup>, un estudio de regiones culturales de México debe considerar los siguientes elementos:

1) El conocimiento de la situación inmediatamente anterior a la conquista europea, principalmente por disposición de información y porque la de épocas muy anteriores a la conquista no responde al tipo de datos que se requiere para entender el proceso histórico que explique las características de las regiones culturales a partir de la conquista. Establecer en una primera división fundamental el momento de la conquista, cuando existían contrastes culturales importantes, siendo el fundamental la división entre Mesoamérica y Aridoamérica.

La primera abarcaba el centro, sur y algunas partes costeras hacia el norte de México, donde habitaban pueblos sedentarios, agrícolas, urbanizados, con un desarrollo tecnológico, político y de superestructuras religiosas, etc.; aunque no se puede afirmar que Mesoamérica fuera homogénea, puesto que también existían contrastes entre las tierras bajas y altas, es decir, del Golfo y del altiplano, de los valles centrales. Culturalmente también se distinguen,

---

<sup>158</sup> Idem., p. 171.

por lo menos, dos grandes tradiciones: la maya en el sureste y sur de México, y la nahua, del centro; y algunas otras que podrían englobarse en una u otra, como los enclaves regionales de los tarascos, zapotecos, mixtecos y otros, que eran unidades políticas independientes unas y sometidas otras, pero que mantenían su identidad étnica y unidad política<sup>159</sup>. El norte o Aridoamérica estaba ocupada por pueblos nómadas o seminómadas de cazadores y recolectores, o con cierta agricultura incipiente, sin un marcado proceso de urbanización, prácticamente sin organización política ni un desarrollo tan complejo de sistemas superestructurales como los de Mesoamérica.

2) Lo anterior aunado a las características e intereses de los conquistadores y colonizadores españoles, explica el hecho de que la conquista y la colonización no se hayan realizado como un proceso uniforme en México. De este modo, la conquista del centro de México, el área más densamente poblada, no implica la destrucción total de las formas de organización de la población indígena, sino que son controladas o substituidas usando las formas previas de organización, ahora bajo el dominio español<sup>160</sup>. Muchas de las formas culturales indígenas e instituciones locales se mantienen con las modificaciones que hace el español para aprovechar su cultura, su organización social y así mantener y reforzar su dominio.

Es preciso considerar el carácter de la cultura que los españoles trajeron a México: el de conquista<sup>161</sup>. Así, se implantaron en México algunas instituciones y modalidades culturales que en España ya no tenían vigencia; se seleccionaron aquellas que eran adecuadas para imponer y consolidar el sistema de conquista y dominio. En sí, la situación cultural previa a la conquista y las condiciones y características diferenciales de la conquista y la colonización resultan en procesos distintos de ocupación social en las diversas regiones. Aquí se ubican factores específicos como la tecnología importada, las condiciones naturales

---

<sup>159</sup> Davis, C. N. B.: *Los señoríos independientes del imperio azteca*, México, INAH, 1968.

<sup>160</sup> Bonfil, op. cit., 1973, p. 173.

<sup>161</sup> Foster, G. M.: *Cultura y conquista*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1962.

del medio, las características demográficas, la disponibilidad de mano de obra a partir del sistema de colonización, el nivel cultural de los grupos dominados (perspectivas que ofrece para ciertos tipos de trabajo) y el aporte de las culturas africanas, entre las más importantes<sup>162</sup>.

Después del proceso de ocupación que se dió durante la conquista europea, se inicia un nuevo proceso de estructuración nacional, que también será determinante en las diferencias culturales regionales en México. En el norte de México, hasta el momento de la conquista existían únicamente unidades políticas pequeñas; mientras que en Mesoamérica había varios señoríos independientes no sometidos al dominio mexica, aunque los que sí estaban sometidos mantenían muchas de sus características étnicas propias. Estas unidades, identificables desde el punto de vista cultural, comienzan a estructurarse en un sistema económico colonial y en un aparato administrativo único, de hecho, estos elementos comienzan a mezclarse entre sí en todos los sentidos y aspectos de su cultura, dando paso a nuevos núcleos paralelos aunque no desligados.

Más tarde, a partir de la Independencia, el proceso continúa con la misma estructura y organización en términos nacionales, que se promueve a través de la implantación y extensión de una serie de instituciones que intentan llegar a toda la población e incluirla. En los inicios de este proceso es más difícil el establecimiento de una forma de gobierno común, de un sistema de justicia, de un sistema monetario, de una legislación, una lengua y un ideario que pudieran extenderse entre toda la población para fundamentar y legitimar identidades y vínculos. A medida que esta estructura institucional se va organizando, se amplían las posibilidades de movilización de la población, en función ya no de un esquema regional sino del nuevo proyecto nacional que se ha creado. Este marco nacional permite mayor movilidad horizontal y vertical de la población, lo que influye de manera distinta a cada una de las regiones culturales. Es decir, se da un decremento de la capacidad de autoabastecimiento de las regiones y se hace inevitable una mayor interdependencia a través

---

<sup>162</sup> Bonfil, op. cit., 1973, pp. 174-175.

del comercio, de la transferencia de mano de obra, de la legislación, de la extensión de las comunicaciones, la educación, etc.<sup>163</sup>

Desde entonces, y hasta ahora, el marco cultural de las regiones está permeado por una historia común de siglos de colonización, que aún hoy se refleja en los espacios mexicanos. El estado de dependencia que mantiene México, primero como colonia de explotación y luego su papel dentro de los mercados internacionales, le sujeta a una continua influencia externa para modificar los patrones culturales nacionales y regionales en función de los intereses del capital transnacional, como señala Bonfil: "En la medida en que el país pasa de la independencia política a una mayor dependencia económica del exterior, se deja también sentir -y se refleja en el problema regional, desde el punto de vista cultural- una influencia extranjera que puede ser directa o indirecta, a través de una serie de mecanismos diversos"<sup>164</sup>. Esta lógica capitalista contempla que cuando ciertos aspectos de las culturas regionales son contrarios a los intereses exteriores, a los intereses de la metrópoli imperialista, se ejercen mecanismos de presión para modificar las culturas y la organización regionales para ajustarlos a sus objetivos, y cuando estos aspectos no interfieren con dichos intereses, los mantiene como elementos "típicos" o "tradiciones".

Ahora bien, de acuerdo con esta visión de las regiones como la expresión de un proceso histórico, algunas desaparecen en el nuevo sistema porque no poseen las condiciones suficientes para subsistir como tales, integrándose paulatinamente a otras. Del mismo modo, también surgen nuevas regiones culturales que deberán ir estructurándose de manera distinta en el contexto de la sociedad global.

De acuerdo con Bonfil, los factores que determinan las diferentes formas de estructuración y de relación entre las distintas regiones y entre cada una de ellas y la sociedad global, deben incluir:

---

<sup>163</sup> Idem.

<sup>164</sup> Idem.

1° Su régimen de producción, en el que entran en juego las características del ambiente geográfico, el nivel de desarrollo tecnológico, las condiciones demográficas, etc.

2° Su historia particular o contenido cultural de la región.

3° La dinámica condicionante y condicionada, de la sociedad global.

La combinación de estos tres grupos de factores es la que determina que cada región cultural se relacione con la sociedad global y con las demás regiones en una forma diferencial, particular y específica.

En cuanto a las posibilidades de una regionalización cultural en México, es posible establecer regiones desde el punto de vista cultural de acuerdo con objetivos concretos, "así se pueden hacer tantas regionalizaciones como objetivos concretos se propongan para la investigación"<sup>165</sup>. Por ejemplo, Bonfil considera como criterios de la cultura aspectos como la religión, tecnología, etc. Por lo tanto, para él existe una gran gama de posibilidades para establecer regiones culturales a partir de criterios particulares bien definidos en función de problemas de investigación. Considera sin embargo, que es indispensable establecer un marco general o patrón de regionalización más complejo y más completo, "que no podrá ser exclusivamente cultural, sino que habrá de tomar en cuenta los factores de organización y de estructura social; será entonces una *regionalización sociocultural, entendida como la expresión territorial, espacial, de un proceso histórico*"<sup>166</sup>. En esta perspectiva, el criterio de homogeneidad mayor no es el criterio válido; es decir, las regiones así entendidas no son necesariamente homogéneas desde el punto de vista cultural, sino que pueden ser regiones heterogéneas pero que tienen una estructuración interna que les da unidad. Así, las diferencias culturales dentro del área tienen una función dentro del conjunto total, son complementarias dentro de la unidad de la región.

---

<sup>165</sup> Idem. p. 176.

<sup>166</sup> El subrayado es mío.

Generalmente, se tiende a pensar en la región cultural como un conjunto homogéneo, lo cual teórica y metodológicamente tropieza con muchos obstáculos, considerando que los espacios humanos no poseen límites específicos y mucho menos homogeneidad. Sin embargo, lo que no se puede negar es que se presentan formas de vida peculiares características de cada región, negarlo sería negar la noción misma de región cultural. En sociedades complejas como la de México, hablar de homogeneidad no implica que todos los sectores de la población del área participen en la misma forma de un mismo patrón cultural, al contrario, en una sociedad con cultura compleja, hay por definición formas de vida diferentes que se integran en un conjunto específico que es el patrón regional; ese sistema no es necesariamente armónico, sino que incluye contrastes y contradicciones entre los diversos sectores sociales, sin que esto impida considerar que todos participan del mismo patrón regional. Son además, esas contradicciones un factor esencial en la dinámica propia de la región, y por lo tanto, son también elementos fundamentales para definirla.

En términos de Antropología social, una región sociocultural "sería la expresión espacial de un proceso histórico particular, que ha determinado que la población del área esté organizada en un sistema de relaciones sociales que la sitúan en el contexto de la sociedad global en términos de relaciones características particulares con el todo y con las demás regiones. Es decir, el criterio básico debe ser que la naturaleza de las relaciones sociales dentro de una región permita que la región en su conjunto se relacione, se estructure, dentro del contexto global, en forma unitaria y diferencial"<sup>167</sup>. Visto de esta forma, el concepto de región sociocultural resulta ser útil como un nivel de descripción y análisis de los espacios sociales, válido en tanto que es un nivel intermedio entre el enfoque macrosociológico de la sociedad global (tradicionalmente sociológico) y el enfoque comunal (tradicionalmente antropológico), que encierra la propuesta de una división interna de las sociedades globales nacionales, además de ser una alternativa teórico-metodológica como punto de partida hacia un análisis geográfico-cultural, dada la convergencia teórica y analítica dirigida a estos espacios.

---

<sup>167</sup> Idem. p. 177.

La necesidad de utilizar el concepto de región sociocultural, hablando en términos de análisis de espacios sociales a distintas escalas, es que establece un nivel intermedio de determinación sociocultural, dado que las comunidades no se ligan directamente en todos sus aspectos a la gran sociedad nacional, sino que existe una serie de elementos que se definen a nivel regional y sólo a este nivel. La región es, según Julian Steward, "un nivel de integración sociocultural, distinto del nivel nacional y distinto también del nivel local"<sup>168</sup>. Por ejemplo, las relaciones que se establecen entre el campo y la ciudad, se dan en un primer plano a nivel regional, y sólo son comprensibles dentro de un panorama que considere a la región cultural como un nivel de integración. Por otro lado, algunas formas de estratificación social, por ejemplo la relación mestizo-indígena, no pueden entenderse completamente en términos de comunidad local, y no tienen mucho significado a nivel de la sociedad global, pero es una forma de estratificación que permite comprender la dinámica sociocultural de algunas regiones en México. La región sociocultural, entonces, no es sólo una categoría descriptiva, sino un concepto que se fundamenta en la existencia objetiva de un nivel de integración y determinación social y cultural, en sociedades complejas, pluriculturales, que no han tenido un proceso homogéneo de desarrollo histórico.

Como se planteó anteriormente, los límites del espacio social no se definen de manera precisa, ni es necesario hacerlo puesto que el espacio es un continuo donde lo que existen son distintas maneras de expresión espacial de la sociedad que en ellos se asientan. Existen ciertos núcleos que se han definido históricamente, que tampoco son fijos, más bien son dinámicos pero en su proceso han conjuntado elementos de cohesión en la integración regional de un espacio, relacionándose con otros elementos y procesos paralelos. De ahí que resulte inconveniente pensar a la región sociocultural como un área delimitada con estricta precisión: no existen líneas divisorias tajantes, la región se expresa como un núcleo territorial en el que sus características precisas se presentan de manera clara y dominante, y en torno al cual hay un ámbito en el que esas mismas características aparecen con menor

---

<sup>168</sup> Steward, Julian: "Levels of Sociocultural Integrations: An operational concept", *Albuquerque, Southwestern Journal of Anthropology*, VII, 1951. Citado en Bonfil, 1973, p. 177

intensidad y nitidez. El paso de una región a otra, más que un corte brusco, conforma una zona de transición donde coexisten y se mezclan los elementos dominantes de cada una de las regiones colindantes. Los fenómenos sociales son complejos y dinámicos, por lo que no es posible que se expresen sobre un territorio exactamente delimitado.

Ahora bien, para una geografía cultural de minorías étnicas en México, es preciso considerar aspectos más específicos y particulares de cada caso, como son aquellos elementos objetivos y subjetivos que permiten la permanencia de los espacios culturales indígenas, en su caso, así como aquéllas que han condicionado la desaparición o desintegración de algunas entidades étnicas; las distintas formas de inserción de estas minorías étnicas en los sistemas socio-culturales nacional y regional, las formas que adquiere el poder en las regiones donde habitan estos grupos, así como las formas de organización política, social y cultural propias encaminadas a conservar sus elementos internos de cohesión. Todo ello implica, a diferencia de otro tipo de estudios dirigidos a minorías étnicas, estudiar las formas de manifestación de la cultura en espacios específicos contextualizados en la globalización mundial. Considerar el contexto social global mundial, nacional y regional para ubicar el papel que estos sectores cumplen a escalas distintas, y entre otras cosas, analizar aquellos elementos socioculturales que teóricamente llevan a definirlos como minorías dentro del contexto nacional, con la finalidad de aportar, tanto para la sociedad mexicana en su conjunto, como para el autoconocimiento hacia el interior de las regiones, y plantear sobre bases reales, las alternativas de autodeterminación y reclamo de derechos que les han sido negados durante cinco siglos.

## CONCLUSIONES

La definición de cultura es un problema científico tan complejo que se ha tenido que convertir en una especialidad dentro de las ciencias sociales. El término mismo posee tantas acepciones como teorías e interpretaciones por parte de los investigadores. Si a este problema se suma la diversidad de orientaciones hacia las que se ha dirigido la geografía y en particular la geografía social, el asunto se complica.

Desde principios de siglo la geografía cultural ha inscrito su discusión teórica en campos que van desde la antropología social, la sociología, la psicología, hasta la ecología y la demografía. A partir de la década pasada se vislumbraron nuevos criterios para definir una geografía cultural que superara la mera descripción para adentrarse en todos esos aspectos que enmarcan a la cultura de una sociedad. Los espacios culturales aparecen así como nuevos terrenos a explorar, y la geografía cultural los retoma desde ángulos diversos. De este modo se plantean las distintas dimensiones de la cultura manifiestas en los espacios urbanos y rurales, los espacios culturales nacionales y multinacionales, la globalización mundial y el papel de las comunicaciones en la transformación cultural de las regiones, la lucha de poderes y la imposición de ideologías para apropiarse de los espacios, etc.

Esta nueva concepción que contempla a los espacios del hombre como espacios sociales, ha generado discusiones diversas dentro de la geografía social de esta década, donde la geografía cultural juega un papel importante al retomar otros elementos distintos a los hasta ahora empleados en su concepción de los espacios de la cultura, resurgiendo con

nuevos planteamientos de análisis teórico y aportando inclusive soluciones a problemas concretos.

El análisis geográfico cultural hasta hoy desarrollado en México ha estado permeado por un descriptivismo a manera de suma de particularidades folklóricas que distinguen a cierto grupo indígena que se asienta en un espacio determinado. Este descriptivismo parte de contemplar al espacio como un elemento estático y uniforme en tanto no salga de la delimitación trazada por el investigador. Sin embargo, la teoría geográfica y social nos habla de espacios dinámicos, contruidos no por grupos aislados, sino por sociedades complejas que manifiestan ciertas particularidades sobre el espacio que construyen, es decir, el espacio social ya no puede observarse únicamente como un mosaico de regiones socioeconómicas que se ligán por medio de flujos comerciales, sino como entidades sin límites y como espacios creados por una sociedad en continua transformación.

En México, como en el resto del mundo, se están sufriendo cambios y una serie de transformaciones que de un modo u otro están permeadas de un trasfondo sociocultural. La gran diversidad cultural que se presenta en el territorio ha sido producto de toda una serie de procesos sociohistóricos a escala nacional y regional que se han colocado en la atención de investigadores sociales.

El llamado problema indígena de los años 40 hoy se observa como un problema nacional de desigualdad social y económica hacia ciertos sectores de la población nacional. Su solución requiere ya no de programas parciales de atención social que pocas veces tienen un fin social sino más bien político, y más aún, pocas veces llegan a funcionar realmente. Se requiere una transformación social global que implica, entre otras cosas, el reconocimiento de esas regiones culturales que hoy reclaman un espacio propio, en un sentido más amplio, y una planeación real que rebase planes sexenales. Esta planeación debe partir de las características propias y desde las regiones mismas, considerando elementos hasta ahora no contemplados, como es su carácter sociocultural. Aquí es donde geógrafos de distintas

especialidades pueden aportar su trabajo, donde la geografía cultural tiene mucho que hacer y decir en una labor conjunta con otras disciplinas sociales.

Para poder proponer políticas de planeación dirigidas a desarrollar los espacios históricamente marginados, en particular aquellos donde habitan las mayores concentraciones de población indígena, hay que partir de las distintas escalas en las que se construye el espacio social y profundizar en las regiones, que es el nivel que refleja tanto la integración como la diversidad social dentro del territorio nacional. La importancia de este tipo de investigaciones, en estos espacios y a estas escalas ya está planteada dentro de la literatura de una forma u otra, la cual incluye un vasto cúmulo de marcos teóricos de gran riqueza. Pero aquí cabría la pregunta de por qué no existe entonces un solo cuerpo de análisis y conocimiento de los espacios socioculturales de todo el país, que haya contribuido a su desarrollo interno.

Ahora bien, dado que la cultura es característica de toda sociedad, la consideración de regiones culturales como sinónimo de regiones donde predomina la población indígena es una idea que queda corta ante la complejidad que representa un país multicultural como el nuestro. Aquí se conjugan culturas diversas, de las cuales destacan las étnicas indígenas puesto que históricamente se han mantenido más marginadas de los procesos de transformación nacional. Sin embargo, tanto la población indígena y la no indígena que ha participado en la construcción de su espacio social a lo largo de muchos años, poseen una serie de conocimientos tanto del territorio físico como de espacio social del que forman parte, que pocas veces se considera conocimiento científico y se le trata únicamente como tradición, mito o folklore, que si no son traducidos a papel, poco a poco se diluyen en el tiempo perdiendo así un arsenal de información.

Los estudios culturales, y en particular la geografía cultural deben darse a la tarea de recopilar esta serie de conocimientos, de profundizar en la investigación de los espacios culturales marginados y no marginados, desde una teoría que considere su génesis, su transformación socio-cultural histórica, los elementos que han dado cohesión o los que han

contribuido a su desintegración, el papel de la invasión ideológica externa y los medios de difusión, la función de las dinámicas globales que incorporan a todos los espacios del planeta, el papel del poder y sus manifestaciones distintas, y a la par rescatar la historia regional "tradicional" que finalmente es la forma en que sus protagonistas describen el mundo vivido por ellos mismos y sus antecesores. La tarea primera entonces, es sentar las bases de una geografía cultural de México para establecer de esta forma una definición teórica de lo específico en el estudio de la cultura y los espacios culturales en el contexto nacional.

Este planteamiento no es nuevo, sin embargo, este documento pretende resaltar la importancia de rescatar las propuestas de los estudios culturales aplicables a los espacios sociales en México, de tal suerte que en un futuro los geógrafos sociales se interesaran en participar en la discusión teórica y desarrollo de investigaciones en paralelo con otros estudiosos de los procesos de transformación social, política y económica del país.

## BIBLIOGRAFÍA\*

- Aguirre Beltrán, Gonzalo:** *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957.
- American Anthropologist*, No. 64, 1962.
- American Journal of Sociology*, LIII, marzo, 1948.
- Antropología y Marxismo*, No. 3, abril-septiembre, México, Ediciones Taller Abierto, 1980.
- Arizpe, Lourdes:** *Cultura y Desarrollo: Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, México, El Colegio de México, 1989.
- Arizpe, Lourdes, Ludka de Gortari (comps):** *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*, México, CIESAS-Cuadernos de la Casa Chata 174, 1990.
- Bartra, Armando:** *La explotación del trabajo campesino por el capital*, México, Editorial Macheual, 1979.
- Bartra, Roger:** *Estructura agraria y clases sociales*, México, Era, 1974.
- Basauri, Carlos:** *La población indígena de México*, México, Etnografía, 3 vols., 1940.
- Bassols Batalla, Angel:** *Formación de Regiones Económicas*, México, Universidad Nacional autónoma de México, 1983.
- Bate, Luis F.:** *Sociedad, formación económico social y cultura*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- Benedict, Ruth:** *El hombre y la Cultura*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1967.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (et. al.):** *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Sociales, 1973.
- \* Citada en el texto y consultada.

- \_\_\_\_\_ : *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- Cassirer, E.**: *Language and Myth*, Harper and Bros., 1946.
- Castellanos G.. Alicia**: *Notas sobre la identidad en la región tzotzil tzeltal de los altos de Chiapas*. México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Cuadernos universitarios No. 37, 1988.
- Cirese, Alberto M.**: *Ensayo sobre las culturas subalternas*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 24, 1979.
- Davidovich, V. E.**: y A. Zhadanov: *Esencia de la cultura*, Rostov del Don, 1979.
- Davis, C.N.B.**: Los señoríos independientes del imperio azteca, México, INAH, 1968.
- Dialéctica**, Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, Investigaciones, No. 16. Año IX, Puebla, diciembre de 1984.
- Díaz Polanco, Héctor**: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Instituto de Investigaciones Sociales - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM - Siglo XXI, 1991.
- \_\_\_\_\_ : *La cuestión étnico-nacional*, México, Ed. Fontamara, segunda edición, 1988.
- Dos Santos, Theotonio**: La dependencia político-económica de América Latina, México, Siglo XXI Editores, 1970.
- Dumoulin, John**: *Cultura, Sociedad y Desarrollo*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, Serie Sociología, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- Elguea, Javier**: *Las Teorías del Desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*, México, El Colegio de México, 1989.
- Enciclopedia Labor, vol. IV: *El hombre y la Tierra*, Barcelona, Labor, 1960.
- Enciclopedia Soviética, *Diccionario Enciclopédico de Filosofía*, Moscú, 1983.
- Foster, G. M.**: *Cultura y conquista*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1962.
- Furtado, Celso**: *Dialéctica del desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- \_\_\_\_\_ : *Teoría y política del desarrollo económico*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

- García Canclini, Néstor:** *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1982.
- \_\_\_\_\_ : *Políticas culturales en América Latina*. México, Enlace-Grijalbo, 1987.
- Geertz, C.:** *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973.
- Geocrítica, No. 23, 1979.
- Gómez Mendoza, Josefina (et. al.):** *El Pensamiento geográfico, estudio interpretativo y antología de textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- González Casanova, Pablo:** *La Democracia en México*, México Serie Popular Era, quinta edición, México, 1972.
- Gramsci, Antonio:** *Cultura y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 4a. edición, 1977.
- \_\_\_\_\_ : *La formación de los intelectuales*. México, Enlace-Grijalbo, 1984.
- \_\_\_\_\_ : *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960.
- Gregory, Derek, et. al.:** *Human Geography. Society, Space, and Social Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Guadarrama, Pablo y Nicolai Pereliguin:** *Lo universal y lo específico en la cultura*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales, 1990.
- Hardesty, Donald:** *Antropología Ecológica*, Barcelona, Bellaterra, 1977.
- Instituto Nacional Indigenista (Varios autores):** *30 Años después, revisión crítica*, México, INI, 1978.
- Jackson, Peter:** *Maps of Meaning. An introduction to cultural geography*, London, Unwin Hyman, 1989.
- Johnston, (et. al.):** *Dictionary of Human Geography*, Blackwell, 1994.
- Kaplan, D. y Manners:** *Culture Theory*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1972.
- Lefébvre, Henri:** *De lo rural a lo urbano*, Barcelona, Península, 4a. edición, 1978.
- Leff, Enrique, Julia Carabias y Ana Irene Batis (coordinadores):** *Recursos Naturales, técnicas y cultura. Estudios y experiencias para un desarrollo alternativo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Cuadernos del CIIH, Serie Seminarios No. 1, 1990.

- Leighly, J.**, Ed.: *Land and Life. A Selection from the Writings of Carl Orvin Sauer*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1963.
- Lewis, Hanke**: *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Aguilar, 1967.
- Lombardi Satriani, L. M.**: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978.
- Malinowski, B.**: *Una teoría científica de la Cultura*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1970.
- Markarian, E. S.**: *Esbozo sobre la teoría de la cultura*, Erevan, 1969.
- Marx, Carlos y Federico Engels**: *La ideología alemana*, La Habana, Editora Revolucionaria, 1966.
- Mendieta y Núñez, Lucio**: *La habitación indígena*, Monografías del Instituto de Investigaciones Sociales, México, UNAM, 1939.
- Media Asia*, 6, 1, 1979.
- Olivera de Vázquez, Mercedes y Blanca Sánchez**: *Distribución actual de las lenguas indígenas de México*, México, INAH, 1965.
- Padua, Jorge y Alain Vanneph (comp.)**: *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México, 1986.
- Papi, Claude (comp.)**: *Antología de Geografía histórica*, México, Instituto Mora, 1990.
- Postmodern contentions, Epochs, Politics, Space.*
- Pozas, Ricardo y H. de Pozas, Isabel**: *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 3a. edición, 1973.
- Quljano, Aníbal**: *Dominación y cultura*, Lima, Mosca Azul, 1980.
- Redfield, Robert**: *Yucatán: una cultura en transición*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Sánchez, Joan-Eugeni**: *Espacio, economía y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- 
- \_\_\_\_\_ : *La geografía y el espacio social del poder*, Barcelona, Los libros de la frontera, 1981.
- Santos, Milton**: *Pensando o espaço do homem*, Sao Paulo, Editora Hucitec, segunda edición, 1986.

- Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (comp.):** *Política cultural para un país multiétnico*, México, El Colegio de México-Universidad de las Naciones Unidas-SEP-Dirección General de Culturas Populares, 1988.
- Stavenhagen, Rodolfo:** *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.
- \_\_\_\_\_ : *Problemas étnicos y campesinos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.
- Steward, J. H.:** *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana, 1955.
- Tecla Jiménez, Alfredo:** *El Modo de vida y la clase obrera en México*, México, Ediciones Taller abierto, 1992.
- Tortosa Blasco, José:** *Estructura y Procesos*, Alicante, Estudios de sociología de la cultura, Colección Estudio, Publicaciones de la Caja de Ahorro de Alicante y Murcia, Obras sociales, 1983.
- Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco:** *Seminario-curso internacional de actualización: Nuevas Tendencias en el Análisis Regional*, México, UAM-Xochimilco, 1990, (mimeo).
- Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Sociales:** *Etnografía de México. Síntesis monográficas*, México, UNAM, 1957.
- Varela Barraza, Hilda:** *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México, SEP-Ediciones El Caballito, 1985.
- Wagner, P. L. y Mikesell, M. V. eds.:** *Readings in Cultural Geography*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, quinta edición, 1971.
- West, Robert C.:** *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, Washington, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 1984.
- Williams, R.:** *Keywords: a vocabulary of culture and society*, London, Fontana/New York, Oxford University Press, 1976.
- Zantwijk, R. A. M. Van:** *Los servidores de los santos*, México, INI, 1974.
- Zemelman, Hugo (et. al.):** *Focus problems latent in the construction and use of social-economic indicators*, México, El Colegio de México, 1980, (mimeo).

