

Universidad, centro y periferia

Juan Luis Ramírez Torres

Introducción



El vocablo universidad remite a las palabras universo y universal, de aquí la importancia de que el centro académico conocido como universidad se constituya en el espacio por excelencia del conocimiento humano, donde por igual se reúnan las obras y la historia del Hombre.

Sin embargo, lo universal, no existe. Esta afirmación se basa en que no hay un único saber, como tampoco hay una sola ciencia. El hombre es un proyecto, una utopía, que detrás del intento de ser va dejando su huella, va haciendo historia, o mejor, las historias humanas, así, en plural. Lo que existe ahora —y así ha sido desde el pasado— son hombre-s, en consecuencia, lo producido por ellos debe sumarse en sus obra-s y en sus ciencia-s. De todo esto resultan por lo tanto, no un universo, sino infinitud de cosmo-visiones: diversidad de visiones, interpretaciones, lecturas y modos distintos de apropiarse y transformar eso a lo que denominamos el universo.

Desde esta perspectiva, se exponen a continuación algunas consideraciones relativas al quehacer de la universidad en nuestros días, que están caracterizadas por el encuentro cotidiano de *nosotros* y los *otros*, entre quienes se miran para deconstruirse y reinterpretarse, de manos que se toman para estrecharse o para golpear, de bocas que buscan oídos o que profieren insultos a la *diferencia*. La universidad puede entonces asumir el compromiso de ser espacio de encuentros y diálogos, en un mundo que oscila entre la

intolerancia y la aceptación del *otro distinto* y más aún cuando la universidad se encuentra en un subcontinente que desde los eurocentrismos y los dominios económico-políticos de Norteamérica, hace ideológicamente de Latinoamérica, África y Asia la periferia del conocimiento universal. La universidad que hunde sus cimientos de piedra en tierra india y mestiza adquiere el compromiso de rescatar el sentido profundo del suelo sobre el que se levanta, de mirar el Universo mirándose *nativa* en su condición de nacida con una cosmovisión que le es propia, suya, íntima e innegable; lo contrario es negarse a sí misma y borrar su historia, negarse su utopía y la oportunidad de ser un *nosotros* para acudir al diálogo sobre el que ha de fundarse el nuevo milenio.

La universidad y el centro

El vocablo *universidad* implica entonces el propósito de que en ese espacio se concentre el conocimiento universal de la humanidad, y de aquí se derivan otras intenciones como la pluralidad, el diálogo y la libertad, las cuales son condiciones imprescindibles para la generación del saber científico en beneficio de los hombres. Pero en los hechos, la universidad llega a constituirse en un centro hegemónico que capitaliza la creación y legitimación del conocimiento en calidad de *verdad científica*. De esta manera, deja

de ser espacio plural para asumirse como *centro* rector de las *ideas legítimas*. Fuera de ella los otros pensamientos pueden resultar *subversivos* —en el campo político—, *moralistas* —como los correspondientes a concepciones religiosas— o bien *primitivos* —aquellos relativos a las minorías étnicas. De manera no asumida, se vuelve así una entidad dominante del pensamiento contemporáneo respecto a otras maneras de concebir el mundo, otras visiones que por ser mágicas, religiosas, ideológicamente distintas, políticamente contrarias, de origen étnico o popular, carecen de la legitimidad social que otorga la universidad sólo a algunos pensamientos. En consecuencia, ésta se erige en el centro generador y rector del conocimiento humano.

Esta situación hace a la universidad partícipe de las características propias del etnocentrismo¹, al considerársele el origen y punto de sostenimiento del *verdadero conocimiento* humano. Con ello, deja de ser universal para adoptar sólo una visión, para mirar el mundo con el ojo único de la unilinealidad. De esto resulta el divorcio de la universidad con su entorno al dejar de dialogar con las formas sociales que le rodean, para encerrarse en el monólogo solitario en que a veces se aprisiona a la Ciencia.

La universidad y la periferia

La Universidad-Centro-Nosotros ejerce su soliloquio y llama a su entorno para hacerlo su espectador, pero considerándolo un *Otro*, ajeno a ella, distante, mudo, sin palabra, es decir, sin el *Verbo Divino* en que se autoconstituye la *Ciencia*. Ese

Juan Luis Ramírez Torres. Doctor en Antropología (UNAM). Investigador del Centro de Investigación y Estudios Avanzados en Salud Pública de la UAEM.

Otro es la *periferia* de la *Universidad-Centro-Nosotros*.

La relación entre el *centro* y la *periferia* está dada por las dos caras de una misma moneda; a pesar de que son antagónicas, ninguna de las dos puede existir independientemente, pues la ausencia de una decreta automáticamente la inexistencia de la otra. Se trata de una unidad dialéctica, son ambas integrantes de un sistema de relaciones de poder en torno al conocimiento.

Como en toda relación *centro-periferia*, al primero le corresponden todas las virtudes vigentes, mientras que a la segunda los defectos. De esta manera, resulta que el centro posee la sabiduría, la verdad; en contraparte, la periferia es ignorante y sus criterios son falsos. Por igual, en aquél reina el orden, el equilibrio, es el modelo original, sagrado; por el contrario, en ésta domina el caos, el desequilibrio y es la antítesis del modelo. Todo etnocentrismo toma sus normas de la interpretación de su pasado histórico, que maneja a la manera de un *mito*, es decir, como el tiempo primigenio, original, divino², forjado, ya sea por sus dioses –si se trata de una sociedad asumida como religiosa– o bien por sus héroes –cuando es una sociedad laica. Ese modelo primigenio se vuelve el único legítimo en tanto que hecho por los ancestros, a los cuales se les asume como fuente de verdad absoluta, de aquí que los otros modelos, al ser distintos, resulten falsos.

Lo anterior explica el que la universidad, en más de una ocasión, tome como su origen al mundo grecolatino, ahí encuentra sus tiempos primigenios, por lo tanto gloriosos –que es una forma de divinización–, de la medicina o la filosofía; levanta monumentos a sus héroes mitificados –Platón, Hipócrates, etcétera–, cual nicho santificado, y los instala en *templos del saber* donde se recogen sus sacerdotes, fascinados por la *luz de la verdad científica*. Fuera de ella, lo demás es invadido por la *oscuridad de la ignorancia*, la *superstición* de las ideas falsas promovidas por todo aquel pensamiento apartado de la *objetividad* que proporciona el camino del *método científico*. ¡Ah, pobres ciegos, habitantes de la periferia! Viven entre creencias y prácticas paganas, dominados por los antihéroes: los demonios habitantes de las cavernas del no-mundo, reyes de la oscura subjetividad.



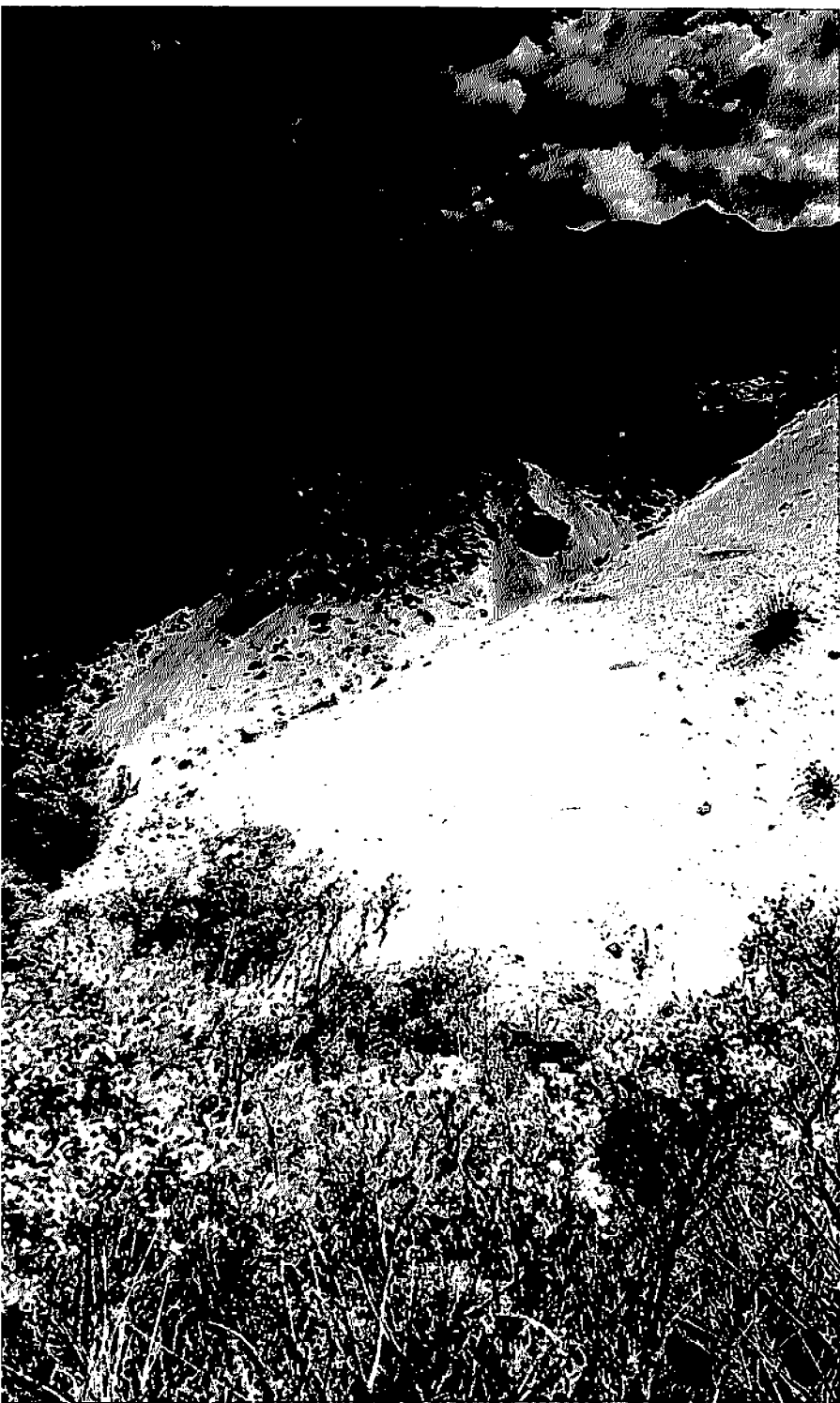
Jorge Ortega

La *Periferia* es todo aquel conocimiento no-científico, construido con otros recursos y validado sólo al interior de sociedades humanas contrarias al mundo urbano occidental; sociedades como las indígenas, campesinas, rurales o populares, o bien agrupaciones de tipo religioso, político o curativo son segregadas, en tanto que se apartan de la norma; se les niega el ejercicio de la *Palabra*. Y entonces a la *Periferia* se le cree muda. Y sí, es muda por que no habla por la boca, pero en descarga, mira, huele, paladea y toca. Danza y hace música. Invade con aromas, sabores e imágenes al mismo *Centro* sin que éste se dé clara cuenta de ello: las minorías étnicas se abren paso por los barrios y calles de cualquier ciudad. Desde siempre, los eternos opuestos han sido dos rostros confrontados, uno hablando con la *Palabra* y el otro con todo cuanto puede usar, cuerpo e instrumentos, menos el Verbo, particularmente el escrito: los libros son sagrados, privilegio de los sacerdotes que habitan el *Centro*.

Así las cosas, Grecia y Roma son apenas unas ciudades, sí interesantes, pero no *únicas*, por lo tanto, tampoco *universales*. Junto a la palabra escrita en griego o latín que *habla* del pasado de apenas una porción de la Humanidad, está por igual la piedra “muda” que dice, por su colocación en relación con las sombras del equinoccio, que la danza se encuentra frente al templo que rememora el mito de origen de todo un pueblo, o los inciensos olidos para anunciar tiempos y espacios sacralizados. La torre de Babel buscada somos nosotros mismos, es nuestro propio planeta de oídos sordos y palabras impositivas: sólo ruidos, incomunicación de lenguajes sin voluntad de traducirse unos a otros.

La Universidad Autónoma del Estado de México está rodeada de numerosas culturas periféricas. En el Valle de Toluca se extiende, tanto al norte como al sur, la matriz cultural de la familia lingüística denominada *otomí-pame*³, en la que se considera a las comunidades otomí, mazahua, ocuilteca y matlazinca, asentadas en esta porción del Estado de México. Del otro lado, en el Valle de México, la entidad experimenta, desde la década de los cincuenta, un dinámico proceso urbanizador, a lo largo del cual ha sumado numerosos municipios, antes rurales, al actual paisaje urbano, desde Tlalnepantla hasta la formación del nuevo municipio Valle de Chalco Solidaridad. Sus habitantes tienen los más variados orígenes culturales; así, por ejemplo, en el Chalco de 1990 —antes de la división de éste y para crear Valle de Chalco—, al menos el 49% de sus habitantes no eran oriundos del Estado de México⁴, cuya diversidad cultural puede apreciarse en su variedad lingüística, e incluía hablantes de mixteco, náhuatl, zapoteco, mazateco, totonaca, mixe, chinanteco, amuzgo, chatino, chichimeca jonaz, chocho, chol, chontal, cora, cuicateco, huasteco, huave, huichol, kiliwa, lacandón, maya, mayo, popoluca, purépecha, tarahumara, tepehua, tepehuan, tlapaneco, triqui, tzeltal, tzotzil, yaqui, zapoteco y zoque, además de hablantes indígenas guatemaltecos, entre los cuales se registraron de aguacateco, ixcateco, y kekchí.⁵

Cuando hubo diluvio, no me acuerdo qué santito de lo que dice que hubo, hizo su barco, y se llenaron de agua todo el mundo, todo, todo se llenaron pero el santito lo partió, su



Jorge Ortega

semilla, partió negro, rojo, blanco, amarillo, triguito, haba, frijoles, calabacita, bueno, todo, todo la fruta que hay, toda la semilla que hay, lo repartió en montoncito cada lado, ya después cuando ya iba llenando la agua iba subiendo el barco, iba subiendo, iba subiendo, ya después que subió un cerro, como de esos cerros, subió, cuando ya bajó el agua ahí se quedó el barco en el cerro, ahí se quedó el barco, y pos ya el agua se acabó el agua. Después dice que lo mandaron el zopilote, creo que era el zopilote, era ángel del cielo, lo mandaron, hizo un lumbrecito como mi lumbre, y lo coció lo pescado y lo comió, entonces dicen que le dijo Dios Nuestro Señor al zopilote: “Bájate y vele a decirles a esos individuos que están por ahí que le paguen a la lumbre porque se va hacer negro el cielo, porque el cielo era de oro, era, de oro y se va a hacer negro; bájate”.

—Ay, pero que cosa voy a comer, yo no tengo con qué comer, yo tengo hambre, por eso me estoy cociendo un pescadito, aquí, lo estoy poniendo, pero está sabroso, pruébalo —dice.

—No, yo no lo voy a comé porque me va a regañar.

—No, no lo va a ver, pruébalo, no lo va a ver, luego te lava tu boca.

Bueno no quería y no quería el zopilote que comiera, y después le hizo fuerza, y lo comió el pescado, ya después agarró el agua y lavó la boca y lo limpiaron, y por eso los pollos, quizá usted ha visto los pollos, cuando acaban de comer luego se va y se limpian el pico la tierra, así le hizo. Y después dice:

—Pues apágalo.

—Sí lo voy a apagar.

—Pues ya me voy.

Y se fue. Antes de llegar al cielo, Dios Nuestro Señor le dijo:

—¿Qué comiste?

—Nada, no comí nada, nada, nada, no nada, no comí.

—A ver, abre tu boca,

Abrió su boca, nada además estaba atravesado su dese, el hueso.

—Ya vez, te dije que lo apagara, no te mandé que lo comiera, y hora ya te veniste a comerlo, ya regrésate, ahora sí barre todo el mundo, ya sea perro, sea burro. Sea lo que sea lo que encuentra lo tienen que comer. Ya el zopilote se regresó, ya no subió al cielo. Por eso ahora el zopilote cuan-

do muere un burrito lo come, un perrito, un burrito.

En este relato se mencionan tres símbolos que merecen atención especial. El primero corresponde al agua (*déhé*, en otomí) representada por el diluvio, otro al cerro (*shánthi*) y el tercero corresponde al fuego (*cibi*), la lumbre que permite la cocción de los alimentos. En numerosas culturas los significados del agua poseen un sentido de elemento originario, a la vez que de fin, como en el caso precisamente del diluvio, con el que se concluye un tiempo para iniciar otro, renovado⁶.

El *agua*, en tanto que representa el *origen* al mismo tiempo que el *fin*, permite explicar el riesgo sufrido de haberse perdido las semillas; este peligro del fin de las semillas queda anulado al ser salvadas gracias a que fueron resguardadas en el barco. Posteriormente, conforme las aguas se retiran, la nave queda sobre un cerro, simbolismo del *axis mundi*, el cual es identificado por Mircea Eliade⁷ como punto donde se entrecruzan y comunican las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno; centro del Universo, representado por la *Montaña Cósmica*. Dentro de ese microcosmos se es *hombre verdadero*, fuera de él está *lo falso*, y como el hombre –el verdadero– es obra divina, entonces sólo al interior de tal microcosmos puede hallarse ese centro por el que se comunican los hombres con los dioses. De aquí que “Todo microcosmos, toda región habitada, tiene lo que podría llamarse un «Centro», es decir, un lugar sagrado por excelencia”⁸.

En Mesoamérica, nahuas de Veracruz, tlapanecos de Guerrero, tzotziles en Chiapas, kekchí y quiché de Guatemala, además de los pipiles de El Salvador; poseen la misma actitud de sacralización de los cerros y las montañas. En esta perspectiva es que se entiende el culto al *Popocatepetl*, el *Iztaccíhuatl* y la sierra de *Tláloc* en el Valle de México.⁹

El relato del diluvio antes descrito también hace referencia al *fuego*, indicativo de la transición del estado natural al cultural¹⁰, marcado por la cocción de los alimentos, en este caso, del pescado, con lo que el Hombre –el Hombre verdadero, el otomí desde su etnocentrismo– puede ahora manipular a la naturaleza, feudo

divino hasta ese momento, razón por la cual el intermediario de tal afrenta, el zopilote, es castigado. Reubicados en el centro del mundo y con el poder que da la cultura de dominar a la naturaleza, los hombres quedan instalados sobre la tierra y expulsados del ámbito divino.

Pero el *fuego* no es el contrario excluyente del *agua*, antes bien, ambos suelen conjugarse como en el *temazcal*, actualmente de escaso uso, pero que en el pasado era común bañarse en él, particularmente en los casos de las mujeres después del parto. Debido a que este baño de vapor llegaba a realizarse en una hoquedad cavada en la tierra es que la asociación *agua-fuego* integra un componente más, aquí evocado simbólicamente, este es el de la *cueva* (*ohki*), símbolo que a su vez connota al vientre materno¹¹.

Es precisamente en una cueva donde se gesta el sincrético culto al actual Señor de Chalma y en donde con anterioridad se veneraba al dios llamado *Oztotéotl*, del que Pedro Carrasco considera que el “sacrificio de niños sugiere una forma de *Tláloc*”¹²; lo que asocia directamente a la *cueva* con el *agua*. De este santuario han participado los pueblos del Valle de Toluca, como lo evidencia un pasaje del canto *El tierno despedimiento del Señor de Chalma*, en donde se citan los lugares de origen de los peregrinos que ahí acuden, y que a la letra dice: “De México y de Toluca; / de Tenancingo y Pachuca...”¹³.

Este símbolo, como el del *agua*, posee un sentido de lo originario y de sitio en el que nacen las divinidades¹⁴. En el mundo mesoamericano la cueva es una constante, sobre una cueva se levanta la Pirámide del Sol en Teotihuacan, lo que lleva a identificarla también como *axis mundi*, y también se le asocia con el *agua*, como en los ritos a *Tláloc*, celebrados en las cuevas y que incluían sacrificios de niños.¹⁵

Por otra parte, las evidencias registradas durante el siglo XVI mencionan el culto de una de las divinidades del panteón otomí, conocida bajo nombres diversos, entre los que se puede mencionar *Otonteuctli*, *Ocoteuctli*, *Xócoll* o *Cuécuex*, “Señor de los otomíes, dios del fuego y de los muertos”¹⁶. Al relacionarse con el fuego, *Otonteuctli* se encadena con el árbol, al asociarse con *Ocoteuctli*: “... como dios del fuego, *Otonteuctli* aparece también con el nombre de *Ocoteuctli* (Señor de la tea, o señor del pino)...”¹⁷ Hasta este punto tenemos asociados al *fuego* –en la divinidad de *Otonteuctli*–, el *árbol* y el *cerro* –como aposento, “en la cima”, del árbol. Ahora bien, se sabe de las cualidades combustibles del ocote, de donde resulta fácil encontrar la relación entre *árbol* y *fuego*.

El *árbol* es considerado entidad sagrada: “árbol-microcosmos”, “árbol-habitación de la divinidad”, “árbol cósmico” y “árbol invertido”¹⁸; en consecuencia, habitación de las divinidades y canal de comunicación de los planos terrestres, celestes y del inframundo, es decir, un conducto entre lo profano y lo sagrado.

Con lo antes dicho es posible identificar un conjunto de componentes contenidos en el relato indígena expuesto, que se integra con símbolos constantemente reiterados en otras esferas de la cultura otomí. Dicho conjunto se compone de los símbolos *agua*, *árbol*, *cerro*, *cueva* y *fuego*. La asociación de éstos ofrece a las comunidades indígenas

un sistema simbólico de referencia para darse a sí mismas un perfil distintivo, que les permite autoidentificarse y ser identificadas por otros como grupo étnico; esta situación se patentiza al transmitir un relato por vía oral, al peregrinar a la cima de un cerro sagrado o bien al alertar sobre los peligros de entrar a las cuevas.

Pero estos símbolos no son exclusivos de los poblados otomíes, pues son compartidos por mazahuas, tlahuicas, matlazinca e incluso por la población mestiza del Valle de Toluca; de esta forma, las raíces históricas que han tejido durante el tiempo las maneras culturales de esta *periferia* mexiquense, emergen sincréticamente en los pueblos campesinos de la región e influyen en las innovaciones que surgen desde la ciudad capital. En consecuencia, no resulta una tendencia tradicionalista en oposición a otra modernista, sino que ambas se combinan, manteniendo un *sentido otomiano* en las maneras culturales que componen el actual paisaje social del Valle de Toluca y sus alrededores. Se muestra así un ejemplo de ese *México profundo*¹⁹ que emana desde el interior de un cuerpo de piel moderna, escapando en ocasiones sutilmente por los poros y en otras estallando abiertamente. Este sentido indígena inmerso en los contenidos simbólicos de una cultura es el *Saber* propio de un *Nosotros*, relegado a la orilla del conocimiento *humano-universal* y, por lo tanto, negado como *conocimiento verdadero*. Este sentido indígena forma parte del entorno de la Universidad Autónoma del Estado de México, pero ¿hasta dónde ha sido incorporado al marco de saberes conocidos, difundidos y aplicados en los que se forman los alumnos, enseñan los profesores y estudian los investigadores universitarios?

La perspectiva horizontal de lo universal

El antropólogo Guillermo Bonfil dejó escrito que la única salida “es sacar del México profundo la voluntad histórica para formular y emprender nuestro propio proyecto civilizatorio”²⁰, sin evitar las influencias de Occidente, pero tampoco buscando elaborar el México futuro exclusivamente con un esquema ajeno a nuestra historia. Para lograrlo se

requiere romper con la relación vertical entre el Centro y la Periferia, y sustituirla por otra que sea horizontal, es decir, entre iguales, en que la altitud del Olimpo se encuentra al mismo nivel que la del Xinantécatl y la del Machu Picchu. De esta manera será posible rescatar la profundidad de nuestra historia y nuestro saber, para ponerlos a dialogar con otras historias y otros saberes, y que la cosmovisión *nuestra* ejerza el derecho de la palabra, busque y encuentre rasgos comunes que se hagan puentes de comunicación que, a la vez, asuman la diferencia de las *otras* cosmovisiones, en un ejercicio de la tolerancia y el respeto mutuo.

A partir de tales características, una universidad de la periferia podrá construir creativamente un proyecto científico y plural, en cuyas aulas se enseñe —además del conocimiento de las diversas disciplinas científicas modernas— a escuchar y en donde sus alumnos aprendan el uso de la palabra, pero también la virtud de abrir sus oídos al saber ajeno, al del *Otro*. Tendremos entonces técnicos y científicos formados en el espíritu del diálogo intercultural que nos lleve a la utopía del Hombre Universal.

Frente a tal reto, la universidad estatal tiene que responder a múltiples centros de referencia: occidentalizados, indígenas, mestizos, nativistas, latinoamericanistas, puristas y cosmopolitas. ¿Tiene la UAEM un proyecto de universidad que permita integrar esta heterogeneidad ante los retos futuros del Estado de México?

Con su visión etnocéntrica, la Ciencia no tiene un proyecto así para el mundo globalizante que vivimos; mientras los ojos miren al Olimpo y los pies pisen cualquier cerro del pueblo más periférico, continuaremos en esa relación donde sólo uno usa la Palabra y los otros hacen danzar el silencio de sus verbos. Lo que queremos es que los sonidos diversos de cada pensamiento se escuchen y hagan palpar los corazones ajenos; que el saber de unos sea conocido por las culturas de otros. De esta manera, la UAEM ha de mirar a sus pies, rescatar el suelo que pisa y esa riqueza indígena y mestiza, rural y urbana, para después redimensionar el Olimpo y el Machu Picchu, y poder así escalar a sí misma entre el Xinantécatl y el Popocatepetl.Δ

Notas

- 1 Término entendido en la antropología como “... el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás”: Melville J. Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- 2 Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Editorial Artemisa, 1985.
- 3 Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, Toluca, Méx., Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México, 1993.
- 4 XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.
- 5 XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.
- 6 Manfred Lurker, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1992, p. 279.
- 7 Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Editorial Taurus, 1979, p. 43.
- 8 *Ibidem*, p. 42.
- 9 Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 476.
- 10 Al respecto véase: Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- 11 Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 146.
- 12 Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1979, p. 150.
- 13 Miguel Othón de Mendizábal, “El santuario de Chalma”, en: *Obras Completas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, tomo II, p. 519.
- 14 *Ibidem*, p. 99.
- 15 Doris Heyden, “La matriz de la tierra”, en: J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupome, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 502.
- 16 Carrasco, *Op. Cit.*, p. 138.
- 17 *Ibidem*, pp. 138-9.
- 18 Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones, ERA, 1986, pp. 244-53.
- 19 Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, CNCA-Grijalbo, 1989.
- 20 *Idem*, p. 223.