

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



Director General Alfonso de María y Campos
Director General de la Revista Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico
Rafael Pérez Miranda

Secretario Administrativo
Luis Ignacio Sáinz

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión
Benito Taibo

Director de Publicaciones
Héctor Toledano

Producción editorial
Benigno Casas

Edición
Héctor Siever y Arcelia Rayón

Diseño de portada
Javier Curiel

Consejo Editorial

Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)

Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Sergio Bogard Sierra (Colmex)

Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)

Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)

María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)

José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)

Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)

Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)

Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

Asistente del director

Virginia Ramírez

Consejo de Asesores

Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)

Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)

Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)

Margarita Nolasco Armas (ENAH-INAH)[†]

Foto de cubierta:
Guadalupe Serrano
Preludio, México, D.F., 2003

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *etcétera*, *verbigracia*, *licenciado*, *señor*, *doctor*, *artículo*.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro en cursivas,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *etcétera*, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo entre comillas,
 - c) nombre de la publicación en cursivas,
 - d) volumen y/o número de la misma,
 - e) lugar,
 - f) fecha,
 - g) páginas.

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.

9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, curriculum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
13. Deberán enviarse 3 copias impresas del texto, acompañadas de su archivo magnético (disquete o CD).
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, *etcétera*, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete o CD

- Programas sugeridos: Microsoft Word.
- En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIFF, BMP).

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Cristal Bruído*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en citas latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex).

CORRESPONDENCIA: Allende No. 172, Centro de Tlalpan, CP 14000, Conmutador 50 61 93 00 ext. 144, Fax: 50 61 93 36
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, publicación cuatrimestral, abril de 2008. Editor responsable: Héctor Toledano. Número de certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2008-012114375500-102. Número de certificado de licitud de título: 9604. Número de certificado de licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Liverpool 123, 2do. piso, colonia Juárez, C.P. 06600, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, colonia San Nicolás Tolentino, C.P. 09850, México, D.F.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Los restos óseos humanos como objetos ideológicos del periodo Clásico maya JUANA AMALIA TREJO MOJICA	7
Análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, procedente del centro ceremonial de Texcoco DAVID LÓPEZ MONROY	33
La fotografía en el Museo Nacional y la expedición científica de Cempoala ROSA CASANOVA	55
El jaripeo ranchero en Palmillas, Guerrero: desarrollo diacrónico de una práctica comunitaria y su función dentro del poblado CARLOS A. SALGADO ROMERO	93
Rituales y evocaciones entre los pimas de la Sierra Madre Occidental ANDRÉS OSEGUERA	111
Barrios obreros en la ciudad de México: patrimonio vivo de una tradición moderna MAURICIO ROJAS ALCAYAGA	131
Cristal bruñido	
Chichén Itzá: ruinas en construcción JESSE LERNER	165

Reseñas

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW (COORD.) <i>Las mujeres en Mesoamérica prehispánica</i> JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA	189
ALICIA OLIVERA DE BONFIL Y VÍCTOR MANUEL RUIZ NAUFAL (EDS.) <i>Peoesnada, periódico cristero. Julio de 1927 a abril de 1929</i> BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ	196
FELIPE DE LA LAMA <i>... y los niños también van al exilio</i> DOLORES PLA BRUGAT	201
Resúmenes/Abstracts	205

Los restos óseos humanos como objetos ideológicos del periodo Clásico maya

JUANA AMALIA TREJO MOJICA*

La presente investigación está centrada en el análisis del valor simbólico que daban los mayas del periodo Clásico (300-900 d.C.) a los huesos humanos, mejor dicho a objetos elaborados con dicho material. También se propone que su uso y manejo implicaba ventajas y privilegios para sus poseedores al vincular la pertenencia de tales restos a ciertos ancestros, personajes importantes o de gran valor social; esta representatividad, aun después de la muerte, tenía repercusión en los ámbitos social y político, y las prerrogativas podrían ir de la ocupación de posiciones de prestigio hasta puestos de mando y gobierno. De acuerdo con Grube, durante el periodo Clásico maya existieron distintivos de poder como los cetros maniquí, entre otros, cuyo valor material y simbólico era trascendente y fueron heredados de generación en generación, pues ofrecían fuerza especial al portador al estar cargados de “energía espiritual”.¹ El argumento de este trabajo es que los objetos de hueso humano encontrados en las tumbas de algunos individuos importantes (clase gobernante o de elite) caerían en esta categoría de distintivos valiosos, trascendentes y ligados al poder; buena parte

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ Nikolai Grube, “The Insignia of Power”, en *Maya. Divine Kings of the Rain Forest*, 2001, p. 96.

de esta consideración se basa en las representaciones iconográficas plasmadas en este tipo de objetos, así como en las concepciones creadas sobre su utilización.

Me ocuparé específicamente de objetos incorporados como ofrenda en depósitos funerarios, pues en dicho contexto han podido recuperarse tales materiales, que se caracterizan por ser producto de un trabajo intencional y por haberse transformado en objetos notables por su uso y representatividad.

Las investigaciones sobre el uso de restos óseos humanos en distintos sitios de Mesoamérica han desarrollado de manera limitada dos aspectos que me parecen relevantes: la percepción social e individual sobre su posesión y uso, y la manera en que ambos influyen en la transferencia de poder que hace el pueblo a la clase gobernante y la ejecución de esta última sobre él.

El objetivo principal de este trabajo es plantear una opción más en el análisis de la función del hueso humano, concretamente en relación con el simbolismo y significado que se le atribuyó entre los mayas del Clásico; limito mi análisis a este periodo porque entre 300 y 900 d.C. la conducción y apología del Estado, así como de sus hombres poderosos —asumidos como seres de origen divino, poseedores de facultades únicas y exclusivas—, tuvieron mayores repercusiones en la conciencia social.

Exploro la exhibición, uso o posesión de piezas óseas humanas desde el punto de vista ideológico planteado por López Austin,² en la medida en que representa las creencias, conocimientos, sentimientos y convicciones que daban orden al mundo de los mayas dotaban de sentido, al igual que a la realidad y sus acciones.³ Al hallar todos estos elementos identificación y aceptación en la colectividad, se establecía un orden, y la creación de cualquier producto social, tangible o intangible, respondía a necesidades que no lo contravenían; es en este sentido que considero los objetos de hueso humano como elementos producidos por el grupo, los cuales cum-

² Dicho autor define la cosmovisión “como el conjunto articulado de sistemas ideológicos entrelazados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”. Entre los sistemas ideológicos se encuentran la religión y la política, por ejemplo, los cuales son relativamente independientes, pero articulados y congruentes; véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, 1984, p. 20.

³ José Carlos Aguado Vázquez, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, 2004, p. 39.

plían con ciertos preceptos establecidos y reconocidos por ellos, y a partir de las creencias particulares adquirirían un valor y sentido simbólico operacional en su uso, sustentando en ello la realidad colectiva y su estructura.

Una de las particularidades de los huesos humanos trabajados radica en que los contextos funerarios de hallazgo pertenecen a personas de alta jerarquía, y en las representaciones iconográficas aparecen ataviados con piezas óseas o de objetos elaborados con ellas (fig. 1), por ello presumo que al ser utilizados por dignatarios de las esferas de poder, dichos objetos tallados eran vistos como productos ideológicos en sí mismos, permitiendo a sus portadores mantener el significado social y político implícitos en el mero hecho de poseerlos y exhibirlos, validando así su condición social.



Fig. 1. Estela 6 de Caracol, cara posterior (tomada de Tatiana Proskouriakoff y Rosemary A. Joyce (coords.), *Historia maya*, México, Siglo XXI, 1994.

En función de lo anterior, para construir el argumento he tomando en cuenta el valor simbólico de los huesos humanos para la sociedad maya del periodo Clásico a partir de las representaciones colectivas e individuales; la vinculación con personajes trascendentes cuyos restos eran conservados, y su posesión y uso como símbolo de distinción. Por tanto, debió ser asumida como una práctica honrosa en la que se portaban partes del esqueleto de los ancestros, y en ciertos casos quizá se trataba de ornamentos obligatorios, puesto que a través de ellos se podía justificar y validar ante el grupo social ocupar una posición privilegiada y el ejercicio del poder.

La propuesta de analizar los restos óseos humanos como objetos ideológicos obedece a la búsqueda de opciones para explicar e interpretar tales restos más allá de su tratamiento como herramientas, utensilios rituales u ornamentos, así como del pragmatismo que ha imperado en su estudio. También se pretende considerar las implicaciones sociales de su uso, tanto en representaciones e ideas como en la conciencia social e individual.

Utilización de restos óseos humanos

Diversos trabajos⁴ han señalado que durante la época prehispánica el cuerpo vivo y el esqueleto fueron materia de un complejo sistema simbólico; según López Austin,⁵ los restos corporales estaban cargados con lo que había sido la persona, así como por la fuerza que le había causado la muerte. Este autor plantea que el uso de restos óseos de mujeres muertas en parto o de guerreros victimados en batalla pudieron ser utilizados por hechiceros con fines mágicos, y menciona que se emplearon para transmitir poderes, atraer beneficios y alejar o causar daños. Aunque la evidencia resulta poco clara para afirmar lo anterior de manera concluyente, los estudios que profundizan en este sentido son escasos porque los datos etnohistóricos, epigráficos e iconográficos carecen de referencias al respecto.

⁴ Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya*, 1978; Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte al filo de obsidiana*, 1975; Yolotl González Torres, "El contenido social del sacrificio humano", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, 1972, pp. 193-197; Sergio López Alonso, Zaid Lagunas Rodríguez y Carlos Serrano Sánchez, *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, 2002.

⁵ Alfredo López Austin, *op. cit.*

La modificación de los huesos humanos *post mortem* es una práctica cultural común en Mesoamérica; sin embargo, en el área maya se han encontrado dificultades para advertirla claramente. Esto obedece, por una parte, a la escasez de materiales y su mala preservación; pese a ello, en excavaciones del siglo pasado se recuperaron elementos hechos con este material, que en algunos casos consistieron en finos trabajos labrados correspondientes al periodo Clásico, como en el hallazgo de los fémures decorados encontrados en la tumba 1 de Chiapa de Corzo, Chiapas. Por otro lado, el análisis podría explicar los posibles fines utilitarios y/o rituales a que estaban destinados.⁶

Debido a que los análisis sobre el uso de huesos humanos se han enfocado en su función pragmática o ceremonial, yo he tratado de relacionar aspectos únicos del periodo Clásico con el uso de dichos objetos: orientaciones particulares del gobierno de los grandes señores y su legitimación ante el pueblo a través de la persuasión mística del origen, la descendencia y el derecho de acceder a posiciones de prestigio y/o poder, mismo que era reconocido y aprobado entre la población por medio de la posesión y exhibición de los restos óseos de sus ancestros.

El planteamiento se desarrolla a partir de los siguientes temas: 1) la concepción maya sobre el cuerpo, y éste como instrumento de la relación entre lo divino y lo humano; 2) los vestigios corporales y su modificación como instrumentos útiles y/o prácticos en Mesoamérica; 3) el uso de restos óseos como objetos ideológicos que responden a necesidades de legitimación, obtención de beneficios personales y mágicos, y en los que se ampara la actuación de la autoridad y la dominación.

El cuerpo: transformación, significado y conservación

Existen trabajos en los que se ha escrito acerca de la conceptualización del cuerpo⁷ y lo difícil que resulta encontrar un término que dé

⁶ Véase Pierre Agriniere, *The Carved Human Femurs from Tomb 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, 1960; José Luis Franco, *Objetos de hueso de la época precolombina*, 1968.

⁷ José Luis Vera Cortés, *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física*, 2002; Antonio Rico Bovio, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, 1990; David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, 1995.

cuenta de él en todas sus dimensiones; el problema se complica aún más cuando se pretende definir cómo se percibía el cuerpo en sociedades pretéritas. Aquellas que cuentan con fuentes escritas y/o gráficas hacen esta tarea menos compleja; sin embargo, hay que ser escrupuloso en la interpretación del material.

Las concepciones del cuerpo para los mesoamericanos fueron dicotómicas y complementarias: a partir de esa concepción se organizó su visión de mundo; en él se concretaba “el proceso de simbolización cultural relacionado íntimamente con el contexto cultural y el universo ideológico particular, por ello el concepto de cuerpo sintetiza la comprensión del universo”.⁸ Era entendido en sus cualidades biológicas y anatómicas; una parte central de las cualidades biológico-culturales hacían del cuerpo un elemento importante de las representaciones místicas y del contacto con los dioses. Según Aguado,⁹ el cuerpo tendría la cualidad de ser el eje a partir del que podía tenerse la unión y comunicación con los dioses, y se podían transmitir mensajes a otros hombres.

Entre los mayas, las referencias sobre el cuerpo ocupan diversas expresiones, como en el caso de las variadas figurillas, pinturas, bajo relieves y esculturas en las que se le puede ver como un ente multidimensional. Tales referencias, aunadas a la visión descrita en los textos etnohistóricos —aun cuando ofrecen perspectivas que adolecen de una visión clara y objetiva por las creencias católicas o traducciones incorrectas—, permiten acceder a la noción de cuerpo en su cualidad material/etérea; esto es, el cuerpo tangible que percibe relacionándose con el entorno, pero al mismo tiempo espiritual, capaz de vincular lo divino y lo terrenal al contener el líquido vital que sostiene a los dioses.¹⁰

La descripción de la cosmovisión maya en el libro mítico de los quichés, *el Popol vuh*, contiene alusiones sobre el binomio cuerpo-dios, y la dependencia y complementariedad entre ambos; en sus páginas se narra con detalle cómo los dioses consuman las creaciones de los hombres en barro y madera, y aquella en la que finalmente se volvieron a juntar los dioses para crear a la gente de carne y hueso, alcanzando la perfección en habilidad, capacidad de enten-

⁸ José Carlos Aguado Vázquez, *op. cit.*

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ Mercedes de la Garza, “Las fuerzas sagradas del universo maya. Periodo Posclásico”, en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Los últimos reinos mayas*, 2001, pp. 99-127.

dimiento y complacencia hacia sus creadores. Así, pues, el cuerpo es concebido como instrumento de origen divino.

Además de servir como ofrenda divina, también es materia cuyo rasgo esencial fue su facultad de adquirir contenido simbólico, significado social y utilidad. En el registro arqueológico se han reconocido diversas prácticas en las que el cuerpo, vivo o muerto, fue sometido a manipulación y alteración para darle de los contenidos recién señalados.

La práctica que reúne mayor cantidad de registros es la modificación del cuerpo con fines estéticos, que comprende las modificaciones cefálicas, limados e incrustaciones dentales y escarificaciones.¹¹ Lo que para algunos investigadores pudo representar en algún momento prácticas de diferenciación social hoy son considerados costumbres de embellecimiento, puesto que los mismos usos han podido constatarse entre individuos de menor jerarquía social.¹² Sin embargo, no puede descartarse que tales modificaciones pudieran realizarse para simbolizar algo en especial, ya sea personal o grupalmente; por otra parte, se habla también de procedimientos que obedecen a motivos de conocimiento y experimentación, como en el caso de las trepanaciones.

La manipulación del cuerpo entre los mayas no se circunscribía a individuos vivos, ya que después de la muerte también era sometido a manejo y alteración. El material en que se manifiesta tal práctica es el hueso, al que se recurrió durante la época prehispánica para la fabricación de diversas piezas que podían servir como elementos decorativos (anillos, orejeras, mangos). Si bien estos eran objetos de uso cotidiano, también se realizaban artefactos ceremoniales, insignias de guerra y símbolos de poder cuya ocupación se reservaba para ocasiones especiales; algunas de ellas parecen haber sido investidas con un valor agregado respecto a la calidad del trabajo en tallado, esgrafiado y calado extraordinario (fig. 2). Esto representaba un valor simbólico al ser parte material de los ancestros,

¹¹ Javier Romero Molina, *Mutilaciones dentarias prehispánicas de México y América en general*, 1958; Eusebio Dávalos Hurtado y Arturo Romano, "Las deformaciones corporales entre los mexicas", en E. Dávalos (ed.), *Temas de antropología física*, 1965, pp. 75-93; Arturo Romano Pacheco, "Deformación cefálica intencional", en *Antropología física. Época Prehispánica*, 1974, pp. 197-227.

¹² Ernesto González Licón y Lourdes Márquez Morfín, "Costumbres funerarias en Monte Albán", en *Monte Albán*, 1990, pp. 53 -138.



Fig. 2. Anillo de hueso decorado, Museo Nacional de Antropología, Sala Maya (fotografía de Juana Trejo Mojica).

pero además se la añadía un valor de uso porque la utilización de tales restos estetizados se encaminaba a la consecución de fines prácticos e ideológicos.¹³

El valor de los objetos de hueso parece ir más allá del trabajo artesanal plasmado en ellos, en razón de lo cual considero primordial advertir también lo particular que eran para ser conservados e incluidos en contextos tan importantes como el funerario; y es aquí donde radica el sentido de profundizar en lo posible acerca de cuáles pudieron ser sus diferentes usos.

Análisis de huesos humanos trabajados en Mesoamérica

Diversas piezas de hueso tallado han sido encontradas en varios sitios arqueológicos de Mesoamérica, por lo que se ha propuesto

¹³ Con fines prácticos refiero al empleo del hueso humano para actividades de fabricación o transformación de otros materiales, por ejemplo el pulido de cerámica y su utilización como objetos ornamentales. En relación con los fines ideológicos aludo a la representatividad de las piezas óseas y su función como elementos que podían validar posiciones de prestigio, identificar linajes y distinguir a los representantes del poder.

como una costumbre extendida con particularidades al interior de cada grupo, sobre todo en lo relativo a su significación. Si bien tal presencia en entierros es reiterada, la información recabada en ellos resulta escasa en cuanto a la importancia de utilizar piezas óseas ornamentales. Dado que se les describe como objetos singulares, se les busca sobre todo alguna utilidad práctica, y cuando ésta parece no ser evidente el análisis se limita a su cuantificación y descripción. A lo anterior debe añadirse que es cada vez más frecuente una observación detallada en contextos menos fastuosos, como áreas habitacionales y de trabajo, y en ellos se han recolectado fragmentos de hueso humano que fueron utilizados como herramientas.

Buena parte de las inferencias sobre la utilización de huesos humanos se debe a los contextos de hallazgo, dado que “existen numerosos útiles sobre hueso humano que no pueden ser considerados de uso ritual o simbólico, sino que se trata de implementos de ajuar doméstico común [...] No se encuentran en lugares especiales, sino que aparecen dentro de conjuntos habitacionales junto con restos de basura y corresponden a objetos de uso corriente, sin una tipología especial”.¹⁴

La asociación del contexto y las marcas de desgaste permiten suponer la función con relativa certeza, no así cuando los huesos son hallados entre restos y desechos de la vivienda y su condición no es muy buena, pues ocasionalmente apenas son fragmentos o se registran de manera inadecuada. Para determinar esto se recurre también a fuentes de información como el registro arqueológico, referencias epigráficas y etnohistóricas, con el propósito de establecer posibles correspondencias con una función específica.

En diversos trabajos de excavación arqueológica se han recuperado artefactos elaborados con hueso y han sido analizados desde distintas ópticas, y en función de tales estudios se puede afirmar que pudieron haber sido empleados como objetos de tres tipos:

- Ritual: enfocados en el uso de ceremonias petitorias, dedicatorias, de culto a los ancestros, de visiones o revelaciones. Entre los artefactos se encontrarían punzones e instrumentos musicales (*omichicahuastli*, golpeador de tambores).

¹⁴ Miguel C. Botella *et al.*, *Los huesos humanos, manipulación y alteraciones*, 2000, p. 160.

- Herramienta: usadas en contextos de actividades laborales cotidianas y en la transformación de otras materias primas. Entre ellas se consideran mangos de hachas, raederas, pulidores, cinceles y agujas, entre otros.
- Ornamental: portados a manera de objeto decorativo, como en el caso de tubos o fundas, anillos, collares y otros más.

Los análisis de autores como Agriniere, Franco, Botella *et al.*, Lagunas y Ocaña, Talavera *et al.*¹⁵ describen las posibles técnicas de limpieza, obtención y transformación de las piezas óseas, además de establecer características como la durabilidad y ventajas que ofrecía el material, y a partir de ello infieren las razones de su elección. Me permití utilizar algunos ejemplos que salen del área maya porque si bien es cierto que la práctica de transformación de los restos óseos se registra en diversos sitios de Mesoamérica, la conservación del material no es óptima en todos ellos; por tanto, los análisis antes referidos no se dedican a un mismo sitio, si bien los autores encuentran coincidencias en cuanto a la manufactura y posibles ocupaciones cuando se trata de objetos semejantes.

Huesos humanos como utensilios de uso ritual

La identificación de la aplicación ceremonial en restos óseos humanos se debe en gran parte a menciones en fuentes epigráficas, escultóricas y pictóricas, los sitios de hallazgo y el tipo de trabajo artesanal/artístico realizado; también destaca la forma concreta que puede corresponder a su representación en las fuentes ya mencionadas, en las que además pueden apreciarse las circunstancias y manera de emplearlos.

Estos utensilios se caracterizan por su uso en contextos de carácter formal, de celebración ritual. Los punzones, cuya extensa presencia en Mesoamérica ha sido recurrentemente advertida, se reconocen por su forma alargada hecha sobre la diáfisis de huesos largos cortada longitudinalmente, con un extremo ancho que quizá servía

¹⁵ Pierre Agriniere, *op. cit.*; José Luis Franco, *op. cit.*; Miguel C. Botella *et al.*, *op. cit.*; Zaid Lagunas Rodríguez y Bertha Ocaña del Río, "Proyecto de huesos humanos trabajados con carácter ritual", en *Diario de Campo*, núm. 57, 2003, pp. 39-40; Jorge Talavera *et al.*, *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona Puebla. Un análisis bioarqueológico*, 2001.

de mango y otro angosto terminado en punta, pudiendo haberse conservado una de las epíffisis.

En el área maya los punzones pudieron emplearse en ceremonias de autosacrificio¹⁶ para obtener sangre —en el caso de los hombres, ésta se extraía del lóbulo de la oreja y del pene— que era vertida en recipientes con tiras de papel que luego eran quemadas. Según autores como Freidel y Grube,¹⁷ esto se realizaba para obtener visiones de los antepasados revelándose como serpientes de humo o saliendo de las fauces de estos animales tal cual se aprecia en el Dintel 25 de Yaxchilán, que representa al gobernante Escudo-Jaguar y a su esposa arrodillada frente a un cesto que contiene papel salpicado con sangre; de éste surge la serpiente y de sus fauces abiertas emerge el fundador del linaje, ancestro que fue invocado durante la celebración de ascenso al trono.¹⁸

En tales casos los restos óseos provenían de un individuo de importancia primordial, puesto que eran empleados como parte de ceremonias muy destacadas, de estrecha relación familiar. En un trabajo reciente sobre una serie de entierros en Jacona, Michoacán, México, se localizó dentro de una tumba una docena de punzones colocados como parte de la ofrenda, y por ello el autor señala que “la presencia de punzones de hueso humano sugiere la necesidad u obligación de mortificar, punzar o impregnar la esencia, ‘la vida’ del muerto al vivo. De alguna manera fecundarlo de muerte o hacerlo fecundo en sus deberes para con Ella (la muerte) a través de un lazo de estrecha consanguinidad”.¹⁹

Otro elemento usado en ceremonias son los instrumentos musicales, pues al parecer en toda Mesoamérica se conocía y empleaba un instrumento llamado *omichicahuastli*, “raspador o güiro”. Éste

¹⁶ Véase fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 2003, p. 127, donde describe algunas costumbres que tenían los mayas en cuanto a los sacrificios, y señala que las mujeres están exentas de este tipo de actos, pero ofrendaban la sangre de animales; por su parte, los hombres “hacían sacrificios con su propia sangre cortándose unas veces las orejas [...] Otras veces se agujeraban las mejillas, otras los bezos bajos; otras se sajabán las partes de sus cuerpos; otras se agujeraban las lenguas, al soslayo, por los lados y pasaban por los agujeros pajás con grandísimo dolor; otras se harpaban lo superfluo del miembro vergonzoso dejándolo como las orejas, [...] untaban con la sangre todas estas partes al Demonio”.

¹⁷ David Freidel *et al.*, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, 1999; Nikolai Grube, *op. cit.*

¹⁸ David Freidel *et al.*, *op. cit.*

¹⁹ José Arturo Oliveros Morales, *Los hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*, 2004, p. 169.

era manufacturado a partir de huesos largos —generalmente el fémur— completos o sin una epífisis: a lo largo de la diáfisis se realizaban incisiones profundas, paralelas y transversales;²⁰ en términos técnicos han sido descritos como “instrumentos ideófonos, es decir, aquellos que son lo suficientemente rígidos y elásticos para vibrar sin necesidad de emplear membranas o cuerdas, produciendo un sonido agudo y rítmico por frotación de una astilla de hueso o madera”.²¹

Si bien los investigadores coinciden en cuanto a forma y uso, no es así en cuanto a la función concreta: algunos reportan que eran empleados en “ritos fálicos” relacionados con la fertilidad o en funerales de guerreros; Lagunas señala que “su función principal es servir de instrumento musical en ceremonias fúnebres, y su asociación con el alma del guerrero muerto”;²² mientras Franco menciona la posible utilización de huesos o fragmentos de huesos humanos a los que llama “tubos”, y que probablemente “algunos de ellos se hayan ocupado musicalmente, como objetos con los cuales frotar los raspadores”.²³

Herramientas

Algunas investigaciones han mostrado que los huesos humanos representaron una muy buena opción como materia prima y que sus propiedades favorecieron la innovación y habilidad de los productores o artesanos prehispánicos, compensando la falta de otros materiales:

Hay evidencias de que se aprovechó casi todo el esqueleto, aunque hay algunas porciones que se usaron más: tal es el caso de los huesos largos, y de ellos preferentemente el fémur, la tibia y el húmero. Eso puede explicarse porque son los huesos con la cortical más gruesa y con ellos se pueden fabricar herramientas más grandes y fuertes. Por el contrario, los menos utilizados son las vértebras, los huesos cortos de manos y pies, y las costillas.²⁴

²⁰ Zaid Lagunas Rodríguez y Bertha Ocaña del Río, *op. cit.*

²¹ Jorge Talavera, *et al.*, *op. cit.*

²² Zaid Lagunas Rodríguez y Bertha Ocaña del Río, *op. cit.*, p. 40.

²³ José Luis Franco, *op. cit.*, p. 9.

²⁴ Miguel C. Botella *et al.*, *op. cit.*, p. 160.

La observación acuciosa de marcas de desgaste permite asociarlas a tipos de uso específico y un caso concreto corresponde a los fragmentos de cráneo encontrados en el relleno de un patio del Gran Conjunto en Teotihuacan. Según Cid y Romano se trata de posibles pulidores de cerámica de tipo ceremonial, pues parecen haber sido utilizados sobre una superficie lisa, frotándolos con agua, un abrasivo de grano fino o quizá con cristales de cuarzo, cuyo mayor tamaño y dureza pudo provocar las marcas.²⁵

Entre las herramientas conocidas se encuentran las que tienen punta, como punzones, agujas, espátulas y cinceles, entre otros.²⁶ Sus formas son variadas pero pueden identificarse por estar hechos con huesos largos, posiblemente conservándose por completo la parte de la diáfisis con una punta desbastada y pulida, o por ser sólo fragmentos; debido a sus formas, pudieron servir para trabajos de tallado, calado y bruñido en piezas de piedra o arcilla. Las raederas eran un tipo de rastrillos cuyo tamaño no pudo haber sido considerable, pues los huesos adoptados para ello eran fragmentos de cráneo y bordes de costillas,²⁷ por lo que probablemente sirvieron como marcadores para la cerámica.

Ornamentación

Este tipo de objetos podrían ser considerados como artículos de uso personal, pues formaban parte de los atavíos. En múltiples contextos arqueológicos se han encontrado huesos humanos tallados en forma de orejeras, anillos, mangos para distintos tipos de materiales, y un collar elaborado con falanges de manos en el sitio Casas Grandes, Chihuahua, México.²⁸ En las fuentes iconográficas frecuentemente se representan guerreros o señores principales con algún elemento de hueso en el tocado o el cabello; tal es el caso de las alfardas este y oeste del templo XXI de Palenque, donde Schele

²⁵ Rodolfo Cid Beziez y Arturo Romano Pacheco, "Pulidores de posible uso ceremonial de cráneos humanos prehispánicos de Teotihuacan, México", en *Estudios de Antropología Biológica*, 1997, pp. 135-143.

²⁶ Miguel C. Botella, *et al.*, *op.cit.*, p. 164.

²⁷ *Ibidem*, p. 165.

²⁸ John C. Ravesloot, "El sacrificio en Casas Grandes", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, 2003, pp. 36-39.

y Mathews identifican como un hueso lo que porta cada uno de los personajes en el cabello.²⁹

Tanto en el área maya como en otros sitios de Mesoamérica se han encontrado piezas clasificadas como tubos, y “una aplicación bien conocida de los tubos largos es la de servir como estuches de herramientas finas y alargadas. Por ejemplo, en Xico, Estado de México, se han encontrado estos tubos de hueso conteniendo agujas, también de hueso”.³⁰

Si bien podría sugerirse que dichas piezas ornamentales no tenían uso en industria alguna, es difícil imaginar que sólo fueran utilizadas con fines decorativos —como en el caso de las conocidas cabezas-trofeo—, pues si bien forman parte del atuendo guerrero y en ocasiones eran decoradas para realzar su valor y atractivo, es sabido que su exhibición refería logros de dominación política e incluso personal,³¹ por lo que ofrecía información precisa de la jerarquía y habilidad bélica de su portador.

Ideología y poder en objetos de hueso humano entre los mayas

Es posible que el uso de huesos humanos como herramientas, utensilios rituales y ornamentos corresponda con la función de algunos objetos encontrados en el área maya; sin embargo, a otras piezas no ha podido asignarse una utilidad específica, por ello se propone analizarlos en función de un valor simbólico que iban más allá de los fines prácticos implantados en la realidad y el imaginario colectivo, y cuya principal repercusión era de carácter ideológico.

A través de la ideología se dan las formas de conciencia social e individual, además de abarcar otros aspectos importantes de la sociedad como el conocimiento del entorno y su aprehensión, mismos que le permiten explicarse su posición en el mundo y concebir su cometido en él. Por otra parte, comprende también el plano de la acciones y el recurrir a las ideas para ejercer un dominio. Para Wolf

²⁹ Linda Schele y Peter Mathews, *The Bodega of Palenque, Chiapas, México*, 1979.

³⁰ José Luis Franco, *op. cit.*, p. 10.

³¹ Claude Francois Baudez, “El botín humano de los guerreros mayas decapitados y cabezas trofeo”, en Silvia Trejo (ed.), *Memoriales de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 2000, pp. 188-204.

“[...] este término [ideología] sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder”;³² se trata de un producto histórico generado bajo circunstancias políticas concretas, y no puede ser considerado exclusivamente como cognoscitivo porque implica la acción de autoridad.³³ En las ideologías pueden estar implícitos tanto actos simples como conceptos elaborados que pueden llegar a ser referentes o valores para normar la conducta social.³⁴

De manera que el ejercicio del poder es una parte importante de las ideologías; éstas se han valido de símbolos, y quienes lo ejercen tienen capacidad para seleccionarlos y darles “importancia cultural”, un elemento fundamental en la dominación, y también determinan quién debe usarlo.³⁵ Los grupos sociales o las culturas crean emblemas investidos de representaciones simbólicas que se relacionan para sustentar el conocimiento, y que desde luego contribuyen a mantener el ejercicio de poder y, en consecuencia, la preservación del orden social y cosmológico. Esos emblemas pueden ser objetos o estar contenidos en ellos, de manera que ostentarlos transmitiría al grupo un mensaje preciso. En la sociedad maya del Clásico muchos elementos fueron convertidos en símbolos ligados a círculos de poder y tenían la facultad de validar al propietario en una posición política y/o personal (fig. 3).

Por medio del análisis de ofrendas dispuestas en sepulturas de individuos de alta jerarquía ha podido señalarse que algunos de esos objetos eran exóticos y exclusivos, destacando artículos de cerámica, piedra, concha, hueso y otros materiales; entre sus particularidades pueden mencionarse los elaborados rasgos decorativos, que en ocasiones aludían a la jerarquía posición y proezas de los portadores, complementados en ocasiones por detalles biográficos. Además de los materiales recopilados en contextos funerarios, se cuenta con gran cantidad de inscripciones e imágenes que presentan a gobernantes, dignatarios y miembros de familias reales portando algunas de las piezas indicadas.

³² Eric R. Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, 2002, p. 18.

³³ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, pp. 15-45.

³⁴ Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 16.

³⁵ Eric R. Wolf, *op. cit.*



Fig. 3. Hueso con esgrafiado en hematita, clásico tardío (600-900 d.C.), procedencia desconocida (tomado de Nikolai Grube, *Maya Divine King of the Rain Forest*, Colonia, Könemann, 2001).

Los restos óseos humanos entran en esta categoría de objetos exclusivos, y en ambos registros se han encontrado evidencias de su empleo y asociación con personas importantes. Un ejemplo claro al respecto son los bienes funerarios del gobernante de Tikal identificado como *Ah Cacao*, en cuya tumba se localizaron algunos huesos humanos grabados. Dichos glifos, según Schele, indican el nombre del gobernante como propietario de los objetos de hueso y son testimonios de su ascendencia;³⁶ uno contiene la figura de un gobernante de Calakmul capturado en la guerra, e incluso se refiere la

³⁶ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, 1999.

fecha y lugar de la batalla, el nombre del cautivo y el reino de procedencia.

Es factible pensar, tomando en cuenta ese antecedente, que tales restos óseos fueran materiales en los que se mostraban representaciones simbólicas, se les atribuían virtudes que se tornaban eficaces al emplearse para refrendar o conservar el poder, y cobraban impacto en la percepción individual al reconocer esas representaciones, su significado y operatividad.

Al analizar los huesos tallados como objetos ideológicos he considerado los siguientes aspectos centrales:³⁷

- Personajes importantes como proveedores.
- Representaciones sociales-simbólicas del personaje.
- La anuencia de esas representaciones en el imaginario colectivo.

El hueso humano en sí mismo podría ser empleado como símbolo de muerte; sin embargo, al pertenecer a una persona con jerarquía social trascendente —por ejemplo, un gobernante, un guerrero o sacerdote— deben añadirse motivos y significados adicionales a la elección. En este sentido, considero que se debió a la existencia de un vínculo entre cuerpo vivo e individuo indisociable del esqueleto, en el que éste tiene la cualidad de condensar la sustancia del sujeto, misma que puede transmitirse y/o absorberse. En consecuencia, a los huesos de ciertos individuos destacados les fueron atribuidas propiedades que tendrían influencia en la vida cotidiana del portador, ya sea en el ámbito individual o colectivo, reportándole además beneficios políticos, sociales o mágicos.

Al hablar de representaciones sociales me refiero, por una parte, al rol que una persona desempeñó en vida, sus relaciones de parentesco con linajes de alta jerarquía o pertenencia a grupos particulares. Por representación simbólica entiendo la forma en que se interpretan las características antes mencionadas y su significado para la colectividad; así como las cualidades extraordinarias asignadas a estas personas por el proceder particular para realizar tales actividades o la manera en que representó al linaje. Así, creo que los

³⁷ El universo de objetos de hueso al que me refiero se relaciona con los encontrados en la sepultura de individuos de alta jerarquía ya mencionados, como los de la Tumba 1 de Chiapa de Corzo y la Tumba 116 de Tikal.

restos óseos contienen ambas representaciones y corresponden al personaje en sí mismo, sus cualidades personales, poder político y prestigio social.

Si los miembros del grupo reconocían la posición y valor social de los individuos importantes, concebían ciertas representaciones alrededor de ellos y entendían que los restos óseos podían conservar a la persona, entonces puede hablarse del consentimiento en la utilización de restos óseos de los ancestros o personas notables para acceder al poder y ejercerlo.

Antes mencioné que el análisis comprende el uso ideológico de los restos óseos desde dos enfoques: uno corresponde a la esfera social o colectiva, se inscribe en el efecto significativo que provoca en los otros el recurrir a los restos óseos y sus posibles alcances en los contextos políticos o sociales. El otro es individual y alude al punto de vista del portador, destacando los beneficios que obtendría y las posibles transformaciones que su personalidad podría experimentar a través de la utilización de restos óseos de una persona destacada, apropiándose así de algunas condiciones ya mencionadas. Ambos puntos de vista son complementarios para que los huesos tallados pudieran funcionar como objetos cuyo valor simbólico legitimaba a ciertos individuos en posiciones de mando.

El simbolismo de los restos óseos humanos: poder y valor

Si uno de los objetivos para emplear o exhibir los restos óseos de determinada persona radicaba en la obtención de ciertos privilegios, entonces dicho individuo debía poseer características únicas, que la hicieran idónea para conservar sus restos y transformarlos en objetos simbólicos. Es así como los huesos se percibían como una representación fidedigna que contenía sus atributos sociales e individuales.

El propósito de poseer y mostrar los restos óseos de alguien en particular tendría que ponderarse a partir de la creencia de que el contacto con los huesos permitiría aprovecharlos, en la medida en que:

- 1) Se hiciera uso de sus restos óseos para enaltecerla y evidenciar la pertenencia a su linaje, ya que por este medio el portador podría alcanzar posiciones de poder o prestigio al

emplear los huesos como símbolos ligados a figuras de autoridad.

- 2) Se apropiara de las cualidades y condiciones sociales de esas personas, las cuales podían transferirse a través del uso y manejo de sus restos óseos, haciendo que el valor social pudiera obtenerse no por logros propios, sino por implantación.

Por tanto, la obtención de los restos corporales de otro implicaba más que la mera búsqueda de poseer dichos símbolos, esto es, adueñarse efectivamente de la persona y su personalidad, y por medio de ello conseguir la estimación o el respeto al utilizar los huesos para adquirir o legitimar una posición y un prestigio (fig. 4).



Fig. 4. Altar 5 Tikal (tomado de Linda Schele *et al.* (eds.), *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 1999).

Al mantenerse la posición y valor social del individuo aun después de su muerte, los restos óseos eran honrados porque lo ostentaban en forma y esencia, de tal suerte que se convirtieron en objetos codiciados —en la medida en que representaban un excelente medio para la adquisición de poder y beneficios—, pues se les confería la capacidad de transmitir:

- 3) Autoridad, fundamentada mediante la propiedad sobre los huesos de ancestros, beneficiándose con sus privilegios.
- 4) Protección, al considerar que los atributos deseables de otra persona pudieran transmitirse a partir de su posesión y operar como un favorecedor.

Estas opciones, necesariamente deberían encontrar repercusión en los ámbitos colectivo y personal para hablar de un uso ideológico de los restos óseos humanos, pues se considera necesario que exista una parte que produzca e instituya ciertos símbolos en los que se cimienten concepciones que permitan influir en la comprensión general y personal, que sean aceptadas como algo axiomático.

Tal fue justamente el valor simbólico que los mayas del periodo Clásico asignaron a los huesos humanos, pues alrededor de ellos se crearon significaciones como la subsistencia de la persona con to-



Fig. 5. Hueso tallado de la tumba 116 de Tikal, Petén, Guatemala, Templo 1, Clásico tardío (734 d.C., tomado de Nikolai Grube, *op. cit.*).



Fig. 6. Femur decorado tumba 1, Chiapa de Corzo, Chiapas (tomado de Dúrdica Ségota (comp.), *Las culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*, México Conaculta/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2000).

das sus condiciones sociales e individuales, y la convicción de utilizarlos en beneficio propio para mantener el control del poder.

Consideraciones finales

Los puntos expuestos pretendían construir un argumento viable para reflexionar sobre el significado de los restos óseos humanos y su utilización como objetos ideológicos durante el periodo Clásico entre los mayas; también se proponía que su empleo pudo obedecer a criterios relacionados con la importancia de dichos huesos y el culto a los ancestros, personajes importantes y poderosos, de manera que se establecía un vínculo trascendente entre la pieza ósea y determinada persona, transformándolo en un objeto valioso en sí mismo. Simultáneamente, si esa pieza fue investida con formas y símbolos particulares, se le asignó un fin específico (en el caso que

aquí ocupa, su utilización como legitimador del poder) y formó parte de los artículos exclusivos e importantes considerados para incluirse entre los bienes funerarios, se estaría hablando de un sentido más simbólico que utilitario, de manera que su uso y valor se apoyan en la ideología; es decir, en representaciones colectivas e individuales que le otorgaban atributos simbólicos y además fueron contemplados como objetos ideológicos, pues mediante ellos reafirmaban y validaban las creencias personales y del grupo.

La aplicación del hueso humano con fines prácticos en algunas industrias de Mesoamérica ha hecho prevalecer en los estudios que fue apreciado como materia prima apropiada para la fabricación de herramientas o utensilios varios; sin embargo, esta es una de las muchas posibilidades de empleo, y resulta difícil ahondar en motivos simbólicos. No obstante, dada la carencia de una interpretación en este sentido, mi propuesta ofrece una perspectiva de representación y valor simbólico inserto en la conciencia social y personal acerca del uso de restos óseos de personas que ocupaban lugares sociales privilegiados y respetados, por lo que eran honrados e invitados a participar en la vida cotidiana, y en circunstancias especiales incluso aprobando y sosteniendo el orden de las cosas.

Sirva entonces este trabajo como una pequeña aportación que genere mayor debate en la exploración de opciones para interpretar el uso y valor de los huesos humanos como objetos ideológicos.

Bibliografía

- Abreu Gómez Ermilo (ed. y trad.), *Popol Vuh. Antiguas leyendas del Quiche*, México, FCE, 1998.
- Adams, Robert E. W., "Suggested Classic Period Occupational Specialization in Southern Maya Lowlands", en William Bullard, Jr. (ed.), *Monographs and Papers in Maya Archaeology*, Cambridge, Harvard University/Peabody Museum of Archaeology and Ethnology (Paper 61), 1970, pp. 488-502.
- Agriniere, Pierre, *The Carved Human Femurs from Tomb 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, Orinda, New World Archaeological Foundation, núm. 6, publ. 5, 1960.
- Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, IIA/Facultad de Medicina-UNAM, 2004.
- Barrett, John C., "The Living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practices", en Robert Preucel y Ian Hodder (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory*, Cambridge, Blackwell, 1996, pp. 394-412.
- Baudez, Claude-Francois, "El botín humano de los guerreros mayas decapitados y cabezas trofeo", en Silvia Trejo (ed.), *Memoriales de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, México, INAH, 2000, pp. 188-204.
- Binford, Lewis R., "Mortuary Practices: Their Study and their Potential", en J.A. Brown (ed.), *Approaches to the Social Dimension of Mortuary Practices*, Washington, Society for American Archaeology (Memoirs, 25), 1971, pp. 6-29.
- Botella C. Miguel et al., *Los huesos humanos, manipulación y alteraciones*, Barcelona, Bellaterra, 2000.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE (Biblioteca Mexicana-Historia y Antropología), 2001.
- Cid Beziez, Rodolfo y Arturo Romano Pacheco, "Pulidores de posible uso ceremonial de cráneos humanos prehispánicos de Teotihuacan, México", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. VII, México, UNAM, 1997, pp. 135-143.
- Culbert, T. Patrick, "Questions About Classic Maya Socio-Political Structure", en Vera Tiesler Blos, R. Cobos y M. Greene (coord.), *La organización social entre los mayas. Memorias de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México, INAH, 2002, pp. 241-250.
- Dávalos Hurtado, Eusebio y Arturo Romano, "Las deformaciones corporales entre los mexicas", en E. Dávalos (ed.), *Temas de antropología física*, México, INAH, 1965.

- De la Garza, Mercedes, *El hombre en el pensamiento náhuatl y maya* (pról. de Miguel León Portilla), México, IIF, Centro de Estudios Mayas-UNAM (Cuadernos, 14), 1978.
- , “Las fuerzas sagradas del universo maya. Periodo Postclásico”, en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Los últimos reinos mayas*, México, Conaculta, 2001, pp. 99-127.
- Franco, José Luis, *Objetos de hueso de la época precolombina*, México, INAH, 1968.
- Freidel, David et al. *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE (Sección de Obras de Antropología), 1999.
- González Licón, Ernesto y Lourdes Márquez Morfín, “Costumbres funerarias en Monte Albán”, en *Monte Albán*, México, Citibank, 1990, pp. 53-138.
- González Torres, Yólotl, “El contenido social del sacrificio humano”, en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 194-197.
- Grube, Nikolai, “The Insignia of Power”, en *Maya. Divine Kings of the Rain Forest*, Colonia, Könemann, 2001, pp. 96-97.
- Lagunas Rodríguez, Zaid y Bertha Ocaña del Río, “Proyecto huesos humanos trabajados con carácter ritual”, en *Diario de Campo*, núm. 57, México, INAH, 2003, pp. 39-40.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Conaculta (Cien de México), 2003.
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- López Alonso, Sergio, Zaid Lagunas Rodríguez y Carlos Serrano Sánchez, *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, México, IIA-UNAM, 2002.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, 1984.
- Lowe, Gareth W. y Pierre Agrinier, “Mound 1 Tombs and Burials”, en Gareth W. Lowe et al. (eds.), *Excavations at Chiapa de Corzo, Chiapas*, México, Provo, Papers of the New Archaeological Foundation, núm. 8-11, 1960, pp. 39-105.
- Márquez, Lourdes, Patricia Hernández y Almudena Gómez, “La población urbana de Palenque en el Clásico tardío”, en Vera Tiesler Blos, R. Cobos y M. Greene (coords.), *La organización social entre los mayas. Memorias de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México, INAH, 2002, pp. 13-34.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte al filo de obsidiana*, México, SEP (Septentinas), 1975.
- McAnany, Patricia, “A Social History of Formative Maya Society”, en Vera Tiesler Blos, R. Cobos y M. Greene (coord.), *La organización social entre*

- los mayas. *Memorias de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, México, INAH, 2002, pp. 227-239.
- Oliveros Morales, José Arturo, *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/H. Ayuntamiento de Jacona, 2004.
- Proskouriakoff, Tatiana y José Mary A. Joyce (coords.), *Historia maya*, México, Siglo XXI, 199.
- Ravesloot, John C. "El sacrificio en Casas Grandes", en *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, 2003, pp. 36-39
- Rico Bovio, Antonio, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, México, Joaquín Mortiz (Cuadernos), 1990.
- Romano Pacheco, Arturo, "Deformación cefálica intencional", en *Antropología física. Época prehispánica*, México, INAH (Serie México, Panorama histórico y cultural,), 1974.
- Romero Molina, Javier, *Mutilaciones dentarias prehispánicas de México y América Latina en general*, México, INAH, 1958.
- Ruz Lhuillier, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, FCE (Sección Obras de Antropología), 1989.
- Ségota, Dúrdica (coord.), *Las culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*, México, Conaculta/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2000.
- Schele, Linda, et al. (eds.), *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE, 1999.
- Schele Linda y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, México, FCE (Sección Obras de Antropología), 1999.
- Schele, Linda y Peter Mathews, *The Bodega of Palenque, Chiapas, Mexico*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1979.
- Sharer, J. Robert, *La civilización maya*, México, FCE (Sección Obras de Antropología), 1999.
- Talavera, Jorge, Juan Martín Rojas y Enrique García, *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona, Puebla. Un análisis bioarqueológico*, México, INAH (Científica-Serie Arqueología), 2001.
- Vera Cortés, José Luis, *Las andanzas del caballero inexistente. Reflexiones en torno al cuerpo y la antropología física*, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano (Eslabones en el Desarrollo de la Ciencia), 2002.
- Wolf, Eric, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2002.



Análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, procedente del centro ceremonial de Texcoco

DAVID LÓPEZ MONROY*

*¿A dónde iremos
donde la muerte coexiste?
Mas, ¿por esto viviré llorando?
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.
Aun los príncipes a morir vinieron,
hay incineramiento de gente.
Que tu corazón se enderece:
aquí nadie vivirá para siempre.*

Nezahualcóyotl¹

El objetivo de este artículo es el análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, ubicado en el recinto ceremonial de lo que fuera la antigua ciudad de Texcoco en el Posclásico tardío. Este depósito ofrendario alude alegóricamente al mito de la creación humana en que participa activamente dicha deidad. La ofrenda, cuyo rasgo fundamental es su carácter consagratorio, se analiza desde una perspectiva integral en la

* Museo Nacional de Agricultura, Universidad Autónoma Chapingo/Rescate Arqueológico Juárez-Arteaga, INAH. ajolote29@yahoo.com.mx.

¹ José Luis Martínez, *Nezahualcóyotl*, 1972, p. 82.

que se aplican metodologías y planteamientos teóricos multidisciplinarios: de la antropología física para evaluar el estado de los restos óseos humanos; la etnohistoria permite acercarnos con mayor autenticidad a la interpretación de los mitos encontrados en textos y documentos, mientras la arqueología hace posible el análisis contextual de los materiales donde se realizó el evento.

A raíz de las tareas de salvamento arqueológico en el centro de la ciudad de Texcoco se exploró una ofrenda cuyas características permiten analizar la deidad Ehécatl-Quetzalcóatl, la forma y ubicación de su templo, los modos de representación y festividades dedicadas a ella y otros elementos necesarios para contextualizar la relación entre el dios y los hombres.

A Ehécatl-Quetzalcóatl se le atribuye la creación de los seres humanos en la era actual, misma que se menciona en el Códice Chimalpopoca. Además, en otros texto se menciona que “es una entidad multiforme y proteica. Acumula los atributos del dios creador y del héroe cultural a quien se deben los bienes de la civilización. Comparte las potencias creativas y ordenadoras del dios del viento y las cualidades transformadoras de la estrella vespertina. Asume las innumerables representaciones de la serpiente emplumada. Es el arquetipo del sacerdote ejemplar y su nombre designa a los más altos dignatarios que desempeñan este oficio”.²

Atributos de Ehécatl-Quetzalcóatl

El panteón de los pueblos nahuas del Posclásico tardío que ocuparon la cuenca de México estuvo poblado por una gran cantidad de dioses, entre éstos destacaban Tlaloc, Tezcatlipoca y Ehécatl-Quetzalcóatl, y cada uno de ellos tenía un significado particular. Ehécatl-Quetzalcóatl es una deidad cuyo origen se remonta a las sociedades del Clásico; posteriormente se le relaciona con el desarrollo cultural de Tula (900-1200 d.C.), donde aparece caracterizado como benefactor, como guerrero capaz de enfrentarse a las fuerzas de la noche, y convertido en símbolo de superioridad tolteca al empuñar su lanzardos. Más tarde, con la llegada de los chichimecas y la caída de Tula, varias entidades de la cuenca de México, entre ellas Texcoco,

² Enrique Florescano, “El simbolismo de Quetzalcóatl”, en *Artes de México*, núm. 32, 2002, p. 25.

adoptan el culto a esta divinidad en un afán por apropiarse de una herencia histórica y cultural que les permitiera legitimizar, controlar y dominar políticamente a otros pueblos.

Ehécatl-Quetzalcóatl fue uno de los dioses más importantes para los pueblos del panteón mesoamericano; no sólo pudo trascender, sino que conserva e incrementa sus representaciones y significados a pesar de las turbulencias políticas. Florescano señala que “los poderes de Ehécatl residen en su capacidad de mover los vientos por los distintos rumbos y niveles del cosmos. Es la fuerza que transporta el aire, el sople que empuja las nubes y precipita la lluvia en la tierra”.³ Como dios creador y benefactor del hombre, a él se encomendaban los comerciantes, los artistas y muchos enfermos. Le dedicaban ofrendas, autosacrificios y víctimas de su agrado, e incluso los tlaloques arraigaban su linaje en Ehécatl-Quetzalcóatl. Así, podemos concluir que en él encontramos un verdadero aliento de vida.

En el calendario anual en que se inserta la fiesta de este dios se observa el renacimiento de los brotes de plantas, convirtiéndose entonces en un halo de vida para las sociedades agrícolas.⁴ En este sentido Ehécatl-Quetzalcóatl era el proveedor; más aún, era una deidad civilizadora arraigada entre los pochtecas cuando éstos se constituyeron en avanzada militar y de contacto, cuyas redes permitían el flujo de información importante hacia sus centros políticos.

El templo

Las sociedades humanas conciben y construyen espacios sagrados. El paradigma arquitectónico de tales manifestaciones son los templos, lugares santificados donde se recrea de manera alegórica el cosmos o una parte de él, y del que hipotéticamente emana la energía que hace posible la comunicación entre los dioses y la comunidad humana.

³ Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, 2004, p. 244.

⁴ En la actualidad las comunidades campesinas que rodean la ciudad de Texcoco comienzan a preparar sus tierras de cultivo de temporal en los meses de febrero-marzo (barbecho y abono), de tal forma que el 15 de mayo, día de la celebración de San Isidro, las plantas han brotado. La fiesta de este dios que se celebraba en febrero tiene relación con el ciclo agrícola, pues en tal fecha se realizaba la petición para que barriera las nubes que traían el líquido vital.

De acuerdo con las fuentes históricas, los templos dedicados a Ehécatl-Quetzalcóatl tenían una planta circular, lo que los distinguía de cualquier otro. Tal disposición con ausencia de ángulos se consideraba favorable para el paso libre del viento. En torno a estos recintos había una serie de braseros que permanecían encendidos día y noche. Templos con tales características había en Cholula, Tlaxcala y Huejotzingo, donde Ehécatl-Quetzalcóatl era el dios principal. Las plataformas o pirámides tenían sesenta escalones, con un patio en la parte superior finamente encalado y una habitación redonda. El acceso al templo era bajo y para entrar había que inclinarse. Su techo semejaba una copa redonda de paja (*xacalli*).⁵

Templos dedicados a Ehécatl-Quetzalcóatl, notables por su majestuosidad, los hubo en ciudades como Tenochtitlan, que lo tenía frente a su templo principal; el de Tlatelolco estaba localizado al sureste del edificio principal, mientras en Texcoco estaba emplazado al noreste del Templo Mayor. La ubicación precisa podía variar de un lugar a otro; sin embargo, su importancia radicaba en el sentido de su presencia y evocación del poder de la fertilidad, esencial para una sociedad agrícola.

Su imagen

No es claro en qué momento las representaciones de Quetzalcóatl adquieren caracteres antropomorfos; sin embargo, quizá pudo haber ocurrido hacia el final del desarrollo tolteca en el periodo Epiclásico, cuando se adscriben al dios cualidades civilizadoras y tutelares, lapso también en el que deidad y mito llegan a personificarse, alejándose de sus antiguas representaciones serpentinas.

Para el Posclásico tardío la deidad ha adoptado nuevos caracteres y su representación, de acuerdo con fray Diego Durán, tenía cuerpo humano, mientras el rostro estaba cubierto por una máscara en forma de pájaro, con pico de color rojo dentado, la lengua colgaba y exhibía una gran cresta que empezaba en el pico y terminaba en la cabeza; esta imagen estaba hecha de madera:

⁵ Edmundo O'Gorman (ed.), *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, 1989; fray Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, 2003.

El ornato deste ydolo era que en la caueca tenia una mitra de papel puntiagu-
da pintada de negro y blanco y colorado. Desta mitra colgauan atrás vnas tiras
largas pintadas con unos rapacejos al cavo que se tenian á las espaldas. Tenia
en las orejas unos carcillos de oro a la mesma hechura de unas orejas. Tenia al
cuello un joyel de oro grande a la hechura de una ala de maripossa colgado de
una cinta de cuero colorado. Tenia una manta toda de pluma muy labrada de
negro y colorado y blanco á la mesma hechura quel joyel como una ala de
maripossa. Tenia un suntosso braguero con las mesmas colores y hechura que
le daua debajo de las rodillas. En las piernas tenia unas calçetas de oro y en los
pies unas sandalias calcadas. Tenia en la mano derecha una segura hechura de
hoz la qual era de palo pintada de negro blanco y colorado y junto a la empu-
ñadura tenia una borla de cuero blanco y negra todas de aues marinas con-
biene assauer de garcas y cuerbos marinos con cantidad de rapaçejos de las
mesmas plumas muy espessas (fig. 1).⁶

Este cúmulo de nuevos elementos iconográficos en la represen-
tación de Ehécatl-Quetzalcóatl se fusiona en dos deidades: por un



Fig. 1. Ehécatl-Quetzalcóatl (tomada de Durán, *op. cit.*, 2002, lám. 13).

⁶ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2002, pp. 71-72.

lado Quetzalcóatl como dios sabio, y por otro Ehécatl como dios del viento. La integración de ambas da paso a una deidad única,⁷ donde la fuerza vital es a un tiempo impulso civilizador y fuente de fertilidad. Algunos de los elementos iconográficos a los que hemos hecho referencia han sido observados en diversas representaciones realizadas en lapidaria y cerámica recuperadas durante las excavaciones de la temporada 2003-2004, en el predio Juárez-Artega de Texcoco, donde se excavó el Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl.

La festividad

La fiesta de este dios era celebrada el 3 de febrero. Para tal efecto era comprado un esclavo que no tuviera defecto físico alguno. Durante cuarenta días previos a la fecha lo paseaban por la ciudad vestido con los atuendos del dios, acompañado por una guardia. Por las noches se le encerraba para evitar su fuga. Por la mañana se le servían los mejores platillos, y una vez terminados le obsequiaban collares de flores que colocaban en su cuello, antes de bailar y cantar. La gente que lo escuchaba y veía, mujeres y niños, a su paso le ofrendaban muchas cosas. Cuando faltaban nueve días para la fiesta era visitado por dos viejos, quienes le informaban que pronto se llevaría acabo el *neyolmaxiltihztly* (apercebimiento), lo que en ocasiones deprimía a estos individuos, y para evitar malos augurios y calamidades le daban una bebida llamada *ytzpacalat*. A la medianoche del 3 de febrero era sacrificado y su corazón ofrecido a la luna, su cuerpo arrojado por las gradas donde lo esperaban los mercaderes para llevarlo y cocinarlo en la casa del principal comerciante. Recordemos que "...los aztecas seguían un procedimiento muy ritualizado, cargado de simbolismo, en el sacrificio de sus víctimas y la distribución de su carne [...] celebraban los ritos sacrificiales en un escenario de plazas y templos, ante multitudes de espectadores que se reunían a diario para contemplarlos":⁸

Al banquete solene de este esclavo se juntaban los mercaderes todos que traían en todo género de mercadería especialmente en comprar y vender esclavos ofreciendo cada año este esclavo para semejanza de este dios cuyo com-

⁷ Enrique Florescano, *op. cit.*, 2004, p. 244.

⁸ Marvin Harris, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, 1991, p. 298.

prándole de comunidad en el tianguiz de Azcapotzalco on en el de ytzucan que era el tianguiz diputado para los esclavos y en ningun otro se podian bender y açiase aquella ceremonia de laballos y purificallos los sacerdotes a caussa de que eran comprados y con aquellos quedauan limpios de aquella macula del cautiberio.⁹

El papel que desempeñaban los pochtecas en esta celebración da cuenta de su importancia. Los comerciantes eran una clase de embajadores ante los pueblos y ejercían, como se ha dicho, una doble función: eran agentes civilizadores, que mientras se ocupaban de proveer materias primas exóticas fungían como avanzada militar.

Las fiestas dedicadas a su dios eran pues una manifestación del poder de los pochtecas y una demostración del imperio de la Triple Alianza, que a través de ellos ampliaba sus redes tributarias y de dominio. Las características y atributos de Ehécatl-Quetzalcóatl permitían que fuera visto como dios creador del cosmos, del calendario y de los seres humanos, por lo que se constituyó en un dios principal.

El mito de la creación y el Códice Chimalpopoca

Las excavaciones arqueológicas han permitido correlacionar los hallazgos con las descripciones etnohistoricas, y en este sentido podemos mencionar, por ejemplo, el caso del monolito de la Coyolxauhqui localizado en Templo Mayor de Tenochtitlan. Donde el mito se materializa de acuerdo con la leyenda, Coyolxauhqui incita a sus hermanos (surianos) a castigar a su madre Coatlicue, quien había quedado encinta después de haber recogido un plumaje del suelo. Al dirigirse, tanto los 400 surianos como Coyolxauhqui, a la cumbre del cerro del *Coatepec* donde habitaba Coatlicue, nace Huitzilopochtli vestido con sus atavíos para la guerra y enfrenta a sus adversarios cortando la cabeza a su hermana Coyolxauhqui, quien quedó abandonada en la ladera del cerro, el cuerpo rodó hasta abajo haciéndose pedazos y sus miembros cercenados se esparcieron. En este sentido el Templo Mayor alude al cerro del *Coatepec*, y el monolito representa la decapitación y desmembramiento del cuerpo de Coyolxauhqui. Finalmente, es la materialización del mito de la muerte

⁹ Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 73.

de Coyolxauhqui y el nacimiento de Huitzilopochtli, la imposición del sol sobre la luna.¹⁰

En la “Leyenda de los Soles” se muestra la cosmovisión sobre la creación de los seres humanos. Para los pueblos que habitaron la cuenca de México existe un relato sobre la creación y se encuentra en el Códice Chimalpopoca. En este documento se menciona que los dioses acordaron inventar a los hombres, y para ello envían como su representante a *Quetzalcóatl*, quien sale en busca de los huesos de la antigua humanidad resguardados en el inframundo por Mictlantecuhtli.

Cuando los dioses envían a Quetzalcóatl al Mictlán, comienza a gestarse una reciprocidad entre dioses y hombres, esperando los primeros que les rindan veneración y los alimenten con sangre de individuos jóvenes, para que les permitan recuperar su fuerza y evitar el envejecimiento y la decadencia. Cuando Quetzalcóatl se encuentra con Mictlantecuhtli, dios del inframundo, le dice: “He venido por los huesos preciosos que tú guardas. Y dijo aquél: ¿Qué harás tú, Quetzalcóatl? Otra vez dijo éste: Tratarán los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra. De nuevo dijo Mictlantecuhtli: Sea en buena hora”.¹¹

En estos momentos Mictlantecuhtli pide a su visitante que tome su caracol, lo toque y dé cuatro vueltas por su trono para que le pueda dar lo que andaba buscando; pero ello no era posible, ya que el caracol no tenía agujeros. Entonces llamó a sus gusanos para que los hicieran y pudiera tocarlo. De esta forma Quetzalcóatl consigue los huesos del hombre y de la mujer, haciendo con ellos un atado. Mictlantecuhtli demanda que los huesos fueran regresados, y al sentirse engañado por Quetzalcóatl manda hacer un hoyo en el camino de retorno donde aquél cae, muere, renace y vuelve a realizar su atado que lleva a Tamoanchan, donde entrega los huesos a la diosa Quilachtli: “ésta es Cihuacóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro: y en seguida hicieron penitencia todos los dioses [...] Apan-teuctli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos Quetzalcóhuatl. Luego dijeron: ‘han nacido los vasos de los dioses’”.¹²

¹⁰ César Macazaga Ordoño, *Mitología de Coyolxauhqui*, 1981.

¹¹ Primo Feliciano Velásquez (trad.), *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los Soles*, 1945, p. 121.

¹² *Idem*.

De esta manera, los sacrificios humanos eran un acto de reciprocidad de los hombres para con sus creadores, un acto a través del cual alimentaban y mantenían el círculo vital del cosmos, garantizando así la subsistencia de la especie humana.

La ciudad prehispánica de Texcoco

Las fuentes históricas dan cuenta de la importancia geopolítica que tuvo la ciudad de Texcoco en la época prehispánica, su centro fue un espacio sagrado que fungió de modelo para otras ciudades posclásicas de la cuenca de México. Su recinto ceremonial estaba integrado por un conjunto arquitectónico compuesto por un templo principal y otros situados a su alrededor, como el templo dedicado a Ehécatl-Quetzalcóatl donde se recuperó la ofrenda 1. Por otra parte, gracias a las descripciones de autores de los siglos *xvi* y *xvii* —entre ellos Pomar, Alva Ixtlilxóchitl, Torquemada y Vetancurt—, conocemos las características y liderazgo de Texcoco durante todo el Posclásico. Hay autores que incluso reportan a esa ciudad como la segunda más importante de ese periodo después de conformada la Triple Alianza, pues “competía en grandeza y majestuosidad con la ciudad de México Tenochtitlan. Las descripciones hablan de que la ciudad de Texcoco era una bella urbe, con grandes y suntuosos templos, muy gentiles casas y aposentos de los señores, mezquitas y oratorios muy bien labrados y grandes mercados”.¹³

El papel que la historiografía ha dado a Texcoco como ciudad secundaria es inexacto. Fue fundada hacia 1250, mucho antes que Tenochtitlan (1325) y Tlatelolco (1337), por lo que su diseño y traza sirvieron de modelo para éstas.

Desafortunadamente, el sistema centralista bajo el que se ha desarrollado la nación mexicana favorece una investigación arqueológica e historiográfica que privilegia a la ciudad tenochca, en detrimento del papel y valor histórico de Texcoco. De manera que el interés en torno a la historia antigua de la ciudad ha quedado en segundo plano, lo que de manera puntual se expresa en los escasos trabajos de exploración arqueológica ahí realizados, gravitando casi exclusivamente en torno a tareas de salvamento. Es en tal con-

¹³ Gustavo Coronel Sánchez, “El Templo Mayor de la ciudad prehispánica de Texcoco, una propuesta de ubicación”, en *Texcoco Cultural*, vol. 1, núm. 1, 2003, p. 10-15.

texto que rescates arqueológicos como el aquí presentado adquieren especial relevancia, ya que permiten liberar restos arquitectónicos de una pequeña parte del recinto ceremonial de Texcoco.¹⁴

Durante los trabajos arqueológicos fue excavado parcialmente un patio hundido en el que se descubrieron dos templos. Al sur, uno aparentemente dedicado tanto a Tezcatlipoca como a Ehécatl; al norte, la plataforma o basamento de planta circular del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl.¹⁵ Si bien una parte del área excavada ya había sido objeto de remociones y saqueo, los trabajos de rescate permitieron la localización y excavación controlada de algunas ofrendas, y entre ellas destaca la que a continuación nos ocupa, de cuyo análisis derivamos una propuesta de interpretación.

Descripción y análisis de la Ofrenda 1

La Ofrenda 1 fue ubicada en el Pozo 2 y excavada bajo el piso del patio hundido, seis metros al sur del talud perimetral del basamento semicircular del Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl. La ofrenda fue depositada debajo del piso del patio, cuyo nivel corresponde al desplante del basamento redondo, por lo cual puede inferirse que evidencian eventos sincrónicos (fig. 2).

Debido a un conjunto de factores contaminantes, derivados en su mayor parte del hecho de que el área de excavación fue antes una gasolinera, no se han realizado dataciones por radio carbono, y los estimados cronográficos realizados en 2003 descansan en correlatos cerámicos, para establecer el periodo Posclásico tardío como fecha en que fue depositada la ofrenda.¹⁶

El análisis de los huesos largos y cráneos humanos evidenció que se trataba de un total de diecisiete individuos, cifra determinada por el número mínimo de elementos óseos (mandíbulas), cuyas edades a la muerte son: uno de 15 a 18 años (5.88%), dos entre 20 y

¹⁴ Las temporadas de excavación del rescate arqueológico Juárez-Arteaga se realizaron en 2003-2004, en ellas colaboraron los arqueólogos María Teresa García García como directora del proyecto, Gustavo Coronel Sánchez y Yalo Madrigal Cossío, además de los antropólogos físicos Beatriz Ramírez Meza y el autor.

¹⁵ Ma. Teresa García García, *et al.*, "Informe técnico del salvamento arqueológico tienda Coppel Texcoco (Juárez Sur-Arteaga)", 2004 (mecanoescrito).

¹⁶ Ma. Teresa García García, *et al.*, "Informe técnico del rescate arqueológico tienda Coppel Texcoco (Juárez Sur-Arteaga)", 2003, mecanoescrito.

Rescate Juarez Sur-Arteaga, 2003
 Pozo 2
 Dibujo perfiles

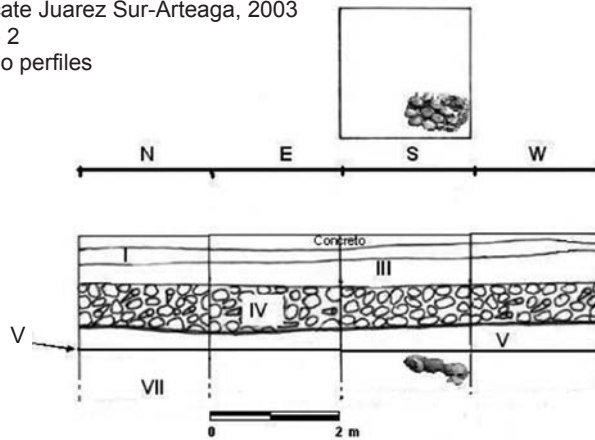


Fig. 2. Dibujo del perfil estratigráfico del Pozo 2, donde se muestra la ubicación de la Ofrenda 1 (tomado de Ma. Teresa García *et al.*, 2003).

25 (11.76%), siete entre 25 y 30 (41.17%) y siete (41.17%) en los que no fue posible determinar la edad.

El análisis morfoscóptico mostró que 8.33% son femeninos, 41.66% son masculinos y para el 50% restante no se dispuso de los elementos necesarios para determinar el sexo. El sexo fue determinado con base en las características morfológicas de cráneo (apófisis mastoides, arcos supraorbitales y cresta del occipital). La estatura promedio de los individuos que conforman la ofrenda se encontraba entre 1.57 metros para las mujeres y 1.59 para los hombres. Dichas medidas se obtuvieron a partir de los huesos largos completos, y se determinaron para hombres y mujeres porque no estaban separados unos de otros (osario).

El análisis morfoscóptico de los restos óseos para evaluar el estado de salud de estos individuos reveló huellas de criba orbitaria¹⁷ en siete de los doce cráneos evaluados (58.33%), mientras la hiperos-

¹⁷ Criba orbitaria: “se observa en los techos de las órbitas; esta enfermedad se asocia con la anemia y tenemos varios tipos: talasemia (anemia eritoblástica), anemia *ferrum* (deficiencia de hierro); la superficie lisa y suave se engrosa y se vuelve porosa con pequeños orificios. Según Goodman y Martín (1984, 1985) son indicadores de estrés nutricional, en asociación sinérgica con los procesos infecciosos y un desbalance en la dieta”; véase Zaid Lagunas Rodríguez y Patricia Olga Hernández Espinosa, *Manual de osteología*, 2000, p. 88.

tosis porótica¹⁸ estuvo presente en todos los casos. Este análisis también reveló que dos mandíbulas tienen evidencia de hipoplasia del esmalte en incisivos (11.76%). Asimismo, pudo observarse que 52.66% de la muestra presenta periostitis, mas no se descarta que este valor pudiera incrementarse porque los restos óseos presentan deterioro, por lo que sólo fueron considerados aquellos en que se pudo determinarse dicho factor.

La hiperostosis porótica y la criba orbitaria se han considerado indicadores de anemia por deficiencia de hierro; sin embargo, en asociación con la periostitis puede indicar problemas nutricionales, debido a una absorción deficiente de nutrientes provocada por problemas gastrointestinales. En cuanto a salud bucal, tenemos que trece individuos (76.47%) tienen caries y sarro o cálculos dentales. El primer padecimiento está asociado al consumo de carbohidratos, el segundo con ingesta de proteínas y una mala higiene bucal.

Con base a la tabla propuesta por Brothwell,¹⁹ los individuos de esta muestra presentan un desgaste de la forma (4) en las cúspides del primer y segundo molar de la mandíbula, que van hacia la parte mesial en ambos lados en un promedio de 23.52%. En relación con el total de estos individuos, catorce (82.35%) presentan dicho desgaste —consideradas las 17 mandíbulas—. Éste puede ser producto del consumo de alimentos duros o con partículas abrasivas, o bien por emplear los dientes como herramientas. Además, no se descarta un patrón de desgaste en función de la edad de los individuos, pues entre más avanzada sea la edad el desgaste es mayor.

En cuanto a evidencias de prácticas culturales presentes en este material, tenemos una mandíbula que presenta limado dental en el canino izquierdo, de tipo C5 de acuerdo con la clasificación de Javier Romero (fig. 3).²⁰ Otra práctica es la trepanación presente en el cráneo de dos individuos (16.66 %); la técnica utilizada es la de taladro en los parietales izquierdos, en ambos casos con un diámetro de 1.3 centímetros.

Las marcas de desarticulación encontradas en las diáfisis de los huesos largos insinúan la idea de que la intención era desmembrar

¹⁸ La hiperostosis pórotica “se observa en frontal, parietales y occipital, se adquiere por la presencia de padecimientos infecciosos prolongados en una población”; *idem*.

¹⁹ Don Brothwell, *Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*, 1987, p. 108.

²⁰ Javier Romero Molina, “La mutilación dentaria”, en J. Romer (ed.), *Antropología Física. Época prehispánica*, 1974, pp. 179-194.



Fig. 3. Mandíbula con canino limado tipo C5.

el cuerpo y colocar los restos óseos en la ofrenda; sin embargo, ello no implica un desollamiento o el consumo de carne, debido a que sólo una muestra muy pequeña presenta este tipo de marcas (cuatro huesos).

La forma braquicraneal de los restos óseos recuperados en esta ofrenda es característica de varias poblaciones de la cuenca de México, y la presencia de un individuo con osamenta de forma doliocraneal da pie para pensar en individuos originarios de otras áreas geográficas.

La ofrenda fue depositada en una fosa de forma elíptica y cóncava, donde en una primera acción deposicional fueron acomodados los huesos humanos largos de miembros superiores e inferiores, quedando la parte proximal al Este y la distal al Oeste; todos fueron dispuestos de forma horizontal. Aun cuando no se encontró evidencia de que estuvieran atados, no se descarta esa posibilidad, pues la simple posición que tenían permite suponer que se trata de un atado de huesos. Recordemos que en su regreso del inframundo Quetzalcóatl hace un atado para llevarse los huesos.

Al centro de ese conjunto de restos óseos fueron dispuestos un machacador de barro y una figurilla sedente de Ehécal-Quetzalcóatl acomodada sobre la espalda. Encima de ese primer nivel de depó-

sito fueron colocados los iliacos, algunas mandíbulas, vértebras y fragmentos de cráneo. En un tercer nivel, encima de éstos se colocaron once cráneos dispuestos en forma de espiral, y alrededor de ellos colocaron varios iliacos y mandíbulas cubiertos con tierra.

Interpretación de la Ofrenda 1

Sabemos que Ehécatl-Quetzalcóatl era concebido como un dios benefactor porque con su aliento barría los cielos, lo cual propiciaba la entrada de nubes de lluvia que regaban los campos que los seres humanos habrían de sembrar para la subsistencia. Sin embargo su importancia era mayor, pues Quetzalcóatl se convierte en el dios creador de la humanidad y con ello eleva su rango sobre los demás. De acuerdo con el mito de la creación, los dioses piden a Quetzalcóatl que viaje al inframundo y busque los huesos de la antigua humanidad, que Mictlantecuhtli preciadamente resguarda.

En la Ofrenda 1 observamos una disposición de cráneos en espiral, elemento típico de Ehécatl por tratarse de una representación del viento, que es capaz de llevar las nubes y la lluvia para sustento de los hombres. Se trata de once cráneos que asemejan una espiral; el primero está invertido y el foramen magno (agujero occipital) representaría la entrada al inframundo; el onceavo cráneo está colocado con la parate frontal hacia el suelo, lo cual se interpreta como la llegada ante Mictlantecuhtli el señor del inframundo (figs. 4 y 5).

Ahora bien, según la "Leyenda de los soles" Quetzalcóatl solicita los huesos de la antigua humanidad que celosamente resguarda Mictlantecuhtli; éstos le son entregados y, a su regreso del inframundo, con la ayuda de su gemelo precioso Xólotl logra vencer diversas pruebas que le esperan hasta volver de nuevo a la superficie del mundo.²¹ Pero anteriormente Mictlantecuhtli había ordenado a sus aliados que hicieran un agujero en el que debía caer Quetzalcóatl, lo cual provoca que el atado se rompa y los huesos se revuelvan unos con otros. En la excavación, al ser retirados los cráneos pudo observarse una cama de huesos largos (fémures, tibias, radios, cubitos, húmeros) que pudieron ser dispuestos como un atado.

En ese mismo contexto, la forma cóncava de la fosa se interpreta como análoga al agujero mandado hacer por Mictlantecuhtli,

²¹ Primo Feliciano Velásquez (trad.), *op. cit.*, 1945.



Fig. 4. Disposición de cráneos que representan una espiral con la que se identifica a Ehécatl (Ofrenda 1).



Fig. 5. Figura de un caracol cortado recuperado de la Ofrenda 3A.

donde cae Quetzalcóatl y se esparcen los restos óseos. En los huesos largos ahí recuperados no se encontraron vestigios de que se hayan expuesto al fuego, y sólo en cuatro se encontraron evidencias de corte, lo cual sugiere que dichos restos originalmente eran parte



Fig. 6. Disposición de huesos largos que representaría el atado que realiza Quetzalcóatl.

de diversos entierros primarios, luego exhumados para depositarse como se muestra en la fig. 6.

Recordemos que al centro del atado de huesos del primer nivel yacía en posición dorsal una imagen sedente de Quetzalcóatl, lo cual podría representar la parte del mito alusiva al momento en que el dios resucita para recoger los huesos del hombre y la mujer que yacían esparcidos, hacer un nuevo atado para después llevarlos a Tamoanchan, donde el género humano habría de ser creado nuevamente (figs. 7 y 8). Al llegar a su destino entrega los huesos a la diosa Cihuacóhuatl-Quilachtli, quien muele los restos y los echa en una vasija preciosa. En la ofrenda fue encontrado un objeto similar a un tejolote o mano de mortero, el cual puede interpretarse como el objeto usado por la diosa para moler los huesos y sobre los cuales Quetzalcóatl vertió su sangre, acción acompañada por la penitencia divina de todos los dioses. Se dice entonces que fue así como nacieron los hombres, pues los dioses habían hecho el sacrificio de dar su sangre (figs. 9 y 10).²²

²² *Ibidem.*

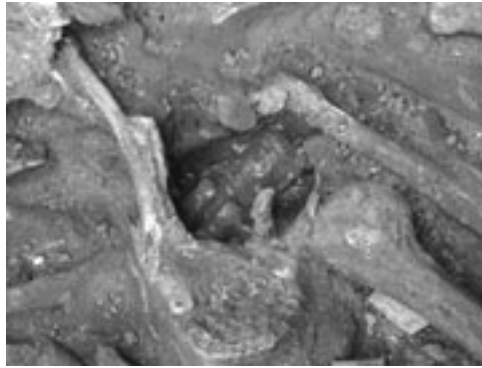


Fig. 7. Ubicación de la figura de Quetzalcóatl, alusiva al resurgimiento del dios tras caer en el hoyo que realizan los ayudantes de Miclantecuhtli.



Fig. 8. Figura de Quetzalcóatl en posición sedente y con collar de cuentas.



Fig. 9. Tejolote (mortero) de barro que representa el instrumento usado por Cihuacóatl-Quilaztli para moler los huesos.

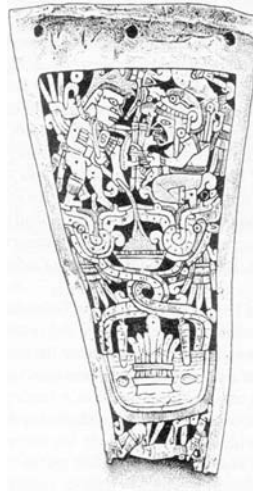


Fig. 10. Ornamento de concha huasteco con una escena de la creación mítica de los seres humanos. En la parte superior, un personaje masculino derrama sangre de su pene sobre un recipiente que contiene una masa o polvo. Frente a él hay una mujer con el busto desnudo, identificada como la diosa Quilaztli (tomado de Enrique Florescano, *op. cit.*, 2004).

Varios autores, entre ellos Edward Seler, Alfonso Caso y Miguel León Portilla, consideran el sacrificio humano, y en especial la ofrenda de corazón y sangre, como la necesidad exigida por los dioses para su propio sostenimiento. El corazón y la sangre representan la energía vital y, por tanto, su ingestión por parte de una deidad significa el mantenimiento y aumento energético y vital de los dioses en general.²³

Conclusiones

De acuerdo con lo expuesto, la ofrenda 1 tuvo como propósito la recreación alegórica de un mito que conocemos y se describe en el Códice Chimalpopoca, y por estar relacionado con la creación de los seres humanos permite entender la dependencia entre hombres y dioses.

²³ José Alcina Franch, *Los aztecas*, 1989, p. 150.

El análisis de los restos óseos humanos indica que la ofrenda está integrada por osamentas de diecisiete individuos adultos, tanto hombres como mujeres, cuyas edades fluctúan entre 15 y 35 años. Al estudiar dichos restos se encontraron huellas de lesiones asociadas con hiperostosis porótica, criba orbitaria, hipoplasia del esmalte y periostitis, osteopatologías indicativas de que estos individuos presentaban problemas de salud comunes a los reportados para la mayoría de poblaciones prehispánicas del mismo periodo cultural.

Los datos arqueológicos recuperados evidencian que el área intervenida era parte de la arquitectura monumental religiosa, un espacio ritual de lo que antiguamente fuera la ciudad prehispánica de Texcoco.

Finalmente, se destaca la importancia que tuvo Ehécatl-Quetzalcóatl en la sociedad texcocana, en especial en la elite que adopta a este dios para remitir su herencia histórica y cultural, que les permite legitimar su poder. Además de ser considerado una fuerza creadora de vida, es un agente civilizador cuya presencia data del periodo Clásico y se diversifica durante el Posclásico tardío.

Bibliografía

- Alcina Franch, José, *Los aztecas*, Madrid, Biblioteca de Historia 16, 1989.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Obras históricas*, 2 t., edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1985.
- Benavente, fray Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Claudio Esteva Fabregat, Madrid, Ediciones y Distribuciones Promo Libro (Crónicas de América), 2003.
- Brothwell, Don, *Desenterrando huesos. La excavación, tratamiento y estudio de restos del esqueleto humano*, México, FCE, 1987.
- Coronel Sánchez, Gustavo, "El Templo Mayor de la ciudad prehispánica de Texcoco, una propuesta de ubicación", en *Texcoco Cultural*, vol. 1, núm. 1, 2003, pp. 10-15.
- , "La ciudad prehispánica de Texcoco a finales del Posclásico tardío", tesis, México, ENAH-INAH, 2005.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 tt., estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Florescano, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus (Pasado y presente), 2004.
- , "El simbolismo de Quetzalcóatl", en *Artes de México*, núm. 32, 2002, pp. 18-27.
- García García, Ma. Teresa *et al.* "Informe técnico del rescate arqueológico tienda Coppel Texcoco (Juárez Sur-Arteaga)", Archivo Técnico de la Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH (mecanoescrito), 2003.
- , "Informe técnico del salvamento arqueológico tienda Coppel, Texcoco (Juárez Sur-Arteaga)", Archivo Técnico de la Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH (mecanoescrito), 2004.
- González Sabrino, Blanca Zoila, *El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan*, México, UNAM/INAH, 2002.
- Harris, Marvin, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, México, Conaculta/ Alianza Editorial, 1991, pp. 264-309.
- Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1999, pp. 25-26.
- Lagunas Rodríguez, Zaid y Patricia Olga Hernández Espinosa, *Manual de osteología*, México, Conaculta/ENAH-INAH, 2000.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM, 2004.
- López Monroy, David y Beatriz Ramírez Meza, "Una aproximación a las estrategias de subsistencia en una aldea del formativo tardío en la ribera del lago de Texcoco, Tlatel de Tequexquináhuac (TX-LF-14), análisis osteológico", tesis, México, ENAH-INAH, 2003.

- Macazaga Ordoño, César, *Mitología de Coyolxauqui*, México, Innovación, 1981.
- Martínez, José Luis, *Nezahualcóyotl*, México, SEP (SepSetentas, 42), 1972.
- O’Gorman, Edmundo (ed.), *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, México, Conaculta, 1989.
- Romero Molina, Javier, “La mutilación dentaria”, en J. Romer (ed.), *Antropología Física. Época prehispánica. Serie México: Panorama histórico cultural*, t. III, México, INAH, 1974, pp. 229-250.
- , “La trepanación prehispánica”, en *Antropología Física. Época prehispánica*, México, INAH (Serie México, Panorama histórico y cultural, 3), 1974, pp. 179-194.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 tt., versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Velásquez, Primo Feliciano (trad.), *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, Instituto de Historia-UNAM, 1945.
- Ubelaker, Douglas H., *Human Skeletal Remains. Excavation, Análisis, Interpretation*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1978.
- White, Tim, *Human Osteology*, San Diego, Academic Press, 1991.



La fotografía en el Museo Nacional y la expedición científica de Cempoala

ROSA CASANOVA

La finalidad de este ensayo es plantear las maneras en que el Museo Nacional¹ promovió el uso de la fotografía como un área para investigar, rica en matices relativos a la conformación de lo que hasta ahora hemos definido como nación y patrimonio. Existen estudios destacados que ofrecen una historia de la institución, pero resulta inevitable continuar la exploración sobre sus colecciones, los programas para las diversas áreas del conocimiento que abarcó y sobre las personas que le dieron vida para entender plenamente el papel que jugó en la vida cultural del país.² Las aplicaciones que tuvo la fotografía al interior del Museo, el desarrollo de especialidades a través de la práctica de vertientes como la fotografía arqueológica y la relación documento-interpretación brindan

¹ La institución tuvo diversos nombres a través del siglo XIX, mismos que menciono más adelante; para hacer más ágil la lectura lo reduzco a su primer nombre, que encarna su carácter oficial y la vocación de reunir el saber sobre el país.

² Algunos de los primeros estudios se deben a Jesús Galindo y Villa, entre ellos *Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional de México*, 1896; años más tarde destaca el trabajo de Luis Castillo Ledón, *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía 1825-1925*, 1924; Luis Gerardo Morales Moreno ha tratado extensamente el tema en *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio del Museo Nacional 1780-1940*, 1994, y Luisa Fernanda Rico Mansard publicó *Exhibir para educar. Objetos, colecciones y museos de la ciudad de México (1790-1910)*, 2004.

espacios apasionantes de investigación que enriquecen la historia de la fotografía en México.³ El presente estudio explora estas posibilidades a través de un ejemplo concreto: la expedición a la zona en torno a las ruinas de Cempoala, en el estado de Veracruz, llevada a cabo entre agosto de 1890 y abril de 1891.

El Museo

Con antecedentes durante el régimen borbónico, el Museo fue fundado en 1825 bajo los auspicios del gobierno que inauguró la vida del México independiente.⁴ Su primer reglamento data de 1826, donde se consignaba su vocación: “Se reunirá y conservará en él, para uso del público, cuanto pueda dar el más exacto conocimiento del país en orden a su población primitiva, origen y progresos de ciencias y artes, Religión y costumbres de sus habitantes, producciones naturales y propiedades de su suelo y clima”.⁵ Transformar en realidad estos propósitos significó una ardua tarea en el complejo contexto político y social que imperó durante gran parte del siglo XIX. No obstante, y a pesar de las continuas guerras internas, siempre estuvo presente la preocupación de algunos intelectuales destacados, con tendencias políticas divergentes, por dotar a México de las instituciones culturales que darían cuerpo a la nueva nación. Concebido con un sentido educativo y promotor de un sentimiento nacional, desde el inicio se pensó en conformar un Museo que congregara los intereses científicos de la época, por lo que reunió materiales de índole muy diversa: desde especímenes de historia natural, zoología, mineralogía, paleontología, anatomía y teratología, hasta pintura, escultura, cerámica, reliquias de los héroes, códices, libros, documentos y materiales etnográficos y de las “artes industriales”. Como era de esperarse, los objetos provenientes del pasado prehispánico jugaron un papel fundamental, pues en él se depositaba el origen de la nación.

³ “El Museo Nacional en el imaginario mexicano” es una de las aportaciones pioneras que incluye textos de Dora Sierra Carrillo, Ricardo Pérez Montfort, Felipe Solís, María Trinidad Lahirigoyen y Rosa Casanova; véase *Alquimia*, núm. 12, mayo-agosto 2001.

⁴ Aunque “la existencia legal del Museo fue definitiva con el decreto del 21 de noviembre de 1831...”, dice Luis Gerardo Morales Moreno, *op. cit.*, p. 36.

⁵ Se respetó la ortografía original, tomada de Luis Castillo Ledón, *op. cit.*, pp. 60-62.



Foto 1. Fachada del Museo Nacional, José María Lupercio, ciudad de México, ca. 1918. Inv. 361835, Sinafo-INAH.

Con los años, las colecciones se vieron modificadas de acuerdo con la evolución de las disciplinas que integran el saber humano, y se reflejan en los diversos nombres que tuvo la institución: Museo Mejicano, Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia, Museo Nacional, Museo Nacional de Arqueología, Historia y

Etnografía. No es la intención de este trabajo hacer la historia pormenorizada de la institución, pero sin duda la reorganización que vivió durante el Segundo Imperio fue decisiva.⁶ Este periodo coincide con la mayor circulación de la fotografía a partir de la década de 1860, debido a los avances técnicos que posibilitaron la reducción de los tiempos de toma, la utilización de negativos al colodión en soporte de vidrio (placa húmeda) y la popularización de las impresiones a la albúmina en el formato *carte-de-visite*.⁷ El resultado fue el abaratamiento en el costo de la imagen que impulsó un uso más extenso. Así, la fotografía paulatinamente tuvo su lugar en las diversas áreas del Museo como auxiliar en el registro de colecciones y trabajos realizados; como documento gráfico probatorio de los vestigios arqueológicos, las exploraciones y la diversidad étnica del país; como base para ilustrar las publicaciones que ahí se realizaban; como herramienta para la investigación usada para copiar códices, manuscritos y piezas, y hasta para la identificación de los trabajadores.

No se trata de una novedad; el Museo mantenía las prácticas comunes en museos y sociedades científicas del mundo occidental.⁸ Los inventarios e informes que periódicamente se llevaban a cabo permiten acercarnos a esta multiplicidad de tareas.⁹ Como objeto museográfico, muchas imágenes se exhibieron en las salas, vitrinas y pasillos de las secciones que componían el Museo para complementar las piezas expuestas que permitían ofrecer un panorama más completo de los temas tratados, de la misma manera que se

⁶ La dotación de un nuevo local, la injerencia que tuvieron en él José Fernando Ramírez y Manuel Orozco y Berra, la formación de la Comisión Científica, Literaria y Artística de México, y el entusiasmo de Maximiliano y Carlota por la historia antigua de México son algunos de las claves de lectura del periodo. Véase Esther Acevedo, "El legado artístico de un imperio efímero. Maximiliano en México, 1864-1867", en *Testimonios artísticos de un episodio fugaz (1864-1867)*, 1995, en especial el apartado "Conservar para conocer", pp. 179-193.

⁷ A este respecto véase Patricia Massé, *Simulacro y elegancia en las tarjetas de visita. La compañía Cruces y Campa*, 1998.

⁸ Basta pensar en el precedente sentado por Roger Fenton, quien trabajó para el Museo Británico en la década de 1850. Por otra parte, las fotografías de monumentos y habitantes de diversos países que se conservan en los acervos provenientes del Museo Nacional atestiguan el intercambio mantenido entre instituciones.

⁹ La paciente labor de rescate y catalogación que ha realizado María Trinidad Lahirigoyen en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA) facilita el acceso a esta documentación, aun cuando la mayor parte de la información sobre la institución se conserva en el Archivo General de la Nación (AGN).

incluían dibujos, óleos, maquetas, moldes y planos. Con el paso del tiempo estas fotografías mutaron de estatus y han adquirido un valor propio, al igual que otros objetos que en un principio fueron pensados como elementos de apoyo a la investigación y la museografía. Hoy se han convertido en objetos de estudio, parte misma del patrimonio cultural.¹⁰

El documento visual

La información que se consigna en los archivos sobre las primeras décadas de la relación Museo-fotografía, generalmente se reduce a la concesión de permisos para copiar las “reliquias” antiguas. Visitar el Museo fue un imperativo para los autores nacionales y extranjeros que describían el país mediante la escritura o con imágenes, con la intención de dar a su público una visión de México que transitaba de la naturaleza y los sujetos sociales a la historia antigua y contemporánea. Particular atención mereció el pasado prehispánico que, como ya se mencionó, sustentaba una genealogía remota, un dato más para el entendimiento de la historia del mundo, argumento utilizado por los habitantes del continente americano en la reivindicación de una historia propia. Esas fotografías tuvieron un amplio público tanto en México como en el extranjero, alimentando la imaginación y contribuyendo a la gran circulación de imágenes que caracterizó a la sociedad occidental a partir de la segunda mitad del siglo pasado.¹¹

El Museo tuvo entonces en sus manos la circulación de fotografías referentes a lo que hoy llamamos patrimonio cultural, a través de los permisos concedidos a los profesionales de la lente, muchos de ellos extranjeros. Entre otros, fotografiaron las salas del Museo: Benjamin Kilburn, William Henry Jackson, Lorenzo Becerril y Alfred Briquet, por nombrar sólo algunos de los más connota-

¹⁰ La Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia es la principal heredera de ese patrimonio fotográfico, pero también se conservan materiales en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA) y la Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

¹¹ Véase Rosa Casanova, “De vistas y retratos: la construcción de un repertorio fotográfico en México, 1839-1890”, en Emma Cecilia García K., *Imaginario y fotografía en México, 1839-1970*, 2005, pp. 11-23.

dos.¹² Es interesante la autorización dada al poblano Becerril, en febrero de 1889, por el director de la institución, Francisco del Paso y Troncoso, quien asienta que no hay problema “puesto que se trata de un trabajo oficial, de otra manera resultaría perjudicado este Establecimiento al conceder que se saquen vistas de sus salones con objeto de lucrar”.¹³ Postura que el director mantiene un mes después, cuando se inclina por negar el permiso que solicita Jhos. J. Cockrell: “debe evitarse que se saquen dichas vistas... pues ya se ha hecho un ramo de especulación...”.¹⁴ Años después se cumplió su anhelo: en 1904 se estableció un taller fotográfico en el Museo y en 1907 se creó la reglamentación que declaraba: “Sin previo permiso de la dirección, ninguna persona podrá tomar fotografías, dibujos ni moldados de los objetos exhibidos en el museo”.¹⁵

En 1880 se estableció el puesto de dibujante-fotógrafo del Museo, cuyo título refleja la necesidad de contar con personas que pudieran ilustrar los objetos, ya fuera por medios artísticos o mecánicos.¹⁶ El puesto lo ocupó el distinguido paisajista José María Velasco hasta 1903, en que finalmente se separaron las funciones; en tanto, se cubrieron los requerimientos fotográficos por diversas vías, como la colaboración de otras oficinas de gobierno o de algún aficionado, y en ocasiones se llegó a contratar a algún profesional. Con el nuevo siglo el fotógrafo oficial tuvo también ayudantes que realizaban las tareas cotidianas y se crearon especialidades como la de fotografoador. Entre los nombres localizados en los registros hay autores que gozaban de cierto prestigio y hoy ocupan un lugar en la historia de la fotografía en México, así como personajes que quedan por

¹² El Sr. “Kilbourn” solicitó permiso en 1873, AHMNA, vol. 2, 97, exp. 17, p. 93. Las solicitudes de Jackson y Briquet no han sido localizadas, pero son conocidas sus imágenes de algunas de las esculturas más renombradas, iniciando por el llamado Calendario azteca.

¹³ AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, caja 147, exp. 28, f. 5.

¹⁴ Se debe tratar del fotógrafo tejano Thomas J. Cockrell, quien por 1889 realizó una serie de vistas para alguna compañía de ferrocarril, de la cual la Biblioteca del Congreso de Washington conserva un álbum. AGN, Fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, caja 147, exp. 31, f. 4.

¹⁵ Respondiendo al crecimiento del Museo también en ese año se crearon los talleres de moldeado, encuadernación y fotografoado. Se trata del artículo 35 del “Reglamento del Museo Nacional”, en Sonia Lombardo de Ruiz y Ruth Solís Vicarte, *Antecedentes de las leyes sobre Monumentos Históricos (1536-1910)*, 1988, p. 79.

¹⁶ La literatura de la época definía a la fotografía como un medio mecánico, generalmente en un sentido positivo.



Foto 2. Salón del Museo Nacional (atribuida a María I. Vidal), ciudad de México, ca. 1922. Inv. 364928, Sinafo-INAH.

identificar: David N. Chávez (1903), Manuel Torres (1908), Manuel Gómez (1909), Manuel Ramos (1914), Antonio Carrillo (1912), José María Lupercio (1916), Salgado (1915), José Martínez Castaño (1933) y la primera fotografía registrada en la institución: María Ignacia Vidal (años veinte).

Fueron varias las expediciones que se sucedieron en la segunda mitad del siglo XIX, promovidas directamente por el Museo o llevadas a cabo por particulares o instituciones extranjeras con el permiso —y a veces el apoyo— del gobierno. Los trabajos realizados bajo el gobierno imperial, que incluyeron a la Comisión Científica de Pachuca —de febrero de 1864 a los primeros meses de 1865— y el reconocimiento de Metlaltoyuca —de julio de 1865—, sentaron un precedente ilustre para las exploraciones que posteriormente realizaría el Museo: levantamiento de planos, análisis de materiales, toma de vistas fotográficas, ejecución de croquis y dibujos y tras-

lado de piezas a la institución.¹⁷ Ambas fueron dirigidas por el ingeniero Ramón Almaraz, quien mostró una gran capacidad organizativa y dedicación que se plasmaron en mapas, informes e ilustraciones que por décadas permanecieron como modelo. La expedición de Pachuca estuvo compuesta por lo que hoy llamaríamos un equipo multidisciplinario: ingenieros, médicos, expertos en topografía, minas, historia natural y dibujo, y fue dotada con equipo especializado, entre el que se encontraba una “cámara para vistas fotográficas”.¹⁸ Las pirámides de San Juan Teotihuacán fueron objeto de investigación, dando por resultado la determinación de sus coordenadas geográficas, obra del ingeniero Francisco Jiménez y los “Apuntes...” firmados por Almaraz.¹⁹ Las tres litografías de Teotihuacán que se incluyeron en la *Memoria* publicada fueron realizadas en el establecimiento de Hesiquio Iriarte, según reza la firma, y se inspiraron en las tomas de Antonio Espinoza.²⁰

Como parte de los trabajos de la Comisión del Valle de México se examinaron unos terrenos baldíos en Huauchinango, Puebla, y las ruinas de Metlatoyuca. Cuenta Almaraz que en éstas “mucho me sirvió la buena voluntad del Sr. [Guillermo] Hay que fue nombrado igualmente en comisión, y que al acompañarme ponía a dis-

¹⁷ Véase Ramón Almaraz (dir.), *Memoria de los trabajos ejecutados por la Comisión Científica de Pachuca en el año de 1864, 1865*; y la “Memoria acerca de los terrenos de Metlatoyuca”, documento firmado por el mismo Almaraz como “Gefe de la Comisión Científica del Valle de México” e incluido en Luis Robles Pezuela, *Memoria del Ministerio de Fomento*, 1866, pp. 213-215. Esta última también apareció como un folleto suelto con litografías; véase Rosa Casanova, “Las fotografías se vuelven historia: algunos usos entre 1865 y 1910”, en *La fabricación del Estado, 1864-1910*, 2003, p. 224. Agradezco a Martine Chomel el acceso a la publicación sobre Pachuca.

¹⁸ Ramón Almaraz, *op. cit.*, pp. 16-17. No se explicita quién sería el operador de la cámara, que posiblemente sirviera para realizar las vistas que inspirarían las litografías que acompañan a los textos, a excepción de las de Teotihuacán.

¹⁹ Allí describe las construcciones, las excavaciones realizadas, las “piedras encontradas”, sin presentar “deducciones acerca de los tiempos antiguos”. Sin embargo, consigna algunas observaciones relacionadas con las posibilidades que presentan las pirámides para la observación de los astros, y haber encontrado la “unidad lineal de los pueblos constructores”; véase “Apuntes sobre las pirámides de San Juan Teotihuacán”, en Ramón Almaraz, *op. cit.*, pp. 355-357.

²⁰ Almaraz agradece la “bondad de su amigo... Espinoza, quien fue a tomarlas a su costa, por solo amor a la ciencia, y las cedió generosamente...”; probablemente fue pariente del ingeniero de minas Manuel Espinoza, miembro de la Comisión; *ibidem.*, p. 350. Es posible que se trate del químico que participó en la polémica entre Joaquín Díaz González y Juan María Balbontin en 1859; véase Rosa Casanova y Olivier Debroise, *Sobre la superficie bruñida de un espejo*, 1989, pp. 43-46. La *Memoria* consultada incluye un total de ocho litografías, alguna con la firma de Constantino Escalante.

posición de ella sus conocimientos y útiles fotográficos”, pues las instrucciones que tenía preveían “que sacase además algunas vistas de ellas y de los objetos más notables...”.²¹ No obstante, el ingeniero consideraba que:

[...] no bastaba la fotografía [...] ya porque a consecuencia de la estación de las aguas, era muy probable que no hubiese suficiente luz para tomar las vistas, ya porque en atención a lo quebrado del camino sería fácil que se rompiesen algunos aparatos, y ya en fin, porque encontrándose las ruinas dentro de espesos bosques, las vistas que se tomasen ofrecerían sólo grupos de árboles, y los monumentos harían en ellos un papel secundario.

Por tanto, solicitó un dibujante y obtuvo la colaboración de dos alumnos de paisaje en la Academia Nacional de San Carlos, José María Velasco y Luis Coto. Esther Acevedo resume así la experiencia: “para Velasco la excursión de cerca de un mes unió varios de sus intereses vitales: la relación con la naturaleza, el intercambio con sus camaradas científicos y el conocimiento de la provincia mexicana”.²² Las dos expediciones fueron los primeros ensayos profesionales de Velasco con la representación de vestigios prehispánicos, la cual sería una de las vertientes de su trabajo en el Museo, como veremos.

La Exposición Histórico-Americana de Madrid

El Museo Nacional fue intérprete de la visión de historia auspiciada por los diferentes gobiernos; su cometido fue, en palabras de Luis Gerardo Morales Moreno, la “sacralización secular de la historia patria”.²³ Si bien era claro el cometido promocional que como institución rectora de la historia se le asignaba en la Ley de Instrucción Pública de 1867, debieron pasar años antes de que obtuviera el presupuesto necesario para impulsar en forma adecuada el acopio de materiales, mantenimiento de las salas y fomentar la investigación

²¹ Luis Robles Pezuela, *op. cit.*, p. 214. Hay que decir que debió ser ingeniero y aficionado a la fotografía; hasta la fecha ha sido imposible localizar las vistas que Almaraz describe.

²² Esther Acevedo, *op. cit.*, p. 97; en las páginas 96-98 da cuenta del informe a la Academia elaborado por Velasco sobre el viaje a Metlaltoyuca, donde explica los inconvenientes de la fotografía en este tipo de trabajos en términos similares a los de Almaraz.

²³ Luis Gerardo Morales Moreno, *op. cit.*, p. 41.

y la docencia.²⁴ A partir del segundo periodo de gobierno de Porfirio Díaz, que dio inicio en 1888, se fue privilegiando el estudio de la disciplina ante la necesidad de los intelectuales mexicanos de elaborar una historia que diera sentido a la nación y sanará los odios partidistas, a más de la personalidad fuerte y sin duda carismática de varios arqueólogos e historiadores.²⁵

Alrededor de 1889 confluyeron varias vertientes que estimularon la investigación sobre las antigüedades. Los congresos nacionales de Instrucción de 1889 y 1890 plantearon la creación de una “Escuela nacional mexicana” basada en la investigación del pasado. Asimismo, entre 1884 y 1889 Vicente Riva Palacio publicó el gran compendio de la historia liberal, que dedicó un tomo a la “Historia antigua y de la conquista” escrita por Alfredo Chavero.²⁶ Según José Ortiz Monasterio, la obra ofrece “una visión esencialista de la historia: México tiene una esencia inmutable que no se ve alterada a través de los siglos”. Lo cual no significa que estuviera libre de las ambigüedades y contradicciones propias de una obra escrita por varios autores sobre asuntos que todavía tenían secuelas en la vida personal de los ciudadanos. El origen del proceso histórico, que llegaba a su plenitud en el México republicano, se rastreaba en la antigüedad sobre la que, era evidente, había una ausencia de datos, laguna que debía ser colmada mediante la investigación. Significativamente, el 16 de septiembre de 1887 se había inaugurado con gran éxito de público el famoso Salón de Monolitos en el Museo; allí se exhibían algunas de las más famosas esculturas monumentales del pasado azteca, como la Coatlicue, mientras la institución impulsaba estudios sobre temas prehispánicos realizados por Alfredo Chavero y Francisco del Paso y Troncoso, entre otros.

²⁴ El ministro de Justicia e Instrucción Pública, Antonio Martínez de Castro, recibió la encomienda de reorganizar la educación, formando una comisión que dio por resultado la ley de 1867; véase Rosa Casanova, “1861-1876”, en Eloísa Uribe, *Y todo... por una nación*, 1987, pp. 153-159. Según Genaro García, fue a partir de la gestión de Porfirio Díaz que el presupuesto del Museo comenzó a incrementarse considerablemente; véase “Introducción”, en *Anales del Museo Nacional*, 3a época, t. I, núm. 205, 1909, pp. V-VII.

²⁵ A decir de Rico Mansard, las ciencias se desarrollarían en las instituciones especializadas que surgieron a partir de la República Restaurada; Luisa Fernanda Rico Mansard, *op. cit.*, pp. 87-111.

²⁶ Vicente Riva Palacio (dir.), *México a través de los siglos*, 5 vols., 1884-1889. La obra cubría desde el pasado prehispánico hasta la restauración de la república en 1867. Para un análisis de ella, véase José Ortiz Monasterio, “Patria”, *tu ronca voz me repetía*, 1999, pp. 223-240.

Este último personaje resulta fundamental para los fines de nuestra historia. Tuvo un papel protagónico en la ceremonia inaugural del monumento a Cuauhtémoc en agosto de 1887, acto que representó el reconocimiento oficial de un héroe de la antigüedad indígena justo cuando se estaba definiendo una vez más el panteón nacional.²⁷ En esa ocasión pronunció un elocuente discurso en náhuatl que conmovió al presidente Díaz. En enero de 1889 renunció como director del Museo el médico y naturalista Jesús Sánchez, siendo sustituido en julio por Del Paso.²⁸ Poco tiempo después el gobierno mexicano recibió una invitación de la Corte española para participar en la Exposición Histórico-Americana de Madrid, con la que habría de celebrarse, en octubre de 1892, el cuarto centenario del descubrimiento de América.

El reconocimiento que la Junta Directiva de España otorgó a la participación mexicana debe mucho a las gestiones del general Vicente Riva Palacio, quien se desempeñaba como embajador de México en la Corte desde 1886.²⁹ Riva Palacio había sido nombrado vocal de la Junta española por la reina regente María Cristina, y como tal promovió la formación de la Junta Colombina en México, integrada en mayo de 1891 por la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública, con “personas dedicadas a las ciencias históricas”. Como presidente fungió Joaquín García Icazbalceta; como vocales Alfredo Chavero, Del Paso y Troncoso, José María Vigil y José María de Agreda y Sánchez; como secretario Francisco Sosa. Asimismo, colaboraron intelectuales como Antonio Peñafiel, Francisco Pimentel, Francisco Plancarte y Crescencio Carrillo y Ancona.

La Exposición tuvo un carácter académico y se privilegiaron las antigüedades, incluidas las de la Conquista, la naturaleza y los habitantes. Los materiales documentales ocuparon un sitio destacado, a diferencia de otros eventos de este género como la Exposición

²⁷ El monumento se realizó por iniciativa de Vicente Riva Palacio, cuando era ministro de Fomento; véase Jesús Galindo y Villa, “Don Francisco del Paso y Troncoso. Su vida y obras”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4a época, t. I, 1922, pp. 337-339. Sobre el sentido de la escultura pública en el siglo XIX, véase Eloísa Uribe, “Los ciudadanos labran su historia. Escultura, 1843-1877”, en *Historia del arte mexicano*, 1982.

²⁸ Sánchez fue director entre 1883 y 1889. Este primer nombramiento duró poco más de un año; Del Paso fue sustituido durante un breve periodo por su amigo el doctor Manuel Urbina, y retomó el puesto a mediados de 1891.

²⁹ Sobre la figura de Riva Palacio, véase los estudios de José Ortiz Monasterio, en especial “Patria”..., *op. cit.*, pp. 257-262. Asimismo, se pueden consultar los numerosos textos de Clementina Díaz de Ovando.

Colombina de Chicago, efectuada en 1893, donde el énfasis se puso sobre los objetos que daban cuenta de la modernidad alcanzada por el país, las facetas que lo hacían apetecible a la inversión extranjera y lo insertaban en el escenario de las naciones civilizadas; aun cuando en ellas también se recurrió a la exhibición de materiales prehispánicos.³⁰

En su calidad de director del Museo y como “Presidente de la Comisión”, Del Paso llegó a Madrid en agosto de 1892 para preparar la exhibición; allí redactó el *Catálogo de los objetos que presenta la República de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892*, con la ayuda de Jesús Galindo y Villa.³¹ En la “Reseña” inicial, Del Paso y Troncoso describe la multitud de tareas que se llevaron a cabo, tanto al interior del Museo como por iniciativa de la Junta, para “acopiar objetos que revelaran el adelanto de nuestros aborígenes, tanto en la época prehispánica, como en la posterior a la Conquista, y el estado que actualmente guardan”.³² Se aprovecharon las colecciones y las instalaciones del Museo y se establecieron temporalmente algunos talleres para hacer frente, en poco más de un año, a la multitud de aspectos que se deseaba cubrir.³³ Un informe del director del Museo al ministro de Justicia e Instrucción Pública, Joaquín Baranda, de octubre de 1891, pone en evidencia la diversidad de materiales que se presentarían en la capital española:

³⁰ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales (1880-1930)*, 1998, pp. 66-79.

³¹ Francisco del Paso y Troncoso, *Catálogo de los objetos que presenta la República de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892, 1892-1893*, 2 v. A decir de Galindo y Villa, quedó inédito un tercer volumen y los publicados aparecieron después de que se clausurara la Exposición.

³² “Reseña”, en Francisco del Paso y Troncoso, *ibidem*, v. I, p. 7. Ambas instancias complementaron sus esfuerzos gracias a la presencia del director del Museo en la Junta y a las influencias que parece haber tenido en la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública. Según su relato, pudo decidir muchas de las acciones a seguir, aunque las misivas de Francisco Sola a Riva Palacio muestran las “dificultades de trabajar en equipo”, como dice José Ortiz Monasterio, *op. cit.*, pp. 257-262.

³³ En “el obrador de dibujo y pintura” alumnos de la Escuela de Bellas Artes realizaron acuarelas de códices bajo la dirección del profesor José María Velasco, quien además presentó tres colecciones; para realizar copias de las principales piezas del Museo se estableció un taller de escultura bajo la dirección de Epitacio Calvo, también con alumnos de la antigua Academia; la pequeña imprenta del Museo trabajó de manera constante; y en el taller de carpintería se elaboraron modelos en escala de algunos edificios prehispánicos. Véase Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, pp. 8-14.

Cinco tomos de sus *Anales* con profusión de láminas [...] Calcas o reproducciones ejecutadas fielmente de los códices más importantes que en él se conservan [...] Colección fotográfica de los principales monolitos de nuestros salones de arqueología, de algunas piezas curiosas de alfarería [...] Dibujos a lápiz de las ruinas más importantes descubiertas por la Comisión de Cempoala [...] Catálogo razonado del salón de los grandes monolitos [...].³⁴

Además, la Junta envió una circular a los gobernadores de los estados para que contribuyeran con “fotografías de ruinas y de tipos indígenas”, a la vez que se hizo un llamado a los “particulares” para que prestasen objetos.³⁵ Entre éstos se obtuvieron las colecciones del comerciante alemán José Dorenberg, que se pretendía comprar, y la del presbítero Francisco Plancarte, adquirida al regresar de Madrid.³⁶

Como la Junta Colombina consideró que hacían falta objetos que dieran cuenta de “ciertas nacionalidades indígenas importantes”, se pidió a Del Paso y Troncoso que nombrara a personas que pudieran hacer recorridos y recolectar ejemplares. La expedición de Cempoala fue la primera en llevarse a cabo y sirvió de ejemplo para las otras exploraciones, según apuntó Galindo y Villa.³⁷ En el Norte —en Casas Grandes y entre los tarahumaras— trabajó el jesuita belga Aquiles Gerste; el Sur fue recorrido por Francisco Río de la Loza y Pedro Pablo Romero, quienes estuvieron en Palenque y en el esta-

³⁴ José Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 259; se trata de una carta del 9 octubre 1891 dirigida por Del Paso a Baranda, tomada del Archivo Vicente Riva Palacio, Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin.

³⁵ Entre los gobiernos de los estados el director menciona: Yucatán, Zacatecas, Morelos y Michoacán; y entre los “particulares” al arzobispo Eulogio Gillow, al presidente Porfirio Díaz y Alfredo Chavero. Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, pp. 17-20.

³⁶ Dorenberg reunió una colección en Puebla, entre la que se encontraba un códice que Chavero y Del Paso llamaron Códice Colombino. En ese entonces Plancarte era cura de Tacubaya, si bien llegaría a ser arzobispo de Monterrey. Además de prestar su colección, colaboró activamente en los trabajos de la Junta en la recopilación de materiales y fue uno de los delegados a la Exposición. En Francisco del Paso y Troncoso, *Catálogo de la colección del señor presbítero don Francisco Plancarte*, 1892, se dice que fue hecho con “la colaboración del dueño” y agrupa 2 802 objetos clasificados según su filiación étnica y empleo.

³⁷ Jesús Galindo y Villa, “Arqueología mexicana. Las ruinas de Cempoala y del templo del Tajín (Veracruz), exploradas por el director del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, en misión en Europa, D. Francisco del Paso y Troncoso”, en *Anales del Museo Nacional*, 1911, p. CII. En el índice al tomo III se consigna como “Apéndice.- Las ruinas de Cempoala y del templo del Tajín (Veracruz)...”, pp. XCV-CLXI; aunque los *Anales* llevan el año de 1911, el texto es de 1912.



Foto 3. Francisco del Paso y Troncoso con trabajadores en un montículo, Rafael García, Veracruz, agosto 1890-abril 1891. Inv. 351648, Sinafo-INAH.

do de Tabasco (Tenosique, Comalcalco y San Juan Bautista); y Manuel M. Villada exploró los “cuesillos” pames en San Luis Potosí.³⁸

La finalidad era lograr el reconocimiento internacional para México y para el Museo, objetivo que sin duda se logró porque se obtuvieron numerosos premios para los trabajos presentados. Por todo lo anterior es claro que Del Paso y Troncoso tuvo en ese momento autoridad y prestigio por encima del Inspector y conservador de monumentos arqueológicos de la República, cargo que había sido creado en octubre de 1885 y ocupaba Leopoldo Batres, quien desde 1884 había empezado a excavar en Teotihuacán.³⁹

En el desarrollo del vasto programa debió influir la amenaza que representaba para el Museo el creciente poder —y presupuesto— que iba adquiriendo Batres, quizá gracias a su amistad con el Presidente.⁴⁰ La figura del Inspector fue central en la reconstrucción de la antigüedad durante el Porfiriato, filtrada a través de la amplia cobertura periodística que siempre tuvo cuidado de lograr para sus descubrimientos gracias a la carga simbólica con que los dotó. Consciente de las posibilidades que le brindaba la imagen, el arqueólogo utilizó la fotografía para dejar un registro del arduo proceso de trabajo y de los resultados obtenidos, y la vez le sirvieron para ilustrar sus publicaciones.⁴¹ Por ejemplo, en 1890 contrató al

³⁸ Según el director del Museo no hubo tiempo de visitar Oaxaca y Campeche, aunque se obtuvieron objetos que los representaban. Gerste había trabajado en misiones de la Tarahumara, donde aprendió la lengua de ese grupo étnico. Por su interés en la historia antigua aprendió el náhuatl y estableció contactos con algunos intelectuales mexicanos como García Icazbalceta y Del Paso, con quien mantuvo correspondencia por largos años. El científico Río de la Loza era profesor de química analítica en el Instituto Médico Nacional y realizó fotografías de varios de los sitios visitados. Romero, recién ascendido a capitán, ya había participado en la expedición a Cempola; su especialidad era el levantamiento de planos. El médico y botánico Villada posiblemente es el mismo que había formado parte de la Comisión Científica de Pachuca, también fue profesor en el Museo.

³⁹ Sonia Lombardo y Ruth Solís, *op. cit.*, pp. 66-67. Batres estudió antropología y arqueología en París; regresó a México hacia 1873, para iniciar una carrera militar que lo puso en contacto con el general Díaz. En 1887 fue comisionado por el gobierno para estudiar los principales museos de Europa. Fue un personaje polémico, que después del régimen porfirista fue duramente criticado. En tiempos recientes se han empezado a valorar sus contribuciones.

⁴⁰ En 1888 Batres presentó un “Proyecto de Ley para la Inspección y Conservación de Monumentos Arqueológicos Nacionales”, que colocaba al Museo bajo su dirección.

⁴¹ En la Fototeca Nacional del INAH se conservan impresiones que llevan la leyenda “Expedición Batres”, así como otros materiales donde destaca su presencia, en especial durante las festividades del Centenario de la Independencia, cuando tuvo lugar la segunda sesión del Congreso Internacional de Americanistas, del 7 al 14 de septiembre de 1910.

“Sr. Mariano Nieto, fotógrafo de esta capital”, para “sacar una vista” del carro realizado para transportar de Teotihuacán al Museo Nacional la enorme figura de la diosa del agua, Chalchiuhtlicue.⁴²

En realidad, hoy podemos apreciar que las estrategias de ambos no eran divergentes. Los dos avalaron la riqueza de la antigüedad prehispánica como fundadora de la identidad nacional y la controversia giraba, más bien, en torno a cuál debía ser la institución rectora de la interpretación del pasado y sobre la persona que detentaría esa función. Para Del Paso y Troncoso el Museo debía ser el núcleo de la historia y el nacionalismo que para él significaba la conjunción del pasado prehispánico con las aportaciones de la cultura europea heredada del régimen novohispano. No se puede olvidar que Vicente Riva Palacio había escrito el tomo dedicado al Virreinato en *México a través de los siglos*, que ponía de manifiesto la voluntad conciliadora del proyecto y del periodo; en él escribió: “laboriosa y difícil evolución tenía que consumir aquel informe agrupamiento de familias, de pueblos y de razas, unidos repentinamente y al azar por un cataclismo social y político, para organizarse [...] y construir la sociedad de donde había de surgir un pueblo que ni era el conquistado ni el conquistador, pero que de ambos heredaba virtudes y vicios, glorias y tradiciones, caracteres y temperamentos [...]”.⁴³ Esta visión incluyente de la historia fue la que finalmente triunfó en la vorágine festiva del Centenario de la Independencia. Para Batres, quien en 1892 no contaba con el aval de la comunidad académica, la Inspección de Monumentos era la que debía determinar la dirección de la reconstrucción histórica, por lo que apostó todo por el rescate del pasado prehispánico a través de excavaciones, la reconstrucción de pirámides y el traslado de piezas al Museo para su exhibición.

⁴² No se ha podido determinar si Batres contó con un fotógrafo como parte del personal de la Inspección de monumentos. *El Monitor Republicano*, 26 febrero 1890; citado en Sonia Lombardo de Ruiz, *El pasado prehispánico en la cultura nacional*, 1994, vol. I, t. I, p. 172; Elvira Pruneda, “Un domingo en Teotihuacán (primavera de 1890)”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 627, septiembre de 2003, pp. 31-35.

⁴³ Citado en José Ortiz Monasterio, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, 2004, p. 297.

La Comisión Científica de Cempoala⁴⁴

Oriundo de Veracruz, Francisco del Paso y Troncoso había visitado las ruinas en abril de 1890, por lo que previó su potencial.⁴⁵ La Comisión se conformó en agosto de 1890 “de orden del Presidente” y duró “unos ocho meses”, aunque originalmente se debió considerar un tiempo más reducido. La expedición estuvo formada por el mismo director y los oficiales del batallón de ingenieros: el capitán segundo don Pedro Pablo Romero y el teniente Fernando del Castillo,⁴⁶ el fotógrafo Rafael García y ocho zapadores; cuando se comprobó “que las ruinas tenían verdadera importancia y gran extensión” se aunaron el 1 de noviembre otros cuarenta zapadores bajo el mando del capitán segundo Julián Pacheco.⁴⁷ Los acompañaron dos auxiliares, Felipe Figueroa y Luis Meléndez hijo, y contaron con el apoyo de personas enviadas por Teodoro Dehesa, entonces administrador de la aduana de Veracruz, quien además consiguió el permiso del dueño de los terrenos donde se ubicaban las ruinas, el hacendado Fermín Zárate. La expedición inició cuando el grupo zarpó de Veracruz el 22 de agosto en el cañonero *Independencia*; la primera meta fue determinar el sitio donde Hernán Cortes fundó “la primera Villa Rica... el año 1519”. Jesús Galindo y Villa hizo hincapié en el vínculo con la gesta de la Conquista: “el solo nombre de Cempoala despierta hondos recuerdos históricos: ésta fue la primera ciudad indígena importante que abrió sus puertas de par en par al afortunado jefe de la conquista española...”⁴⁸

⁴⁴ Cabe recordar que Cempoala es el sitio arqueológico; la población moderna y el municipio se llaman Zempoala.

⁴⁵ Nació en el puerto de Veracruz en 1842, en el seno de una familia de comerciantes; cursó estudios en la Escuela Nacional Preparatoria, ganándose la estima de Gabino Barreda. Estudió medicina tratando de unir en su tesis su amor por la historia a través de los conocimientos botánicos entre los nahoas. Finalmente optó por la historia antigua, y para ello empleó la arqueología, la lingüística y la etnología. Empezó a publicar en los *Anales del Museo* desde 1877, publicación que bajo su dirección obtuvo reconocimiento en el mundo entero. Véase Ernesto de la Torre Villar (comp., pról. y notas), *Ocupaciones y preocupaciones de Francisco del Paso y Troncoso*, 2003, pp. 13-27.

⁴⁶ Castillo murió de tifo en la capital en mayo de 1893, por lo que las fuentes frecuentemente se refieren a él como el “malogrado”.

⁴⁷ Para el 1 de septiembre de 1890 informaba que ya tenían descubiertos tres grandes monumentos y quedaban “en el bosque” otros tres.

⁴⁸ Jesús Galindo y Villa, *op. cit.*, p. XCVII.

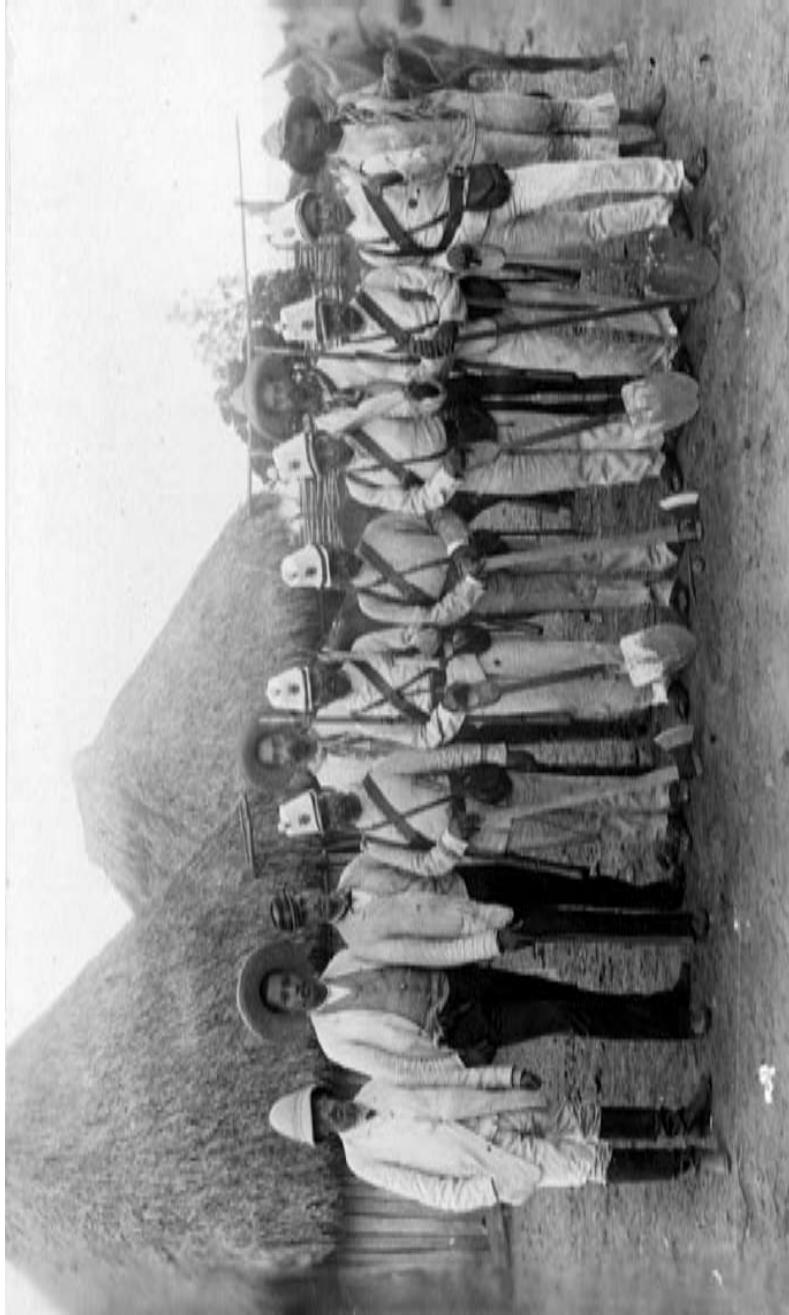


Foto 4. Francisco del Paso y Troncoso, zapadores, zapadores y otros miembros de la Comisión, Rafael García, Cempoala, Veracruz, agosto-octubre 1890. Inv. 419066, Sinato-INAH.

En total las exploraciones “abrazaron unas 80 leguas en la dirección de Norte a Sur, desde Papantla hasta Cotaxtla”, pues durante los meses que duró la Comisión Del Paso llevó a cabo otras expediciones cortas, acompañado generalmente del “fotógrafo García”.⁴⁹ Posteriormente, durante quince días recorrió la costa de Sotavento acompañado por Francisco Río de la Loza, “quien obtuvo reproducciones fotográficas de sitios notables y de objetos arqueológicos allí encontrados...”, como la cabeza colosal de Hueyapan que hoy identificamos como olmeca.⁵⁰ Si bien el objetivo principal fueron las antigüedades, el director pensó también reunir una colección de plantas y ejemplares de la fauna local, tal como se había hecho en las expediciones realizadas durante el Segundo Imperio y que, por otro lado, colmaban sus inquietudes científicas.⁵¹

Ante el conjunto de actividades emprendidas por Del Paso, no es de extrañar que Batres se sintiera relegado, por lo que alentó las críticas sobre la expedición que aparecieron en la prensa. Por ejemplo, el 6 de enero de 1891 *El Monitor Republicano* escribió: “Esa expedición... no tiene grande importancia; cuatro meses para descubrir ruinas ya consignadas en la historia es demasiado, y además las fuertes sumas que para esto es necesario gastar, no corresponden al resultado.”⁵² De hecho, en la correspondencia que el director mantuvo con Manuel Urbina, encargado del Museo durante su ausencia, comenta lo costoso que resulta la vida en la zona, por lo que constantemente solicita fondos que logra obtener directamente del

⁴⁹ Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, 1892, vol. I, pp. 20-21 y vol. II, p. 311. Resulta difícil reconstruir exactamente el recorrido, pues los textos de Del Paso y de Galindo y Villa no siguen un orden cronológico. Por ejemplo, en la p. 22 el director consigna que en las ruinas pasaron seis meses “de constantes desmontes y de trabajos topográficos...”; en el vol. II, p. 318 dice que los 40 zapadores regresaron a mediados de febrero porque se había concluido su trabajo, quedando sólo “las operaciones de campo”. En este volumen describe algunos de los breves recorridos realizados: el 4 de marzo hacia el Norte hasta Papantla y el Tajín; otro a la zona en torno a Gutiérrez Zamora y otro a las ruinas de Cotaxtla y la Calera, poco antes de regresar a México.

⁵⁰ Aunque no consigna la fecha de ésta, seguramente se llevó a cabo después de la expedición de Cempoala; Francisco del Paso y Troncoso, *ibidem.*, vol. I, p. 22.

⁵¹ Manuel Villada estuvo con él “ocho días y los aprovechamos bien”; en Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 65, carta del 20 de enero de 1891.

⁵² En Sonia Lombardo de Ruiz, *op. cit.*, vol. I, p. 203. Rico Mansard afirma que Batres “utilizó el incondicional apoyo de *El Monitor Republicano*”; véase Luisa Fernanda Rico Mansard, *op. cit.*, p. 142.

secretario de Justicia e Instrucción Pública.⁵³ Francisco Sosa, por su parte, se quejó ante Riva Palacio de que Batres “sólo se ocupa de hablar mal de Chavero y de Paso y Troncoso”.⁵⁴

La rivalidad con Batres puede explicar el relativo olvido en que quedaron sumidos los trabajos hasta que Galindo y Villa publicó los resultados de la Comisión basándose en las notas dispersas del director.⁵⁵ No se debe dejar de considerar la poca fortuna que tuvo la Exposición en el contexto europeo y las vicisitudes políticas españolas que provocaron la reducción del espacio de exhibición.⁵⁶ Otra causa decisiva de este olvido es el hecho de que Del Paso se quedara en Europa para estudiar y obtener copias de los documentos sobre México que se encontraban en bibliotecas y archivos de ese continente, con el anhelo de formar una obra que fuera la síntesis del desarrollo histórico y cultural del país.⁵⁷

La difusión de los materiales

Hombre multifacético, Jesús Galindo y Villa fue miembro de la comisión que representó a la Sección mexicana en Madrid, donde estuvo en estrecho contacto con su “maestro, el eminente anticuario Don Francisco del Paso y Troncoso”.⁵⁸ En vísperas del XI Congreso

⁵³ Véase, por ejemplo, la carta del 8 de septiembre de 1890; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁴ José Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 260. En la misma correspondencia con Urbina se lamenta de Batres y las críticas de la prensa; el 20 de enero de 1891 le escribe: “Lo que a mí me disgusta es que la guerra contra mí no cesa, y que el establecimiento [el Museo] padezca a consecuencia de ella...”; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁵ Éste apuntó, en la nota final de su descripción de los objetos, que había escrito “con los recuerdos que he podido reunir; pero lo publicaré con mayores detalles cuando disponga de los apuntes que fui sacando a medida que los acontecimientos ocurrían; dejé todos esos papeles en México y allá los utilizaré más tarde”; Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, 1892, vol. II, p. 337. En una nota Galindo y Villa apunta que tanto a él como al teniente Castillo le fueron cerradas las puertas del Museo a su regreso de Madrid; véase Jesús Galindo y Villa, *op. cit.*, p. CII.

⁵⁶ La Exposición se llevó a cabo en la Biblioteca y el Museo en el Paseo de Recoletos. Todo parece indicar que los salones ocupados por la Sección mexicana en la Biblioteca fueron de los más importantes.

⁵⁷ Del Paso obtuvo el nombramiento de director en misión, así que durante años el Museo sólo contó con un director interino.

⁵⁸ Galindo y Villa fue ingeniero, practicó la arquitectura, el periodismo, la historia y la política. Escribió una semblanza de su maestro con motivo de su muerte acaecida en Florencia en 1916, que fue leída en una velada conmemorativa en el Museo y se publicó en los *Anales*

Internacional de Americanistas celebrado en México en 1895, participó en el reacomodo global del Museo, que incluyó la exhibición de las colecciones formadas para la Exposición de Madrid.⁵⁹ Entre ellas destacaba el grupo de treinta dibujos a lápiz de algunos de los sitios visitados por la Comisión, obra de José María Velasco, que se basaban en fotografías.⁶⁰ Se exhibieron en los salones de “Historia de México” junto con la “amplificación de fotografías tomadas por D. Rafael García que formó parte de la comisión...”, a diferencia de lo que había ocurrido en Madrid, donde se exhibieron en salones diversos.⁶¹

Entre los trabajos que Galindo y Villa realizó para gloria del Museo se encuentra el *Álbum de antigüedades indígenas*, cuyas colografías se habían encargado por la Junta Colombina para exhibirse en 1892, guardándose por años en el Museo “sin explicación alguna”.⁶² La historia de éstas es reveladora de los afanes del director: con el fin de mostrar objetos de la institución que no podían reproducirse en yeso, se decidió que “se reprodujeran por medio de la fotografía”, por lo que Porfirio Díaz ofreció el personal del taller fotográfico de la Secretaría de Guerra y Marina.⁶³ Por cuatro meses trabajó el capitán Hilario Olaguíbel bajo la inspección del jefe de los talleres, Fernando Ferrari Pérez, obteniéndose alrededor de 600 negativos.⁶⁴ Del Paso y Troncoso escogió 200 entre ellos “para que se

hasta 1922; véase Jesús Galindo y Villa, *op. cit.*, 1922. También publicó un folleto en la Sociedad Científica Antonio Alzate (t. IV de sus *Memorias*): *Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892. Algunos datos relativos a la Sección de la República Mexicana*, 1893.

⁵⁹ Al respecto, Del Paso escribe a Manuel Urbina, explicándole: “las colecciones de Cempoala son fáciles de agrupar por sus descripciones e iban en cajas separadas”; véase Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, pp. 89-92, carta del 30 de agosto de 1895. Se refiere a las anotaciones en el *Catálogo*, que en cierta manera era ya un inventario de las colecciones del Museo.

⁶⁰ AHMNA, vol. 9, 551, mar.-sept. 1895, exp. 87, f. 226.

⁶¹ Enrique Olavarría y Ferrari, *Crónica del XI Congreso Internacional de Americanistas*, 1896, p. 42.

⁶² La colografía es una de las técnicas del fotograbado. La obra lleva el año de 1902 y fue hecha en la imprenta del Museo. En la introducción Galindo y Villa dice que la colección debía tener 300 reproducciones, pero el *Álbum* sólo tiene 164.

⁶³ En el AHMNA se conserva un documento de noviembre de 1891, donde se solicita que en el Museo “se haga la reproducción fotográfica de los objetos arqueológicos más notables pertenecientes a ese...”, a fin de formar una colección que se exhibirá en la Exposición que tendrá lugar en Madrid el año de 1892”; vol. 9, 504, 5 nov. 1891, exp. 40, f. 90.

⁶⁴ Olaguíbel fue fotógrafo de la cárcel de Belén entre 1880 y 1896 y trabajó también en Tlaxcala con Del Paso, como parte de la comisión de la Secretaría de Guerra. Ferrari y Pérez



Foto 5. Trabajos en el llamado Templo de la Calera, Rafael García, Cempoala, Veracruz, agosto 1890-abril 1891. Inv. 418703, Sinafo-
INAH.

reprodujesen por el procedimiento común”, pero como se requerían varias copias de cada uno el costo de los materiales resultaba abrumador. Como solución, Chavero y el director propusieron a la Junta Colombina que se reprodujeran 100 ejemplares de cada negativo “por el procedimiento fotocolorográfico”; se estipuló un contrato con “el distinguido artista Manuel Buenabad”, quien murió antes de terminar, concluyendo el trabajo Ferrari Pérez.⁶⁵ De esta manera el Museo contó con un efímero taller con el cual se constató su utilidad, mas habría que esperar varios años para que finalmente se estableciera uno. El recuento, por otra parte, confirma la magnitud de las obras emprendidas para la Exposición Histórico-Americana, así como la escasa fortuna que tuvieron.

Años después, con motivo del XVIII Congreso Internacional de Americanistas, que tuvo lugar en Londres en mayo 1912, Galindo y Villa editó su relato de los trabajos de Cempoala, publicándolo en los *Anales*. La organización del largo texto resulta confusa, pues siguió las notas de su mentor y, además, por desgracia —como advierte el autor— perdió su manuscrito cuando ya debía entregarlo a la imprenta, por lo que debió rehacerlo apresuradamente; por ello suprimió las referencias a “las ilustraciones que acompañan, reuniendo éstas al final de las Notas a manera de un pequeño Álbum que las complete”.⁶⁶

El ingeniero confirma que durante la exploración “se obtuvieron numerosas fotografías que muestran el proceso completo de los trabajos”, concepto similar al registro puntual que se practica en las excavaciones arqueológicas contemporáneas. Entre las cincuenta y siete ilustraciones que se incluyen en la obra, escogió treinta y dos de los “cerca de 200 ejemplares” que conformaban la colección, más nueve planos y catorce dibujos.⁶⁷ La selección de las fotografías en

fue el fundador de la Sociedad Mexicana de Fotografía en 1890; escribió sobre el medio y participó en varias exposiciones internacionales. Quizá sea el mismo que, como naturalista y maestro en varias escuelas de la capital, organizó la sección de educación para la participación de México en la Exposición de París en 1889.

⁶⁵ Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, vol. I, p. 13.

⁶⁶ En una nota Galindo y Villa se permite una crítica a su maestro: “es una verdadera lástima que el Sr. Troncoso tantas cosas nos haya prometido sin llegar a cumplirlas para brillo de nuestra historia, pasmo de los eruditos y mayor enriquecimiento de la literatura nacional...”; véase Jesús Galindo y Villa, *op. cit.*, 1911, pp. CIII-CIV y pp. XCVII y CLXI.

⁶⁷ Además de las 32 fotos de la expedición, se incluyeron dos fotos de las maquetas elaboradas para la Exposición de Madrid; *ibidem*, p. XCVIII. En la Fototeca Nacional del INAH

parte obedeció a los problemas de conservación de los negativos, ya que “casi todos los originales fotográficos tienen 20 años de hechos y algunos están muy oscuros...”.⁶⁸

Hay que subrayar que la Exposición Histórico-Americana de Madrid fue una de las primeras en que México participó con una presentación masiva de materiales fotográficos con los que se documentaron e ilustraron los aspectos arqueológicos y etnológicos, práctica que se volvió común de allí en adelante. Lo que hasta entonces se había acostumbrado era la exhibición de álbumes institucionales o conmemorativos, así como la presentación de imágenes de fotógrafos profesionales, quienes de esta manera adquirirían el prestigio de haber exhibido en algún evento internacional y, quizá, ostentar algún premio en los cartones en que colocaban sus fotos.

Concebida como *la* gran celebración del descubrimiento de América por parte del mundo hispanoamericano, mereció especial atención el recuento sobre “el adelanto de los aborígenes, tanto en época prehispánica, como en la posterior a la Conquista, y el estado que actualmente guardan”, según señalaba el programa original de principios de 1891.⁶⁹ Para la Exposición se hizo acopio de retratos fotográficos de indígenas de los diversos grupos étnicos del país, los cuales proporcionaban información visual sobre sus condiciones de vida. Galindo y Villa agrega: “y para que nada faltase, exhumáronse cráneos y osamentas, se armaron panoplias, lleváronse vestidos de los propios indios, vaciados de nuestros principales monolitos, copias de códices, planos, mapas, dibujos y fotografías, y hasta colecciones numismáticas y bibliográficas...”, reuniéndose alrededor de diez mil objetos.⁷⁰

se conservan alrededor de 680 piezas entre negativos y positivos de época, lo cual refleja la magnitud del trabajo.

⁶⁸ Ese mismo 29 de abril de 1912 pedía saber cuáles ilustraciones “han quedado bien hechas en fotograbado, y cuáles no para deshecharlas”.

⁶⁹ Al respecto, véase el ensayo de Georgina Rodríguez, “Recobrando presencia. Fotografía indigenista mexicana en la Exposición Histórico-Americana de 1892”, en *Cuicuilco*, vol. 5, núm. 13, mayo-agosto 1998, pp. 123-144; Rosa Casanova, “El indio exhibido”, en “El indígena en el imaginario iconográfico”, México, en prensa.

⁷⁰ Galindo y Villa, *op. cit.*, 1922, p. 321.

Las fotografías

Como socio activo de la Sociedad Fotográfica Mexicana,⁷¹ Del Paso y Troncoso fue sensible a las posibilidades que le brindaba la imagen, lo que indudablemente se refleja en los resultados —y no sólo los de esta expedición, pues promovió la fotografía como una herramienta indispensable para la investigación y la difusión—. Como ya se mencionó, en el desempeño de la Comisión el historiador tuvo una visión incluyente de los diversos aspectos que podían tener relevancia en términos científicos; el informe que escribe a Joaquín Baranda, secretario de Justicia e Instrucción Pública, el 15 de marzo de 1891 menciona: “vamos sacando vistas de los monumentos, midiéndolos para tener su planta y adquiriendo noticias acerca de las ruinas que existen...”.⁷² De igual manera pedía el registro de la naturaleza para entender “la comarca en que los totonacas habitaban”, que los vestigios de la primera villa fundada por los españoles y de los habitantes actuales de la zona.

En su relato Galindo y Villa incluyó dibujos inéditos de José María Velasco y algunos cuadros que “amplificó”, “tomados directamente de las fotografías...”, aunque la mayoría se había mostrado en Madrid. De manera significativa declara: “la exactitud de las copias del Sr. Velasco está garantizada, tanto por la pericia reconocida de tan hábil maestro, como por la comparación con los mismos ejemplares fotográficos que le sirvieron de originales”,⁷³ afirmación que abre un interesante campo para la investigación sobre los nexos entre estos medios. Aunque queda pendiente un análisis puntual del trabajo que Velasco desarrolló en el Museo desde la perspectiva del empleo que hace de la fotografía como punto de partida para sus composiciones, se puede apreciar la continuidad con los juicios expresados por Almaraz en 1865.

El rol asignado a la fotografía como reflejo fiel de la realidad y los elementos para la apreciación del trabajo del paisajista pasan por la compleja relación documento-interpretación: el dibujo o la pintura sería el documento más logrado, pues a partir de la reali-

⁷¹ De acuerdo con la lista de miembros que aparece en *El Siglo XIX*, 20 de agosto 1890; véase Sandra Benito y Roxana Velásquez, “La presencia de las artes plásticas y el urbanismo a través del periódico *El Siglo XIX*”, México, 1992, p. 478.

⁷² *El Monitor Republicano*, 22 de abril de 1891; citado en Sonia Lombardo de Ruiz, *op. cit.*, v. I, p. 207-209.

⁷³ Jesús Galindo y Villa, *op. cit.*, pp. XCVIII-XCIX.

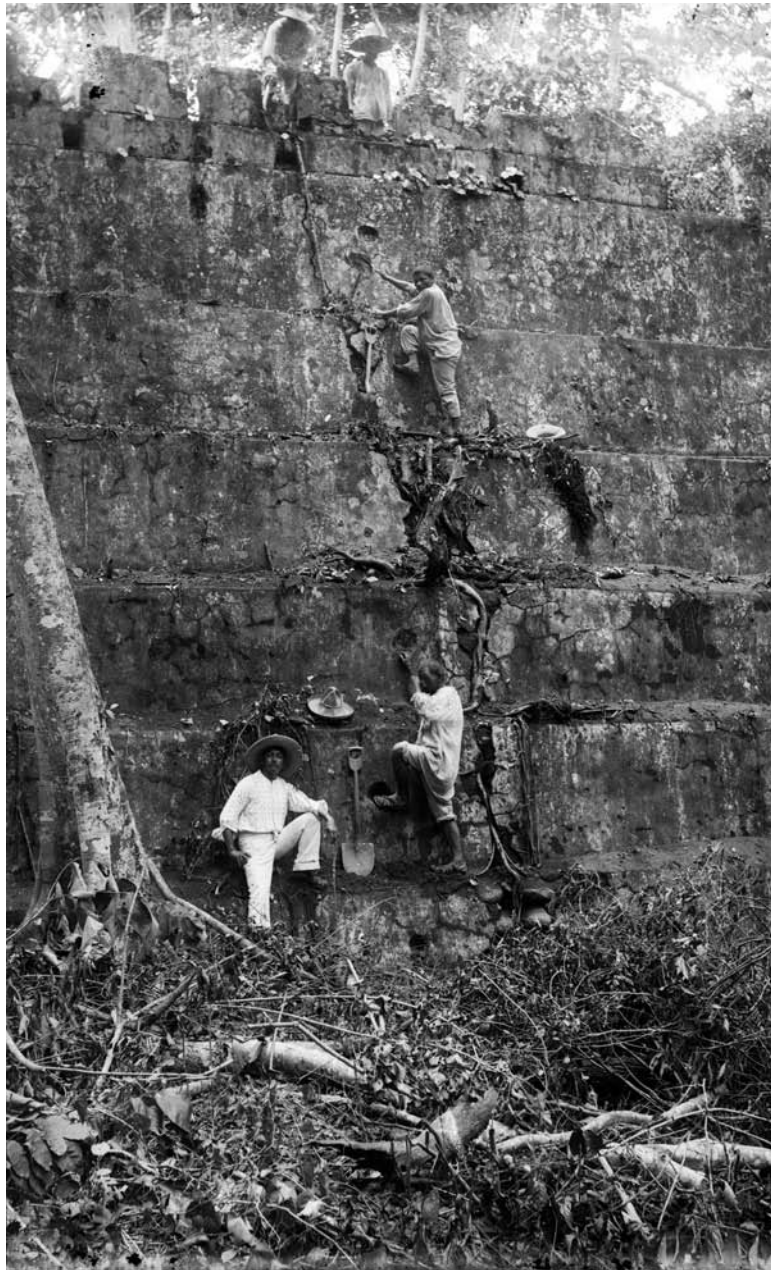


Foto 6. Trabajos en una estructura, Rafael García, Cempoala, Veracruz, agosto 1890-abril 1891. Inv. 351720, Sinafo-INAH.

dad-foto hace entendible los elementos constitutivos y definitorios del vestigio arqueológico en la imagen. De esta manera se haría evidente a un público amplio la lectura del sitio o cultura propuesta por el arqueólogo, en una composición que además tendría a su favor las aportaciones de la plástica. Ya Fausto Ramírez ha señalado la voluntad de Velasco por integrar “naturaleza, ciencia e historia”, de suerte que su obra se convertiría en una interpretación informada de las ruinas, en tanto las fotografías serían parte de los registros necesarios para desarrollar la investigación.⁷⁴

Las imágenes de la Comisión Científica de Cempoala fueron obra de Rafael García, quien debió trabajar para la Secretaría de Guerra por la colaboración que existía entre ésta y el Museo. Si bien el nombre del “fotógrafo García” aparece en varias ocasiones en el *Catálogo* escrito por Del Paso, hasta el momento no se ha encontrado traza de su procedencia y formación, ni tampoco ha sido posible localizar otras imágenes suyas, pero la calidad de sus fotografías hace pensar que tenía experiencia.⁷⁵ Para el trabajo debió contar con una cámara y una buena lente, una abundante dotación de placas en vidrio preparadas (placas secas) de 5 x 8 pulgadas y papel para imprimir.⁷⁶

Una carta del director abre un espacio para comprender el papel asignado a la fotografía en la organización inicial de la expedición: el 10 de septiembre de 1890 solicita que se le “mande violentamente por *express* lo siguiente que se necesita para los trabajos fotográficos que estamos haciendo en el campo... nos quedan ya

⁷⁴ Hablando del cuadro *La Alameda*, de 1866, Ramírez apunta hacia el hecho que muestra “con creces las libertades que Velasco se tomaba con los datos empíricos a fin de componer una realidad más poética”; véase Fausto Ramírez, “De la trayectoria artística de José María Velasco”, en *Homenaje Nacional. José María Velasco (1840-1912)*, vol. I, 1993, pp. 27-28. Debroise nos recuerda que el pintor introdujo el uso de la cámara fotográfica en la clase de “perspectiva aplicada” que impartía en la Academia; véase Olivier Debroise, “José María Velasco y el paisaje fotográfico decimonónico (Apuntes para un paralelismo)”, en *Homenaje*, 1989, pp. 103-121; Carlos Martínez Marín, “José María Velasco y el dibujo arqueológico”, en *ibidem*, pp. 203-231.

⁷⁵ Es curioso que ni Del Paso ni Galindo y Villa proporcionen datos sobre él, cuando hacen referencias a su trabajo y acostumbraban acotar sobre las personas que tomaron parte en la expedición.

⁷⁶ Entre los objetos de Del Paso que se inventariaron en 1902, al abrirse su estudio, se encontraron materiales que debieron estar relacionados con el desempeño de la comisión: una cámara marca Optical Company de Nueva York, un objetivo Voigtlander, un tripié, varios chasis y una prensa para positivos, así como negativos y planos de las ruinas de Cempoala; AHMNA, vol. 11, pp. 43-45.



Foto 7. "Momoztli redondo de la plaza", Rafael García, Cempoala, Veracruz, agosto 1890-abril 1891. Inv. 418708, Sinafo-INAH.

pocas placas y dentro de 5 o 6 días necesitaremos más”.⁷⁷ Como escasamente habían pasado tres semanas desde la partida, se puede inferir que Del Paso nunca previó la realización de un trabajo tan amplio, lo cual revela una relación de trabajo satisfactoria entre el director y García que propició un mayor protagonismo de la fotografía. Por otra parte, resulta evidente que el revelado se hacía en el campamento, donde el fotógrafo también debió imprimir copias por contacto para que el director enviara a funcionarios en México, como apoyo visual a sus solicitudes de recursos.⁷⁸

Es posible elaborar una tipología del conjunto de tomas ejecutadas por Rafael García: *a)* panorámicas del paisaje —en las que destacan los ríos— y poblaciones visitados, con el fin de contextualizar el recorrido; *b)* retratos de grupo de los integrantes de la Comisión en las diferentes etapas, en ocasiones con sus anfitriones o las autoridades locales; *c)* vistas de los diversos conjuntos arqueológicos, así como de los rasgos particulares de las construcciones y la decoración; *d)* escenas de las excavaciones en que posan los trabajadores, miembros de la expedición y, en ocasiones, algún visitante; *e)* imágenes de las piezas arqueológicas en las ruinas o en las poblaciones a donde habían sido trasladadas, y *f)* retratos de la población autóctona, sin pretensiones antropométricas.

La mayoría de los registros arqueológicos se realizaron en Cempoala, objetivo principal de la expedición, aunque hay fotos de varios otros lugares.⁷⁹ Son escasas las imágenes del Tajín, el sitio de mayor relevancia arqueológica sobre el que Del Paso tenía particular conocimiento, pues había traducido al español el libro del jesui-

⁷⁷ Enlista los siguientes materiales: “placas secas de Seed, núm. 23 del sensitómetro, o en caso de no haber de éstas, las de Carbutt, núm. 27 del sensitómetro y 1 libra de oxalato neutro de potasa Anthony”; Ernesto de la Torre Villar, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁷⁸ Las impresiones de contacto aseguran nitidez y producen imágenes de la misma dimensión del negativo; después se montaban en cartones más grandes, donde era común consignar la identificación. Es posible que García ejecutara las impresiones para la Exposición ya de regreso en la capital, en el taller que temporalmente se estableció en el Museo.

⁷⁹ Entre ellos Peñón de Bernal, los ranchos de Laguna Verde, La Mancha, El Paso de Doña Juana, Mozomboa, Santa Rosa, Jareros; las haciendas de San Rafael y Las Tortugas; los poblados y rancherías San Carlos, Actópan, Gutiérrez Zamora, Papantla, Nautla, San Isidro y Cotaxtla; los ríos La Calera, Agostadero y Cempoala; las ruinas de El Colorado, los Atlixcos, Paxilila y La Calera. Las descripciones hechas por Del Paso en el *Catálogo* proporcionan información que también resulta interesante desde la óptica de la ecología y la economía del estado de Veracruz.

ta Pedro José Márquez.⁸⁰ Hasta donde se sabe, no existían fotografías de estas ruinas y, desafortunadamente, las fotos de la famosa pirámide de los Nichos son planas, con poco ingenio compositivo, en contraste con las sugestivas fotos de Cempoala, de menor riqueza arquitectónica. La explicación quizá deba buscarse en la premura con que debió realizarse el trabajo, que sólo dio tiempo para desmontar el terreno cercano a la pirámide “en extensión suficiente para sacar la vista, quitando asimismo la maleza y broza que la cubría...”, y a los aguaceros con que llegaron a Papantla, los cuales debieron incrementar la humedad, dificultando la obtención de imágenes nítidas.⁸¹

No presentan mayor atractivo visual por tratarse de lo que podríamos llamar tomas técnicas de las excavaciones, pues predomina el caos inherente a este tipo de trabajos y ello se traslada a una estructura visual imprecisa, distinta al orden que impera en otro tipo de tomas. No obstante, se trata de imágenes que enfrentan un tema novedoso: proporcionar información visual útil para los arqueólogos y que, por tanto, no deben o no pueden mantener las convenciones propias de la perspectiva, y que al tratar de mantenerlas en situaciones difíciles, por las limitaciones técnicas de las lentes y el tamaño mismo de la cámara, dan por resultado ángulos y perspectivas comprometidos. En cambio, para la mirada no especializada en arqueología resulta fascinante el recorrido de las ruinas que hace García con la cámara, en especial las vistas que en tomas abiertas retratan en algún montículo a los dirigentes de la expedición, los trabajadores, visitantes y hasta los caballos en que se desplazaban. El encuadre de un sitio elevado como era el montículo funciona como un recurso para generar planos que en el recorrido guíen la mirada hacia el horizonte, mientras brindan al espectador una idea de la magnitud de las edificaciones a través de las proporciones. En el caso de Cempoala impera la voluntad de crear composiciones estructuradas según la tradición paisajística académica; prueba de ello es que Velasco copió casi literalmente algunas de las

⁸⁰ Se trata de *Due antichi monumenti di architettura messicana*, publicado en Roma en 1804, que incluía grabados del Tajín y Xochicalco.

⁸¹ Galindo incluyó dibujos de la pirámide realizados por Velasco. Del Paso cuenta que sólo estuvieron cuatro días, trasladándose diariamente desde Papantla (Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, 1892, vol. II, p. 323-324); por lo que posteriormente envió a Fernando del Castillo a rectificar sus mediciones (*ibidem*, vol. I, p. 26).



Foto 8. Pirámide de los Nichos, Rafael García, El Tajín, Veracruz, marzo 1891. Inv. 418873, Sinafo-INAH.

fotografías. Son producto de un ojo entrenado en las artes o en los salones de la Escuela Nacional de Bellas Artes. Cabe entonces reflexionar sobre la autoría de las imágenes: al no conocer la formación artística e intelectual de García, es posible conjeturar sobre la presencia del historiador en la visualización de las composiciones no sólo desde el punto de vista de la información arqueológica, sino también de la estética. Se puede aventurar que García supo dar una respuesta técnica adecuada, inspirada en lo que hoy llamaríamos un guión concebido por el historiador.⁸²

De particular encanto resultan los retratos de grupo en que aparecen miembros de la expedición, al lado de las personas que los van guiando u hospedando en el trayecto, y que con frecuencia incluyen sus moradas. Estas tomas debieron servir para documentar las etapas del viaje y, sin duda, tuvieron también la finalidad de evocar el recuerdo como imágenes legibles y reconocibles en sus detalles, sobre todo para quienes habían participado en la expedición. De igual manera sobresalen los retratos de indígenas y campesinos en tomas posadas, con la distribución de sexos y edades sancionada por la práctica de estudio. Rafael García supo conceder a cada uno de los personajes espacio y dignidad más allá de su jerarquía social, lo cual contraviene la conversión del sujeto en objeto-documento, situación inherente a la fotografía científica que comenzaba a imperar en los ámbitos académicos.⁸³ Aunque García muestra empatía por los retratados como individuos, no puede desprenderse de una mirada costumbrista implícita en la relación desigual con el otro, que considera debe ser incorporado a las bondades de la civilización moderna. A pesar de ello, en cierto sentido, estas imágenes parecen cercanas al trabajo antropológico contemporáneo en el que se registra la interrelación con la comunidad.

El conjunto de las fotografías continúa haciendo un llamado a la curiosidad del espectador por el dejo romántico de los edificios en ruinas, la exuberancia de la naturaleza y los personajes que ante

⁸² Patricia Massé, por ejemplo, ha estudiado la colección de fotografías de Juan Antonio Arzumendi, proponiendo que incluso si no fue él quien realizó todas las tomas, sí fue el autor intelectual de ellas; véase Patricia Massé, *Pasando el tiempo*, folleto de la exposición, 2003.

⁸³ Este acercamiento no científico se puede constatar en varios de los retratos de indígenas enviados a Madrid. La fotografía antropométrica y los problemas que plantea han sido objeto de numerosos análisis y críticas. Uno de los primeros referentes desde el punto de vista fotográfico se encuentra en Elizabeth Edwards (ed.), *Anthropology and Photography, 1860-1920*, 1992.

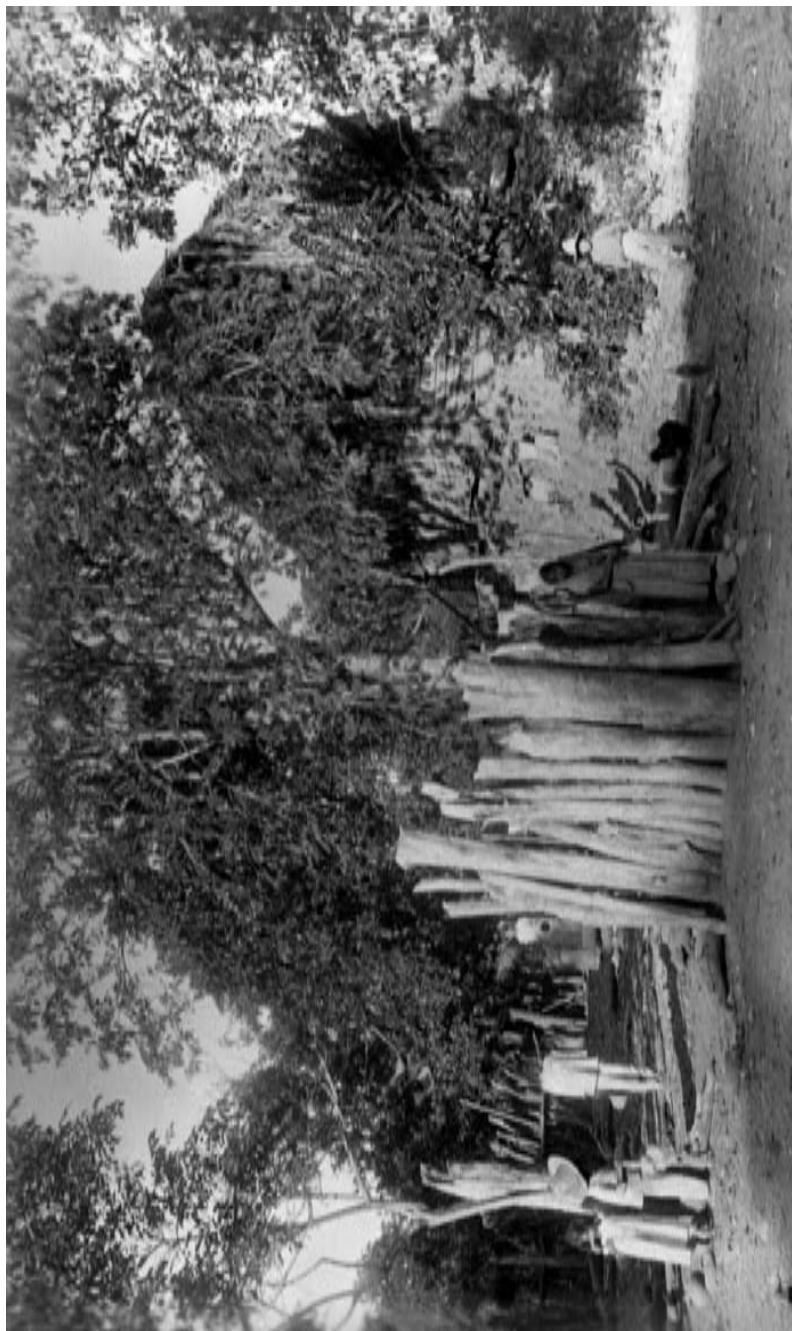


Foto 9. Familia, Rafael García, Veracruz, agosto 1890-abril 1891. Inv. 419062, Sinafo-INAH.

la distancia se vuelven entrañables. Por ellas García obtuvo una medalla de plata en Madrid, que vino a complementar el grupo de premios ganado en las diferentes secciones en que participaron los materiales de la Comisión Científica de Cempoala.⁸⁴

A manera de conclusión

Desde la perspectiva de la historia de la fotografía mexicana resulta sugerente reflexionar sobre el atractivo de las imágenes de la expedición que radica en la combinación de elementos viejos y nuevos para el medio en esa época. En ciertos casos las vistas que incluyen a los trabajadores, o las que recogen panorámicas de las poblaciones, remiten a la fotografía de viaje, un género ya consolidado para ese momento. En cambio, el registro puntual de las excavaciones apunta hacia los otros usos que irá asumiendo la fotografía, acorde con el trabajo cotidiano de disciplinas como la arqueología. La cuestión de la autoría abre también un campo de indagación vigente hoy en día, pues aunque Rafael García fue el fotógrafo oficial, no puede dejar de reconocerse como autor intelectual a Francisco del Paso y Troncoso.

El éxito obtenido por el conjunto de fotografías presentadas en la Exposición de Madrid, así como los subsecuentes usos que se les dieron, alentaron la formación de un taller de fotografía en el Museo, así como la creación de una plaza fija de fotógrafo. Desde allí se conformarían colecciones sobre sitios y monumentos arqueológicos, coloniales y de carácter histórico, sobre grupos étnicos, artesanías y un sinnúmero de temas que alimentaron las publicaciones creadas con motivo de las Fiestas del Centenario de 1910, y que sin duda constituyen un referente no despreciable para las celebraciones bicentenarias.

⁸⁴ Recibieron medallas de oro la colección de antigüedades, los catorce dibujos de las ruinas ejecutados por Velasco, el plano y perfiles elaborados por Del Castillo y el plano de Cempoala por Romero; los modelos de los templos realizados por Manuel Tapia recibieron medalla de cobre; véase *El Monitor Republicano*, 8 de julio de 1893, citado en Sonia Lombardo de Ruiz, *op. cit.*, vol. I, pp. 247-253.



Foto 10. Familia, Rafael García, Veracruz, agosto 1890-abril 1891. Inv. 419064, Sinafo-INAH.

Bibliografía

- Acevedo, Esther, "El legado artístico de un imperio efímero. Maximiliano en México, 1864-1867", en *Testimonios artísticos de un episodio fugaz (1864-1867)*, México, Museo Nacional de Arte, 1995.
- Almaraz, Ramón (dir.), *Memoria de los trabajos ejecutados por la Comisión Científica de Pachuca en el año de 1864*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1865.
- , "Memoria acerca de los terrenos de Metlaltoyuca", en Luis Robles Pezuela, *Memoria del Ministerio de Fomento*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1866.
- Benito, Sandra y Roxana Velásquez, "La presencia de las artes plásticas y el urbanismo a través del periódico *El Siglo XIX*", tesis, México, Universidad Iberoamericana, 1992.
- Casanova, Rosa, "De vistas y retratos: la construcción de un repertorio fotográfico en México, 1839-1890", en Emma Cecilia García K. (coord), *Imaginario y fotografía en México, 1839-1970*, México, Barcelona/Madrid/México, Conaculta-INAH-Sistema Nacional de Fototecas/Lunwerg, 2005.
- , "Las fotografías se vuelven historia: algunos usos entre 1865 y 1910", en *La fabricación del Estado, 1864-1910*, México, Munal, 2003.
- , "1861-1876", en Eloísa Uribe (coord.), *Y todo... por una nación*, México, INAH, 1987.
- , "El indio exhibido", en "El indígena en el imaginario iconográfico", México, CDI, en prensa.
- Casanova, Rosa y Olivier Debroise, *Sobre la superficie bruñida de un espejo*, México, FCE, 1989.
- Castillo Ledón, Luis, *El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía 1825-1925*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924.
- De la Torre Villar, Ernesto (comp., pról. y notas), *Ocupaciones y preocupaciones de Francisco del Paso y Troncoso*, México, UNAM—Coordinación de Humanidades (Diversa, 22), 2003.
- Debroise, Olivier, "José María Velasco y el paisaje fotográfico decimonónico (Apuntes para un paralelismo)", en *Homenaje*, México, UNAM, 1989.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Catálogo de los objetos que presenta la República de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892*, 2 vols., Madrid, Tip. "Sucesores de Rivadeneyra", 1892-1893.
- , *Catálogo de la colección del señor presbítero don Francisco Plancarte*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1892.

- Edwards, Elizabeth (ed.), *Anthropology and Photography, 1860-1920*, New Haven/Londres, Yale University Press/The Royal Anthropological Institute, 1992.
- Galindo y Villa, Jesús, *Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1896.
- , “Don Francisco del Paso y Troncoso. Su vida y obras”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4a época, t. I, 1922.
- , “Arqueología mexicana. Las ruinas de Cempoala y del templo del Tajín (Veracruz), exploradas por el director del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, en misión en Europa, D. Francisco del Paso y Troncoso”, en *Anales del Museo Nacional*, 3a. época, t. III, núm. 248, 1911.
- , *Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892. Algunos datos relativos a la Sección de la República Mexicana*, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1893.
- García, Genaro, “Introducción”, en *Anales del Museo Nacional*, 3a época, t. I, núm. 205, 1909.
- Lombardo de Ruiz, Sonia, *El pasado prehispánico de la cultura nacional*, 2 vols., México, INAH, 1994.
- Lombardo de Ruiz, Sonia y Ruth Solís Vicarte, *Antecedentes de las leyes sobre Monumentos Históricos (1536-1910)*, México, INAH, 1988.
- Martínez Marín, Carlos, “José María Velasco y el dibujo arqueológico”, en *Homenaje*, México, UNAM, 1989.
- Massé, Patricia, *Simulacro y elegancia en las tarjetas de visita. La compañía Cruces y Campa*, México, INAH (Alquimia), 1998.
- , “Pasando el tiempo”, folleto de la exposición, México, INAH/Museo Franz Mayer, 2003.
- Morales Moreno, Luis Gerardo, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio del Museo Nacional 1780- 1940*, México, UIA, 1994.
- Olavarría y Ferrari, Enrique, *Crónica del XI Congreso Internacional de Americanistas*, México, Imprenta y Litografía “La Europea” de F. Camacho, 1896.
- Ortiz Monasterio, José, “Patria”, *tu ronca voz me repetía*, México, UNAM/Instituto Mora, 1999.
- , *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, FCE/Instituto Mora, 2004.
- Pruneda, Elvira, “Un domingo en Teotihuacán (primavera de 1890)”, en *Revista de la Universidad de México*, núm. 627, septiembre de 2003, pp. 31-35.
- Ramírez, Fausto, “De la trayectoria artística de José María Velasco”, en *Homenaje Nacional. José María Velasco (1840-1912)*, 2 vols., México, Museo Nacional de Arte, 1993.

- Rico Mansard, Luisa Fernanda, *Exhibir para educar. Objetos, colecciones y museos de la ciudad de México (1790–1910)*, Barcelona/México, Pomares, 2004.
- Riva Palacio, Vicente (dir.), *México a través de los siglos*, 5 vols., Barcelona, Ballescá, 1884-1889.
- Robles Pezuela, Luis, *Memoria del Ministerio de Fomento*, México, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1866.
- Rodríguez, Georgina, "Recobrando presencia. Fotografía indigenista mexicana en la Exposición Histórico-Americana de 1892", en *Cuicuilco*, vol. 5, núm. 13, mayo-agosto 1998, pp. 123-144.
- Tenorio Trillo, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales (1880-1930)*, México, FCE, 1998.
- Uribe, Eloísa, "Los ciudadanos labran su historia. Escultura, 1843-1877", en *Historia del arte mexicano*, México, SEP/INBA/ Salvat, 1982.
- VV. AA., "El Museo Nacional en el imaginario mexicano", en *Alquimia*, núm. 12, mayo-agosto 2001.

El jaripeo ranchero en Palmillas, Guerrero: desarrollo diacrónico de una práctica comunitaria y su función dentro del poblado

CARLOS A. SALGADO ROMERO*

Sufragada en gran medida con parte de las remesas enviadas por la comunidad de Palmillas, Guerrero, que radica en Estados Unidos, la fiesta anual en honor a San José —el santo patrono del pueblo— ha sufrido con el paso del tiempo un conjunto de transformaciones que han dado pie a que algunas de sus manifestaciones, originalmente al margen de la fiesta, sean ahora el núcleo central de la misma.

Palmillas tiene una tradición de migración a Estados Unidos que data de la década de 1940. Los primeros emigrantes salieron a través de las denominadas contrataciones, y desde entonces se ha convertido en el principal anhelo y proyecto de vida de la gran mayoría de los habitantes del pueblo, quienes al contar con alrededor de dieciocho años salen de la comunidad para ingresar de manera ilegal a Estados Unidos. Algunos de ellos ni siquiera han tenido que correr el riesgo de cruzar de esa manera la frontera, pues han obtenido la residencia como un beneficio que el gobierno estadounidense extendió en su momento a los familiares de algunos de los llamados *braceros*.

* Dirección de Lingüística, INAH. Quiero expresar mis más sincero agradecimiento a Miguel Morales Salgado, Miguel Morales Velasco y Efrén Morales Salgado por los datos ofrecidos durante la elaboración de este trabajo.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 15, VOL. 42, ENERO/ABRIL, 2008

Las principales ciudades de Estados Unidos a donde llegan los emigrantes de Palmillas y sus alrededores son La Quinta y El Cajón, California; Houston, Texas; Atlanta, Georgia, y Chicago, Illinois. Por otra parte, las principales tareas laborales en que los inmigrantes se incluyen están relacionadas con la jardinería, la construcción y la gastronomía, aunque otros más se alquilan como empleados en tiendas departamentales de autoservicio o como obreros en fábricas de diferentes tipos. En cuanto a las mujeres, gran parte de ellas son contratadas como empleadas domésticas o niñeras.

El fenómeno de la migración se encuentra estrechamente ligado a la fiesta anual de Palmillas, ya que para las celebraciones los inmigrantes con residencia legal en Estados Unidos (esto es, los ciudadanos y residentes) vuelven al poblado, y a su regreso se irán con ellos algunos familiares o amigos, incrementándose así, año con año, el nivel de migración. Como un dato curioso, se ha observado que el mayor número de emigrantes que sale por primera vez hacia Estados Unidos lo hace inmediatamente después de terminar la fiesta.

A este respecto, muchas de las relaciones sociales en la comunidad se dinamizan durante el periodo de la celebración (alrededor de una semana) debido a que buena parte de la comunidad, sobre todo la masculina, se encuentra en Estados Unidos y sólo regresa para estar presente en la fiesta. En torno a ella se llevan a cabo reencontros familiares, y durante ese periodo se programa un gran número de bodas, bautizos o fiestas de quince años. En contraste, las celebraciones de este tipo resultan ser escasas durante el resto del año. Por otra parte, y sólo para dar cuenta de la propagación de algunos rasgos culturales, durante estas fechas resulta común ver en una fiesta de quince años que el atuendo de los chambelanes corresponde al usado por los pachucos de las décadas de 1930 y 1940 en el West Side de Los Ángeles. De esta manera en el baile salen a relucir zapatos bicolores de charol y sombreros adornados con plumas largas de colores, muy a la usanza de las actuales fiestas de quince años en suburbios mexicanos de San Diego y Los Ángeles.

Como otra peculiaridad, en torno a la fiesta algunos jóvenes solteros regresan a Palmillas con el fin específico de buscar una mujer con quien quedar comprometidos, y en otro momento regresar a casarse. Este tipo de relaciones que giran en torno a la fiesta (entre otras, por supuesto) se ven mayormente acentuadas porque muchos de sus pobladores pudieron obtener, como producto de su

trabajo en Estados Unidos, la capacidad económica para afianzarlas de manera reiterada.

Derivado de lo anterior, se puede asegurar que muchos de los procesos sociales que forman parte de la comunidad de Palmillas se desarrollan en torno al fenómeno de migración, y éstos pueden medirse a través de los niveles que algunas de sus manifestaciones han alcanzado. En lo que respecta al jaripeo como parte de la celebración, a partir del fenómeno de migración ha logrado tal alcance que se ha convertido en el eje central de la fiesta anual (y no sólo en Palmillas, sino incluso en otros pueblos que conforman la región), desplazando a las celebraciones religiosas que originalmente eran el foco central de la fiesta y ahora ocupan sólo un día (a saber, el día de la misa en honor a San José) de los seis o siete destinados a la celebración.

El jaripeo

El jaripeo es un tipo de práctica que, en términos muy generales, consiste en *montar al toro*. Dicha actividad está relacionada conceptualmente con la charrería mexicana y con el rodeo; además de ser compartido por muchas otras comunidades de Guerrero y otros estados de la República, el jaripeo se practica en países como Estados Unidos —al menos en el Sur del país, como una prueba del denominado rodeo—, El Salvador, Guatemala, Colombia y Cuba —en esta última nación incluso se han realizado torneos de carácter internacional.

Estos torneos, generalmente patrocinados por empresas comerciales de cerveza, ropa y accesorios para jinetes, se han celebrado ya en muchas ciudades de México, Estados Unidos y Centroamérica, y han conseguido concentrar a un número importante de jinetes oriundos de los distintos países donde se practica el jaripeo.

Por otra parte, para dar cuenta de la importancia de su propagación basta decir que la práctica ha sido últimamente incorporada —como parte de sus principales celebraciones— en algunos pueblos de Oaxaca, Chiapas, Yucatán y Quintana Roo, donde hasta hace algunos años no se había registrado dicha práctica.

Este mismo fenómeno ha alcanzado a muchas comunidades indígenas mexicanas, pasando a formar parte importante de sus costumbres. En el estado de Oaxaca, por ejemplo, la práctica está ya

incluida entre las actividades de las fiestas de Santa Cruz Papalutla y El Espinal. En el primer caso, como parte de la fiesta realizada el tercer domingo del mes de octubre, el jaripeo se encuentra ya inmerso en el complejo sistema de mayordomía. Durante tres días se realiza el jaripeo con la participación de los señores mayordomos y las reinas del jaripeo, quienes se encargan de premiar a los jinetes. De la misma manera, se da la fiesta por concluida al realizar la “octava” del jaripeo, para la que coopera todo el pueblo. Para el caso de El Espinal la fiesta dura tres días y se realiza la tercera semana del mes de noviembre (originalmente se celebraba en el mes de octubre), para festejar a la Virgen del Rosario. La práctica está claramente incluida a partir de que se nombra a la H. Junta de Jaripeo, encargada de recolectar el tequío y construir el ruedo con otate y palma. El jaripeo tiene lugar durante los tres días posteriores a la Calenda, con dos corridas de toros diarias. Durante estos días participan toreros y jinetes, quienes son recompensados con dinero y regalos por parte de los padrinos, la Junta de Jaripeo y algunos espectadores.

Debido a que el jaripeo es compartido por muchas comunidades, y por estar asociado de manera conceptual con otras prácticas, sus elementos pueden ser identificados y definidos en sus propios términos, surgidos éstos de las prácticas vinculadas al jaripeo o creados cuando dicha práctica se integra a un nuevo contexto. Asimismo, los elementos del jaripeo son parte de un fenómeno social y por ello mantienen un valor dinámico y están sujetos a modificaciones significativas, mismas que no están exentas de propagarse entre las comunidades donde se practica.

Para el particular caso de Palmillas, los elementos constituyentes del jaripeo rancharo y sus principales rasgos han experimentado una serie de adecuaciones y modificaciones, derivadas principalmente de algunas disposiciones legales y convenciones mediante las cuales quedan perfectamente delimitados los dos estadios que serán planteados en el trabajo. En este sentido, mientras en el estadio más reciente se aplica una serie de convenciones que regulan la práctica con cierto rigor, con lo que se vislumbraría un carácter oficial, en el estadio más remoto dicha regulación no existe.

Vale la pena señalar que para referirme a ese carácter oficial he tenido en cuenta el hecho de que a partir de la práctica —aunque bajo otra denominación y desde una perspectiva global— se ha instituido una serie de torneos nacionales e internacionales, entre ellos:

el “Circuito Cuernos Chuecos”, el “Torneo Expogan”, el “Rodeo Bullmanía” y el “Super Bull Wrangler Cuernos Chuecos”.¹ Asimismo, esta práctica puede verse incluida como una suerte dentro de los *rodeos abiertos*, de carácter internacional y celebrados en McAllen y Robston, Texas; Los Ángeles, California; Las Vegas, Nevada, y en otras ciudades de Canadá, Australia y el Norte de México, organizadas por entidades como la Canadian Professional Rodeo Association, la Australian Professional Rodeo Association y la Federación Mexicana de Rodeos.

Cabe hacer manifiesto que en dichos torneos se aplican reglas, creadas para que las *montas* se realicen de manera justa tanto para el jinete como para el ganadero dueño de la corrida, y de no ser acatadas generan sanciones diversas, desde restar puntos hasta la descalificación del jinete. Asimismo, dentro del orden jurídico nacional en ciertos estados ya se cuenta con reglamentos para la realización de los jaripeos, como es el caso del municipio de Morelia y su “Reglamento que regirá los jaripeos”.²

Así, cuando señalo que en el jaripeo ranchero de la comunidad de Palmillas se vislumbra un carácter oficial, tomo en consideración algunos hechos en los que han quedado registrados algunos torneos, que si bien no poseen la dimensión de los eventos de carácter internacional, al menos tratan de reproducirlos de manera fiel y sistemática en cuanto a la aplicación de las reglas y la asimilación de su estructura. En este sentido, entre los pueblos que adoptan el jaripeo suele existir una tendencia a reproducir, casi a manera de calco, la estructura empleada en los torneos oficiales.

Asimismo, y en relación con el efecto de propagación que se da entre distintos pueblos, se ha constatado que la difusión alcanzada por el jaripeo dentro de la región es tal, que incluso se han apropiado de ella para incluirlo en las celebraciones religiosas de Coscatlán y Tlamacazapa, dos comunidades nahuas donde hasta hace algunos años no se realizaban jaripeos.

Antes de señalar los elementos significativos que acompañan a su práctica, cabe destacar que el jaripeo ranchero en la comunidad de Palmillas ha corrido la misma suerte que en otros poblados de la

¹ *Boletín Wrangler*, año 2, núm. 4, mayo 2004, p. 2. En línea: www.wrangler-mexico.com.mx/boletin-wrangler4.pdf.

² Orden Jurídico Nacional, Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Derechos Humanos. www.ordenjuridico.gob.mx

región, originándose en estricto sentido como una práctica donde la aplicación de reglas resultaba estar motivada por condiciones ligadas más bien a comunes acuerdos, e instaurándose como una actividad en la que se retoman y aplican rigurosamente algunas reglas creadas para los torneos nacionales e internacionales de rodeo.

Para el presente trabajo he decidido detenerme a observar dos etapas, denominadas primero y segundo estadio. La finalidad de mostrar la estructura del jaripeo en dos momentos distintos pretende evidenciar los elementos constituyentes en ambas etapas, para así dar cuenta del proceso de transformación que ha experimentado esa práctica. Así, mediante esta comparación se podrá dar cuenta de los rasgos constituyentes del jaripeo en cada uno de los estadios, así como del correspondiente sistema de reglas. Los datos presentados fueron obtenidos de manera oral, en forma de testimonios ofrecidos por algunos participantes, así como de algunos registros levantados personalmente en videocinta entre 2000 y 2005 en las fiestas de los poblados de Palmillas y Santa Fe Tepetlapa, en Guerrero. Cabe resaltar que varios de los informantes que aportaron datos han estado en contacto con el jaripeo desde hace aproximadamente cincuenta años (algunos incluso han formado parte del comité organizador de la fiesta de Palmillas).

Primer estadio

En un primer estadio la práctica se realiza en el marco de la fiesta anual del pueblo mediante un sistema de mutua cooperación que ya existía entre varias comunidades de la región, y entre el sistema de cooperación establecido entre los miembros de cada poblado. Las comunidades que forman parte del sistema de mutua cooperación son Santa Fe Tepetlapa, Zacapalco, Palmillas y Buenavista de Cuéllar, la cabecera municipal. De esta manera, con la contribución de cada uno de los pueblos se dispone de cuatro días de celebración. En cada poblado se nombra un comité encargado de seleccionar entre sus ganaderos una docena de ejemplares. Los criterios de selección dependen de la información ofrecida a los ganaderos acerca de los animales que pueden ser *jugados*. En este punto es conveniente aclarar que a la acción de montar el toro en esta región se le llama *jugar el toro*. En este sentido, cuando la gente alude a cierto hecho que involucra la monta de toros (esto es, al jaripeo ran-

chero) se refieren a él como *jugar toros*. En función de la productividad lingüística derivada de la forma *jugar* en este contexto, tenemos que los toros son montados o *jugados*; en otras palabras, cuando se realiza un jaripeo, *los toros se juegan*. En ese mismo sentido, se dice que *el toro juega* cuando repara de manera satisfactoria, pero *no juega* cuando no lo hace.

La selección de toros y novillos para ser *jugados* durante la fiesta de uno de los poblados que forman parte del sistema de mutua cooperación está centrada en la bravura de los animales. A su vez, ésta puede medirse a diario por los ganaderos y vaqueros al efectuar las diarias tareas relacionadas con su actividad. De esta manera los ganaderos tienen identificados los animales que pueden utilizarse para el jaripeo y contribuyen con ellos, a manera de cooperación, por medio de su préstamo. Así, los ganaderos que posean toros o novillos bravos, dignos de *jugar*, cumplen con el compromiso de cooperación dentro de su comunidad. Sin embargo, quienes no pueden contribuir de esta manera suelen hacerlo de otras dos formas: *i*) por medio de una cantidad de dinero destinada a pagar la música de viento que ameniza la monta de los toros durante los cuatro días de celebración, así como para pagar la comida y la bebida para los músicos y los encargados de llevar los toros de cada uno de los pueblos que participa del sistema de mutua cooperación; y *ii*) por medio de su participación en la preparación de alimentos y ofrecer el espacio para servirlos, o en el alojamiento de los músicos. Cabe decir que quienes no participan de ninguna de estas maneras son mal vistos dentro de la comunidad.

El conjunto de animales a *jugar*, que contiene tanto novillos como toros, está compuesto por doce ejemplares y se le denomina *corrida*. Una vez formada la corrida los ejemplares son arreados a pie y a caballo, desde el *estillero* en las afueras del pueblo hasta el corral ubicado a orillas del mismo; en su caso, también se arrean hasta el pueblo con el que debían contribuir en esa corrida.

Dentro del sistema de la lengua, los topónimos usados por los habitantes como delimitadores espaciales están relacionados con sustantivos generalmente asociados a los nombres de ciertos árboles y a las propiedades físicas de los espacios. En este sentido, la palabra *estillero*, derivada de la forma *astillero*, se usa para referirse al terreno donde siembran algunos ejidatarios del pueblo y algunos otros guardan su ganado. El nombre, por supuesto, no le viene a partir de dichas propiedades sino del antiguo uso dado al espacio.

Así, el nombre parece venir de su acepción tradicional, pues en otros tiempos el lugar fue utilizado para la explotación de la leña, que sirvió como combustible durante años a la comunidad.

En caso de que los ganaderos de un pueblo no logren reunir los doce toros para formar una corrida, o que sus animales no cumplan con la bravura característica del toro de *juego*, los habitantes del pueblo cooperan y contratan una *corrida* a los ganaderos de la región y así pueden cumplir con el compromiso. Cada pueblo lleva su corrida de toros a Palmillas el día que habían sido programados para su *juego*. Palmillas, por su parte, retribuye de igual manera a cada uno de los pueblos en sus respectivas fiestas anuales.

El corral, construido con troncos y durmientes de tren, está diseñado especialmente para el jaripeo y cuenta con un corral anexo, más pequeño que el primero, denominado *toril*. En el toril se concentran los toros que posteriormente, uno a uno, son sacados al corral para ser *jugados*. Las personas que arrear los animales, y que también toman parte a la hora de la monta como toreadores, montadores o lazadores, son jóvenes de todas las comunidades participantes familiarizados con las tareas diarias de la ganadería.

Por otro lado, la selección de algunos participantes puede quedar definida al reunir los toros que van a ser *jugados*, pues durante el arreo hacia el corral se dan expresiones como: “¡le voy a montar al canelo!”, “¡le monto al golondrino si tu le montas al prieto!”, mientras diversas montas son definidas durante la celebración misma, entre algunos habitantes de las comunidades de la región. De alguna manera todos los participantes están familiarizados con la práctica del jaripeo, ya que durante sus diarias tareas en la ganadería suelen montar en el *estillero* algunos novillos bajo su cuidado. Además, fuera del marco de la fiesta los jóvenes y niños del pueblo organizan eventos similares con novillos de todas las edades, a los que denominan *becerreadas*.

Ya en el toril, los animales son arreados uno por uno hacia el corral. Ahí los ejemplares son toreados hasta que algunos lazadores lanzan los lazos entre las patas y cuernos del toro para derribarlo e inmovilizarlo. Una vez tendido e inmovilizado por medio de cuerdas que ejercen tensión en la cabeza y las patas, se les ata un lazo, denominado *pretal*, alrededor del lomo y las costillas. Luego debe atarse un segundo lazo alrededor del abdomen, junto con una campana colocada justo en el bajo vientre, a la altura de los testículos.

De esta manera, al sentir el *verijero*³ —como se le denomina a este lazo con la campana incluida— el toro repara en mayor medida.

Mientras el toro es arreglado para la monta, el jinete se ajusta las espuelas —normalmente son las mismas que se usan para montar y domar caballos—, y una vez preparado se dirige al centro del ruedo, donde el toro yace tendido y asegurado. El montador se coloca junto al toro y pasa una pierna por encima del lomo, sujetando el pretal. En ese momento se sueltan los amarres que sujetan las patas y cabeza del animal, que se incorpora con una serie de reparos. Sin embargo, en ocasiones los toros resultan mansos y no hacen el más mínimo esfuerzo por liberarse del jinete. En ambos casos algunos participantes situados dentro del corral se encargan de torear al animal con las manos, capotes y sombreros, para obligarlo a correr y aumentar el grado de dificultad de la monta. Mientras se realiza cada una de las montas los músicos de la región amenizan el evento al ritmo de piezas como “El capiro”, “El moro de Cumpas” o “El novillo despuntado”.

Una vez definida la *quedada* o el *porrazo*⁴ del jinete, llegan los lazadores para asegurar al toro y llevarlo de regreso al toril. En ese momento se inician los preparativos para la siguiente monta, y así es como se van jugando, día con día, los toros presentados por cada uno de los pueblos que forman parte del sistema de mutua cooperación. El pueblo que logra acumular el mayor número de toros bravos, esto es, el que logra una mayor cantidad de porrazos efectuados, es reconocido como el ganador en el marco de la fiesta y obtiene con ello cierto prestigio entre los pueblos participantes.

A este respecto quisiera abrir un paréntesis y llamar la atención sobre un fenómeno derivado de estas redes de cooperación mutua y directamente relacionado con la idea de *prestigio*. Hablar de esta noción a su vez asociada con la identidad colectiva de cada pueblo, resulta de capital importancia para mostrar cómo se establecen los mecanismos de reconocimiento entre algunas comunidades de Buenavista de Cuéllar, municipio del que son parte Palmillas y los pueblos que conforman el sistema de mutua cooperación.

³ De *verija*, bajo vientre, pelvis (en algunas comunidades rurales esta palabra está asociada también al órgano sexual femenino. En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* *verija* es la “región de las partes pudendas”).

⁴ Se denomina *quedada* al hecho de que el jinete logre permanecer en el lomo del toro un determinado tiempo (generalmente un par de series de reparos, cada serie de ocho a diez reparos) y *porrazo* al hecho de ser derribado rápidamente.

Como ya se había planteado, aunque no de manera extensa y puntual, existen dos sistemas de cooperación en la región: *i*) el establecido entre los miembros que son parte de una comunidad; y *ii*) el establecido entre las comunidades participantes en el sistema de cooperación mutua. Mediante la aplicación plena de dichos sistemas se garantiza la realización satisfactoria de cada una de las fiestas de la región, ya que sin los recursos derivados de esos mecanismos las celebraciones no podrían efectuarse de igual manera.

Asimismo, y como en cierto sentido ya se ha dicho, entre los pueblos de la región se ha desatado una especie de rivalidad a través de la cual se mide y reconoce la supremacía del pueblo que lleva a cabo la celebración de sus fiestas de mejor manera. Por tanto, los recursos empleados mediante cada sistema de cooperación se han visto incrementados con el constante afán de superar a Palmillas, la comunidad que mantiene vigente el reconocimiento regional desde hace varios años.

Segundo estadio

Actualmente en Palmillas se aprecia una estructura muy similar a la recién descrita; sin embargo, cada uno de los elementos constitutivos de la práctica del jaripeo se han visto modificados en mayor o menor medida. Vale la pena, antes de definir su estructura actual —y con el fin de contextualizar el fenómeno—, centrarse en algunos hechos que se presentan en torno a la práctica. En primera instancia, la celebración de la fiesta comienza en la iglesia, alrededor del mediodía del 19 de marzo, con una misa celebrada en honor a San José, santo patrono del pueblo. Esta misa es aprovechada por algunos habitantes del pueblo —pero sobre todo por residentes en Estados Unidos, quienes acostumbran visitar la comunidad en esta fecha— para celebrar un considerable número de bautizos.

Durante la tarde y noche, los habitantes de Palmillas y de los pueblos vecinos se concentran alrededor del atrio de la iglesia para continuar con la celebración. Del atrio profusamente adornado se lanzan innumerables juegos pirotécnicos, y también ahí se lleva a cabo la tradicional danza de los chinelos acompañada con la música de viento, que ameniza durante una semana gran parte de las actividades (generalmente las comidas ofrecidas a los invitados). Concluida la danza, los niños y jóvenes del pueblo corren por los

alrededores de la iglesia, mientras evitan ser alcanzados por los *toritos*, que son quemados en ese momento.

Durante ese primer día, a orillas del pueblo se realizan además las carreras de caballos previamente acordadas. En este sentido, unos días antes de la celebración de la fiesta los dueños de caballos en la región hacen una serie de apuestas que quedan comprometidas para el primer día de los festejos, cuando también se realizan, aunque de manera clandestina, las peleas de gallos.

Asimismo, ese día se instalan algunos juegos mecánicos, todo tipo de comerciantes y las personas que trabajarán en la *carpa*, levantada cerca del corral de toros de manera improvisada, con lonas y sábanas que funcionan como el techo y las paredes. Dentro de la carpa se instalan sillas, mesas, una sinfonola y una pequeña barra para las bebidas. La carpa cuenta además con divisiones internas hechas con cobijas, las cuales funcionan como habitaciones o cubículos donde duermen y prestan sus servicios las prostitutas que trabajan ahí.

El día posterior a la misa llegan los jinetes contratados para realizar las montas. La *palomilla*, como también se denomina al conjunto de ellos, está compuesta por alrededor de diez jinetes contratados por el jefe de palomilla, quien a su vez fue requerido por el Comité Organizador de la Fiesta. El jefe de la *palomilla* cobra de acuerdo con la corrida que va a ser *jugada*. Por tanto, la cantidad cobrada para cada día de jaripeo depende en gran medida de la calidad de *juego* de los toros que van a ser montados. Cabe decir que cuando los recursos son suficientes se ha llegado a contratar hasta dos *palomillas*. Generalmente el jefe de *palomilla* es un jinete con prestigio en la región (ganador de algunos torneos) y funciona como contratista y promotor de jóvenes montadores, que se acercan a él tratando de obtener la oportunidad de trascender en el ámbito del jaripeo.

Por otra parte, los distintos jinetes cobran de acuerdo con la calidad de su monta. De esta manera, aunque cada uno de ellos tiene asegurada una cierta cantidad por realizar cada una de las montas, el total puede verse incrementado si logra *quedarle* al toro; esto es, si logra mantenerse y dominar los reparos. Del mismo modo, si no lleva a cabo de manera satisfactoria sus montas, un jinete puede ser suspendido, negándole las montas posteriores. Es muy común en ese ambiente que ciertos montadores, por hacer quedar bien a determinados ganaderos, se caigan del toro de manera deliberada. En muchos casos se ha sabido que algunos de esos jinetes han recibido

dinero por parte de los ganaderos para dejarse caer de sus toros. La principal finalidad de ello consiste en lograr que el ganadero obtenga el primer lugar del jaripeo, dándole a su corrida un reconocido prestigio dentro de la región. En lo que se refiere a las corridas, muchas han cobrado fama local, aun cuando las más reconocidas provienen de Juliantla e Iguala, Guerrero, esta última considerada incluso la capital del jaripeo.

En cuanto a los sistemas de cooperación, es necesario señalar que el Comité Organizador de la Fiesta se encarga de recolectar previamente la cooperación que cada uno de los habitantes del pueblo aporta de manera obligatoria. La colecta se realiza también en ciudades de Estados Unidos, por medio de varias personas que residen allá y fueron comisionadas para la tarea. El dinero que recauda el Comité Organizador es empleado para el pago de los jinetes, la música, los juegos pirotécnicos y una corrida de toros. La corrida es contratada con base en el presupuesto disponible para ella (suele destinarse para ello la mayor parte de lo recaudado); sin embargo, se valen de todos los medios para llevar la mejor corrida a la fiesta, ya que a partir de ese momento entra en juego el prestigio del pueblo. Por su parte, cada uno de los pueblos que coopera con su corrida de toros, trata —bajo la misma premisa— de llevar a Palmillas la mejor corrida. Cabe señalar que durante el jaripeo se dan a conocer públicamente los nombres de las personas que cooperaron y el monto de su aportación, y se pone particular énfasis en los nombres de quienes no lo hicieron. De esta manera se reconocen ciertos estatus familiares dentro del poblado.

Otra forma de cooperar con la fiesta consiste en dar de comer a los músicos, a los jinetes y a las personas de otros pueblos que cooperaron con sus respectivas corridas. Algunos habitantes suelen llevar flores a la iglesia durante la semana que dura la fiesta, o bien hospedan y dan de comer por siete días a los habitantes de San Miguel Topilejo, quienes llegan a Palmillas como huéspedes de honor.

A este respecto, se cuenta que un grupo de jóvenes de Palmillas salió a trabajar, en la década de 1960, por una temporada a cierta zona cercana a la ciudad de México. Ahí conocieron a otros jóvenes de Topilejo, con quienes formaron fuertes vínculos de amistad. Por medio de estos lazos se reestructuró el sistema de cooperación mutua, ya que desde hace cuarenta años ambos pueblos participan de sus respectivas fiestas al colaborar con una corrida de toros. Es por

tal razón que durante los días de fiesta llegan a Palmillas alrededor de un centenar de habitantes de Topilejo, quienes son atendidos de manera especial. Entre otras consideraciones, se les hospeda y se les da de comer, y pueden entrar gratis al baile de apertura y al balneario comunitario (Palmillas cuenta con un balneario de aguas termales administrado por los ejidatarios del pueblo).

Días antes de la celebración ya se sabe cuántas corridas van a ser jugadas, cada una con nueve animales. A partir de ello se elaboran algunos volantes para difundir por la región la fecha de las corridas y las *palomillas* que efectuarán las montas.

Los pueblos que participan y colaboran con sus respectivas corridas son Zacapalco, Santa Fe Tepetalpa, Buenavista de Cuéllar y La Venta de la Negra, estado de Guerrero. Por lo que toca al Distrito Federal, se cuenta con una corrida por parte de San Miguel Topilejo, aunque por parte de dicha comunidad se han llegado a enviar hasta dos corridas. Al sumar a éstas la correspondiente a Palmillas, se cuenta entonces con un total de seis corridas. Sin embargo dicho número puede variar, ya que algunos pueblos no siempre cuentan con recursos suficientes para llevar su corrida. De la misma manera, el número de corridas se ve reducido cuando la fiesta se traslapa con la Semana Santa, ya que por motivos religiosos ese tipo de actividades se suspenden durante jueves y viernes santo. Los motivos de esta restricción podrían estar ligados al hecho de que en Buenavista de Cuéllar, la cabecera municipal, se lleva a cabo de manera espectacular la celebración del vía crucis.

El *juego* de cada una de las corridas empieza alrededor de las siete de la tarde. A esa hora los toros que serán jugados posteriormente se encuentran en el toril, atados por los cuernos. En las gradas del corral, desde una hora antes empiezan a concentrarse el público de Palmillas y de los pueblos vecinos. Los espectadores oriundos del pueblo que contribuyó con la corrida a jugarse durante ese día tienen derecho de subir a las gradas sin pagar el costo del boleto. Horas antes, tanto a ellos como a los músicos, jinetes y encargados de llevar la corrida de ese día se les ofreció una comida en su honor; además, durante la celebración también se les ofrece sin límite todo tipo de bebidas. La banda de música empieza a tocar las primeras piezas alrededor de las seis de la tarde, justo cuando la gente comienza a llegar al corral de toros. Desde esa hora la carpa empieza también a brindar sus servicios.

El animador, contratado *ex profeso* para amenizar la celebración, inicia su labor al anunciar el nombre de la banda de música que tocará durante el jaripeo, el nombre del pueblo que presenta la corrida, el nombre del propietario de la corrida de toros a *jugar*, y a los integrantes de la *palomilla* a la que habrá de enfrentarse. También presenta los antecedentes de cada uno de los jinetes y del jefe de la *palomilla*. De la misma manera, menciona el nombre de cada uno de los ejemplares que van a ser *jugados* y el nombre del montador asignado a cada uno de ellos por parte del jefe de la *palomilla*. Uno a uno, después de ser nombrados, los jinetes pasan al centro del ruedo, y junto con el ganadero y el payaso son invitados —al igual que el público— a quitarse los sombreros para escuchar la “Oración del jinete”: “Señor te invitamos a que compartas de este sano jaripeo. Nosotros no te pedimos favores solamente te pedimos valor cuando mostramos nuestra destreza en el lomo de un toro, para que cuando llegue nuestra última monta seamos llamados a tu lado, donde las praderas son verdes y el agua limpia como el cristal y nos digas: —Pasa hijo, tu boleto de entrada ya ha sido pagado—. Amén”.

Dicha la oración, entran el grupo de *caporales* que acompaña a la *palomilla* y el grupo de *caporales* que acompaña al ganadero. El trabajo de los primeros consiste en asegurar al toro cuando el jinete ha realizado una monta satisfactoria, para que pueda bajar del animal de manera segura. Estos caporales se encargan también de atar los *arrees*, conjunto de amarres puestos al toro para ser montado, y que consisten en el *verijero*, las *corneras* y el *pretal*. Los caporales que acompañan a la *palomilla* cumplen la función de asegurar o distraer al animal para auxiliar al jinete cuando éste cae o es tirado por el toro. El segundo grupo de caporales se encarga de sacar al toro por los cuernos y llevarlo del toril al cajón, donde le son puestos los amarres. Asimismo, se encargan de cuidar que los primeros caporales pongan de manera correcta los arrees al toro, pues se han dado casos en que los caporales de la *palomilla* ajustan los amarres con demasiada fuerza y ello impide que los toros puedan reparar con holgura al momento de ser montados.

Ya que el toro está dentro del cajón, la *palomilla* y sus caporales se encargan de ponerle los arrees, lo cual incluye el tipo de *pretal* usado de acuerdo con el tipo de monta. En el jaripeo ranchero existen dos tipos de monta: *pretal* o *lazo ranchero*, y a *pretal de grapa* o *norteña*. La monta a lazo o ranchera se realiza con un *pretal* que

corre alrededor del lomo del toro. En este tipo de monta, el jinete debe cumplir el requisito de insertar las *espigas* a los costados del ejemplar. El segundo tipo de monta se efectúa con el *pretal de grapa*, que también corre alrededor del lomo del toro, pero en este caso el pretal consta de dos aros, de los que se sostiene el jinete. Para este tipo de monta el jinete debe poner las *espigas* en el cuello del animal. Se denomina *espiga* al tipo de espuela empleado para montar toros, cuyo nombre le viene como un tipo de asociación semántica, derivada de la forma que tiene la espuela. Cabe aclarar que ambos tipos de monta se distribuyen durante la celebración en proporciones más o menos iguales, aunque existe una clara tendencia a considerar la monta norteña más espectacular que la primera y con mayor grado de dificultad. También cabe destacar que mientras el tipo de monta ranchero está relacionado directamente con una de las pruebas efectuadas dentro de la charrería, la norteña está más bien relacionada con la forma de montar potros salvajes en los rodeos estadounidenses.

Una vez que el jinete logra *quedarle* al toro, los caporales de la *palomilla* lanzan los *cabezales*, lazos a los cuernos que inmovilizan al toro, para dar al jinete oportunidad de retirar las espigas del animal y bajar de él. En caso contrario, si el toro logra derribar al jinete, con lo que se contaría un *porrazo*, los caporales deben quitar del peligro al jinete llamando la atención del toro. Esta misma labor es realizada por el payaso, sólo que de una manera chusca. Una vez *jugada* la corrida se cuentan el número de *quedadas* y de *porrazos*, cuantificación que servirá para decidir cuál de todas las corridas se llevará el primer lugar al término de la fiesta.

El pueblo que haya dispuesto la corrida que pudo obtener el mayor número de *porrazos* es considerado ganador. Por su parte, la ganadería considerada ganadora adquiere el reconocimiento dentro de la región, elevando así su rango de cotización. De esta manera, pueblo y corrida consiguen prestigio dentro de la zona. En este sentido, cada uno de los pueblos se ve comprometido entonces a llevar una corrida que iguale o mejore a la recién brindada, y con ello los lazos de compromisos se mantienen sólidos.

Conclusiones

Por medio del presente estudio, enfocado en la descripción de los elementos del jaripeo ranchero en el poblado de Palmillas, en dos estadios distintos, se ha manifestado el grado de transformación que han experimentado algunos de sus componentes. De la misma manera, y pese a que el grado de transformación es evidente, se ha logrado identificar que la estructura, en cierto sentido, se mantiene casi intacta, pues los sistemas de cooperación siguen vigentes y funcionan como los mecanismos principales que le dan forma. No obstante, la principal diferencia que surge mediante la comparación de ambos estadios se relaciona con el grado de participación que los pobladores mantienen con el fenómeno. Mientras en un primer estadio la participación de los habitantes se da de manera activa, ya sea como jinetes, lazadores, etcétera, en un segundo estadio dicha participación se reduce a la de espectadores del fenómeno. Asimismo, como ha podido apreciarse, los elementos determinantes para mantener con tal vitalidad esta tradición, aunque dándole un nuevo sentido, se derivan: *i*) del juego de rivalidades desatado entre los distintos pueblos (por medio de la necesidad de obtener prestigio dentro de la región); y *ii*) de la identificación de los habitantes con sus respectivos lugares de origen, lo cual aunado al fenómeno de la migración, y a su consecuente beneficio económico, ha fortalecido los sistemas de cooperación interno y externo. Como resultado de lo anterior, el jaripeo ranchero, seleccionado como la celebración que sobresale en la fiesta —por medio del cual se determinan el grado de prestigio dentro de la región—, se ha consolidado como un vehículo para determinar los valores de identidad de los pueblos que forman parte del sistema de mutua cooperación.

Por otra parte, a través de la comparación se ha logrado identificar el grado de propagación alcanzado por el fenómeno dentro de la región, así como el grado de asimilación de algunos rasgos venidos de otras regiones, y que han dado al jaripeo una nueva forma, enriqueciendo su práctica con la inserción de un nuevo tipo de monta —la norteña—, la participación del payaso de rodeo y la aplicación de un nuevo sistema de reglas.

Bibliografía

Boletín Wrangler, año 2, núm. 4, mayo 2004.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

Reglamento que regirá los jaripeos, www.ordenjuridico.gob.mx [consultado el 15 de mayo de 2006].

“Tradiciones, usos y costumbres”, en www.lespinal.gob.mx [consultado el 10 de mayo de 2005].

Valencia, Ramiro, “El rodeo en México”, en *México Desconocido*, núm. 316, junio, 2003.



Rituales y evocaciones entre los pimas de la Sierra Madre Occidental

ANDRÉS OSEGUERA*

Como sucede con la mayoría de grupos indígenas del noroeste de México, una de las primeras referencias etnográficas que se tiene de los pimas que habitan la porción occidental de la Sierra Tarahumara proviene de Carl Lumholtz. Desgraciadamente, los “pimas bajos” —llamados así actualmente para diferenciarlos de los “pimas altos” ubicados en el estado de Arizona, Estados Unidos— no merecieron sino unas cuantas cuartillas en *El México desconocido* publicado en 1902. Entre las cosas que destaca Lumholtz en su viaje por Yepachi están la vieja costumbre que tenían los pimas de habitar las cuevas en época de lluvia y de emplearse como trabajadores asalariados en el mineral de Pinos Altos, muy cerca del mineral de Jesús María, ahora Ocampo. Incluso en estas líneas generales, el viajero noruego, luego de aceptar que eran “más indios” que los tarahumaras, afirma que los pimas tenían una proximidad mucho mayor con los “mexicanos”, es decir, con los mestizos y los centros urbanos, pues vestían “ropa más civilizada”

* ENAH-Unidad Chihuahua, INAH.

Una versión anterior de este trabajo fue presentada como ponencia en la VIII Reunión Nacional del Proyecto del Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, octubre de 2006.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 15, VOL. 42, ENERO/ABRIL, 2008

que otros grupos.¹ Quizá esta paradoja (ser más “indios” pero también más “civilizados” que los tarahumaras) haya sido la causante de una evidente ausencia, décadas después, de estudios antropológicos sobre los “pimas bajos”.

Y efectivamente, los pimas de Yepachi, de Mesa Blanca y de Maycoba, comunidades ubicadas entre los límites interestatales de Chihuahua y Sonora, no fueron tema de investigación antropológica hasta la segunda mitad del siglo xx. Pero incluso en esta época, exceptuando los trabajos de Timothy Dunnigan, Campbell Pennington y Joseph Edward Laferrière,² sólo se escribieron artículos aislados con perspectivas y temas muy diversos.³

Sin embargo, recientemente algunos antropólogos y líderes religiosos se han interesado en la vida espiritual de los pimas, difundiendo sus investigaciones mediante ediciones realizadas por los mismos autores, tesis de licenciatura y posgrado, artículos académicos, en videos, y directamente en discursos dirigidos a la gente de las comunidades indígenas durante las ceremonias católicas. Estas investigaciones sobre la cultura pima se han centrado en “recuperar” la identidad de los indígenas mediante la divulgación y el fortalecimiento de la lengua, las creencias y las prácticas rituales que han prevalecido a pesar de la influencia de la modernidad y de los llamados mestizos de la sierra.

Al menos con estas premisas ha ido operando en la región (sobre todo entre los pimas de Sonora) la “nueva evangelización inculturada”, iniciada por el fraile capuchino David Beaumont en la década de 1990. Bajo el presupuesto de que los indígenas que antecedieron a los actuales pimas estaban gobernados por una cosmovisión que anteponeía todos los actos a una religiosidad fervorosa y ciega, el sacerdote se ha volcado a una misión evangelizadora empatando los principios teológicos del catolicismo con lo que queda de esta religiosidad indígena. Durante esta misión evangelizadora

¹ Carl Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, 1945 [1902], pp. 122-123.

² Timothy Dunnigan, “Subsistence and Reciprocity Patterns among the Mountain Pimas of Sonora, Mexico”, tesis, 1970.

³ Véase David M. Brugge, “History, Huki, and Warfare Some Random Data on the Lower Pima”, en *The Kiva*, vol. 26, núm. 4, 1961, pp. 6-16; Roberto Escalante, “El pima bajo (‘obnók)”, en *Anales*, t. XIV, núm. 43, 1962; Margarita Nolasco, “Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (yecoras y nebomes altos)”, en *Anales*, vol. 49, 1961.

el sacerdote ha realizado una serie de investigaciones de la lengua y de la cultura indígena sin precedentes, pero todas estas investigaciones están gobernadas por el principio de la empatía del cristianismo con la religiosidad indígena. Así, presuponiendo que el sentido de los símbolos ancestrales de los indígenas, al que todavía se tiene acceso por medio de los rituales actuales, es compatible con las exégesis de los principios católicos, el sacerdote editó un texto donde se hace explícito el sentido de la nueva evangelización inculcada: dar a conocer el Evangelio de Jesucristo siguiendo los símbolos de la propia cultura, pues tanto el Evangelio como estos símbolos se retroalimentan mutuamente: “la fe fortalece la cultura y la cultura fortalece la fe...”⁴

Junto a esta visión de la cultura de los pimas algunos antropólogos han puesto su granito de arena para “rescatar” los remanentes de esa religiosidad. Por ejemplo, Alejandro Aguilar Zeleny destaca entre los principales etnógrafos contemporáneos que han colaborado directamente con el sacerdote. En este sentido, además de las diversas publicaciones sobre la cosmovisión de los indígenas —escritas en colaboración con el padre David—, en su tesis de maestría logra plasmar una descripción muy detallada de la Semana Santa y el *yúmare*.⁵

Para Aguilar Zeleny los rituales son considerados portadores de los principios cosmológicos que definen la propia identidad indígena. Y esto es así porque, al menos en el caso del *yúmare*, los orígenes de este ritual son considerados prehispánicos.⁶ Con el propósito de que los pimas sean conscientes de esta trascendencia, en los escritos (ensayos, tesis y poemas) de Aguilar Zeleny siempre está presente la esperanza de ver el [re]nacimiento de la identidad pima, olvidada y agredida por el mundo occidental; el inicio de un pueblo gobernado por la espiritualidad indígena ajena a todos los males civilizatorios que han corrompido el sentido original de su adaptación al medio ambiente: “los riesgos de la vida moderna hacen que se pierdan también una parte de la relación de su entorno, lo que provoca un lento desplazamiento de su cultura, la pérdida

⁴ Joseph David Beaumont Pfeifer, OFM, Cap. (ed.), *Catecismo pima*, 2002, p. 23.

⁵ Alejandro Aguilar Zeleny, “Identidad y ritualidad en el noroeste de México”, tesis, 1998.

⁶ Alejandro Aguilar Zeleny, *ibidem*, p. 253.

del territorio y, por lo tanto, la pérdida de su propia identidad indígena".⁷

Como parte importante de esta empresa de borrar el estigma de ser un grupo indígena "indio" y a la vez "civilizado", se ha impulsado institucionalmente la asociación de las pinturas rupestres —encontradas en cuevas y en grandes montículos de la región— con la ritualidad y la cosmovisión de los indígenas actuales. Para estos investigadores y promotores culturales los pimas "encuentran en los símbolos y colores adheridos a las piedras los elementos básicos de sus rituales, como el *yúmare*, entre muchas otras señales que se requiere ir descifrando poco a poco, a través de los relatos, los mitos y las ceremonias que componen su existencia".⁸ De esta forma, las investigaciones sobre el ritual tratan de empatar los significados ocultos, y asociados con la misma "existencia" de los pimas,⁹ con los significantes plasmados en las rocas.

El presente trabajo, centrado en el análisis de dos rituales pimas, el *yúmare* y un ritual de curación del que ningún reporte de investigación había dado cuenta, parte de un presupuesto totalmente diametral, puesto que su objetivo no pretende rescatar ni encontrar significados ocultos y milenarios para volver más "indios" a los pimas, restituyendo una identidad imaginada y alejarlos así de lo que podríamos llamar el mestizaje o la civilización. En buena medida, en la búsqueda de significados ocultos —donde queda al descubierto el ingenio de los antropólogos para armar cosmovisiones totalmente perfectas— se olvida que para los pimas, cuando menos para los protagonistas de la vida religiosa de las comunidades de Mesa Blanca, Yepachi y Maycoba, no es indispensable que cada acto ritual esté provisto de una explicación y, por tanto, de un significado. Esto no quiere decir que los rituales carezcan de una intención, y en este punto coincido con Alejandro Aguilar Zeleny y Eugenio

⁷ Gerardo Conde Guerrero y Alejandro Aguilar Zeleny, "El espíritu del maíz y los o'oba de la sierra", en Joseph David Beaumont Pfeifer, César Armando Quijada López y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.), *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, 2004, p. 24.

⁸ Gerardo Conde Guerrero y Alejandro Aguilar Zeleny, *ibidem*, pp. 26-27.

⁹ Por poner un ejemplo de la interpretación criptológica del *yúmare*, para Aguilar Zeleny "la circularidad del rito [...] está vinculada con los ciclos de la naturaleza (alimentar a los niños primero para asegurar el futuro del grupo); propiciar y agradecer un nuevo ciclo agrícola. El hecho de mezclar maíz viejo con maíz nuevo para la elaboración del tesgüino también nos habla de esa continuidad o circularidad de la existencia"; véase Alejandro Aguilar Zeleny, *op. cit.* p. 253.

Porras Carrillo¹⁰ cuando advierten —siguiendo por supuesto las versiones de los propios indígenas— que el *yúmare* se realiza fundamentalmente con un sentido agrícola: dar gracias por cosecha, bendecir el maíz, agradecer a la tierra, augurar una buena temporada de lluvias, etcétera. Pero este no puede ser el significado oculto que todo antropólogo espera encontrar en un ritual determinado; de ser así, y de acuerdo con la propia esencia de la perspectiva criptológica, no tendría caso el ejercicio interpretativo. El problema es cuando se intenta llegar más allá de este propósito; es decir, cuando se *traducen* los significados de cada uno de los símbolos puestos en juego y se explica su pertinencia más allá de lo evidente. Cuando los propios indígenas no saben qué significa, por ejemplo, danzar en círculo en un ritual, mientras para el antropólogo resulta ser una clave donde quedan escenificados los componentes de la mitología,¹¹ nos enfrentamos a una interpretación que establece correspondencias (por similitudes y diferencias) entre actos y creencias al nivel psicológico; es decir, estableciendo esquemas mentales y dejando de lado la relación entre las creencias y el mundo concreto de los propios indígenas. De ahí que puedan realizarse comparaciones y sistemas complejos de creencias entre regiones culturales totalmente distantes.¹² Como alternativa a dichas formas de interpretar los rituales indígenas, en este trabajo se intenta trazar posibles evocaciones, utilizando para ello los símbolos que carecen de una exégesis complementaria. Es decir, las interpretaciones propuestas a continuación no están basadas en la traducción de conceptos o en la engañosa suposición de que los mitos explican los ritos; al contrario, se busca identificar las etiquetas que el pensamiento simbólico establece sobre la experiencia colectiva del pueblo pima.

Batáraja y la Junta de los Ríos

Los rituales pimas donde la iglesia católica no ha tenido una presencia significativa representan un excelente laboratorio para ir más allá de las elucubraciones criptológicas. Suponen un enigma,

¹⁰ Alejandro Aguilar Zeleny, *ibidem*, p. 215; Eugenio Porras Carrillo, “Notas etnográficas sobre los pimas”, en *Yumare o’oba. Música ceremonial de los pimas de Chihuahua*, 2005, p. 16.

¹¹ Véase Carlo Bonfiglioli, “El *yumari*, clave de acceso a la cosmología rarámuri”, 2007.

¹² *Idem*.

toda vez que alrededor suyo no existen suficientes exégesis que nos lleven a significados aún sin descifrar.¹³ En realidad esta particularidad de los rituales pimas está acompañada por la única explicación o relato posible cuando en el fondo no hay ninguna exégesis: los rituales son realizados, según los pimas, como parte de un legado heredado por los antepasados; es decir, se trata de una “costumbre”, suficiente en sí misma para mantener ciertas prácticas rituales y crear, a la luz del tiempo, un discurso étnico para diferenciarse de otros grupos indígenas. Sin embargo, no debe sorprender que en torno a los rituales no existan interpretaciones elaboradas por los mismos indígenas; es decir, no estamos ante una deficiencia del simbolismo de una cultura, sino ante una muestra más de que los símbolos no significan, porque si lo hicieran su significado sería conocido;¹⁴ lo sabrían tanto los pimas como el propio etnógrafo, quien insiste en encontrar una significación de los actos simbólicos.

De acuerdo con la antropología cognitiva, el simbolismo no es tanto un vehículo de significación como un mecanismo que permite recuperar algunos eventos preservados en la memoria de largo plazo: señala o “focaliza” momentos de la experiencia decisivos para una colectividad a lo largo de su historia. En este sentido, cuando existe una información o cierto estímulo, el “dispositivo simbólico” expresa dicha información como evocaciones recuperadas por la memoria.¹⁵

Analicemos el llamado *batárraja* (“llevar por el agua”)¹⁶ realizado por los pimas de Mesa Blanca. Se trata de un ritual de curación

¹³ Esta ausencia de suficiente exégesis podría parecer una incapacidad del investigador, quien no logra que sus informantes le confieran un conocimiento que guardan con celo porque sólo los iniciados tienen derecho al mismo; pero suponer esto es caer en la perspectiva esencialista que imagina que los ancianos resguardan dicho conocimiento de generación en generación para evitar la pérdida de la identidad y hacer frente a los avatares de la modernidad.

¹⁴ Dan Sperber, *El simbolismo en general*, 1988 [1978].

¹⁵ Dan Sperber, “¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?”, en Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La función simbólica*, 1989 [1979].

¹⁶ Ha sido difícil dar con el término en lengua pima de esta curación. A pregunta expresa de cómo la nombran en Mesa Blanca sobresalió el término de *batárraja*, que se traduce como “llevar por el agua”, aunque otros señalaron que podría ser *biñudda* (“echar en el agua”). En realidad, lo que se demuestra al respecto es que los pimas no tienen un término único en su idioma para dicho ritual. Se ha decidido usar el término “llevar por el agua” porque se trata de una curación caracterizada por “pasar” al enfermo en un arroyo, no tanto arrojarlo al agua. Cabe señalar que la información de este ritual proviene, fundamentalmente, de la comunidad de Mesa Blanca (2006).

para recuperar la “persona”, es decir, el espíritu de los niños no mayores de tres años. Es una forma de detener una enfermedad muy similar a la que suelen tener personas de cualquier edad a causa de un susto. Los síntomas son hundimiento de los ojos, temperatura corporal alta y una pérdida de entusiasmo respecto al que muy poco, o nada, puede hacer la medicina alópata.

La causa de la pérdida de la “persona” entre estos infantes está relacionada con la muerte de uno de sus hermanos mayores. Los pimas creen que la muerte prematura de uno de los hijos necesariamente causará la enfermedad de los futuros descendientes. Se trata de una especie de envidia del niño muerto sobre el niño vivo, sujetando a la “persona” de este último. En realidad lo que se intenta recuperar con el ritual de “llevar por el agua” es el espíritu (*ibdeg*, literalmente “corazón”) del infante, que por más medicinas y remedios caseros no puede volver a su cuerpo. En efecto, cuando se agotan todos los remedios y opciones curativas, y no es posible entender el origen de la enfermedad, se habla a los especialistas encargados de “pasear al niño” en un pequeño arroyo dentro de una tina grande, sujetada por dos adultos de sexo opuesto. Los padres del niño enfermo se encargan de buscar a estos dos adultos, que serán en el futuro los padrinos del enfermo, para llevarlo por el arroyo hasta el punto en que se conecta con otro afluente.

Durante el paseo se tiran tamales hechos con excremento de perro y de gallina; de hecho se colocan delante de la tina y la gente invitada a este ritual se da a la tarea de lanzar piedras a los tamales, para que se desmoronen en el curso del paseo. Se hacen tres tamales de cada tipo si el enfermo es varón, y cuatro tamales si es mujer. En el momento de la unión, es decir, en el punto donde convergen los dos arroyos para volverse uno solo, los padrinos del niño alzan la tina para ponerla en el suelo. Se cree que con este paseo por el curso del agua el niño volverá a la normalidad y su espíritu será liberado. Una vez en tierra firme es necesario que el enfermo sea el primero en probar el *baki* —bebida hecha con maíz fermentado, conocido en la región como *tesgüino*—, tres veces si es varón y cuatro si es mujer. Después deberán fumar cigarrillos, que en realidad sólo prenden para que fumen los adultos, en las mismas cantidades de acuerdo con el género.

Tras este pequeño convite entre los asistentes comienza un baile de pareja con música de guitarra y acordeón, interpretada por músicos locales. El baile dura hasta que se termina el *baki*, pues cuando

se trata de una niña hay mucho más bebida porque se hacen cuatro ollas completas del mismo, y sólo tres si es un muchacho. De acuerdo con los pimas, el baile permite borrar las huellas del niño recién sacado del arroyo y evitar que su alma sea secuestrada de nueva cuenta.

Debe aclararse que si bien el niño muerto era causante de la enfermedad del niño vivo, los pimas tienen gran respeto y temor a los seres sobrenaturales que habitan los aguajes y cauces de los ríos porque éstos también pueden llevarse el espíritu de las personas que osan pasar por sus dominios. Estos seres de las profundidades acuáticas son conocidos como *oshcama*, y si bien reproducen un mundo paralelo al de los hombres en la tierra y no son considerados entes maléficos, es de sobra conocido que el contacto con ellos puede ocasionar la “pérdida de la persona”. Lo que impide a estos seres sobrenaturales apoderarse del espíritu del infante es precisamente el baile, pues con los pasos del baile será imposible que puedan seguir a la persona enferma. Debe señalarse que aun cuando son responsables de llevarse el espíritu de los niños, existe gran fascinación y respeto por estos seres acuáticos. Para los pimas de Maycoba los *oshcama* fueron los primeros pobladores del mundo, y en Mesa Blanca se cree que quienes ostentan una gran fortuna (mucho ganado, *trocas* y ranchos) se debe a un pacto con estos seres de las profundidades de las ciénegas, de los que reciben riquezas a cambio de su alma. También se considera que los niños y jóvenes, que por descuido o alguna otra razón entran en contacto con dichos seres pueden convertirse en “hombres”, siempre y cuando superen algunas pruebas durante su recorrido entre las ciénegas. Es decir, las ciénegas son espacios liminales donde los niños se convierten en hombres. Como seres míticos que son, nadie ha visto a estos “humanos”¹⁷ moradores de las ciénegas, pero varios afirman que aun cuando no es posible verlos, sí pueden escucharse sus gritos; sobre todo de los “niños” que juegan alrededor de sus aguajes, quienes se esconden al ver pasar a un pima. También son respetados porque se supone que permiten mantener los aguajes llenos de agua, y por ello tienen la facultad de propiciar lluvias.

Sin embargo, surge la pregunta de ¿por qué este ritual de curación se realiza en el cauce de un río?, pero sobre todo ¿por qué es

¹⁷ En los relatos indígenas, los *oshcama* son descritos como personas que habitan su propio mundo acuático, ajeno al mundo terrestre de los humanos.

necesario sacar al niño del río cuando éste se junta con otro? Podemos entender las causas de la enfermedad y el papel de los *osh-cama* en ella; sin embargo, para un antropólogo acostumbrado a descifrar significados ocultos representa un verdadero dolor de cabeza tratar de llegar al significado o sentido oculto de este aspecto formal de la curación, pues no se dispone de una exégesis al respecto. Pero desde otro punto de vista, ese ritual no haría sino evocar un contexto decisivo para los pimas asentados en un lugar como la Junta de los Ríos.

Estos pimas de Yepachi, que ahora habitan en las comunidades de Mesa Blanca y El Cable, llegaron primeramente al punto donde confluyen los ríos Tutuaca y Aros, la Junta de los Ríos, en busca de tierras cultivables. La tierra, según algunos relatos de los pimas de Mesa Blanca, era sumamente fértil y nunca faltaba el agua para la siembra de maíz y frijol. Además de permitir la cría de ganado vacuno, se rememora no sin cierta añoranza que había leones, osos y muchos venados para cazar. Sin embargo, los primeros pobladores de este lugar se distribuyeron poco a poco a lo largo de la sierra, para formar pequeños ranchos de agostaderos y de temporal. De hecho, a partir de 1950, cuando había más de 150 habitantes en esta zona, se conformó el ejido la Junta de los Ríos con 45 mil hectáreas y varios ranchos. Sin embargo, todos los años los moradores y rancharos de este ejido bajaban a su antigua morada (la Junta de los Ríos) para celebrar la Semana Santa y realizar el *yímare*.

Evidentemente, este poblado era un importante centro ceremonial, pues todavía pueden apreciarse los gruesos muros del templo que los antiguos moradores querían levantar para llevar a cabo las celebraciones y adorar las diversas imágenes del santoral católico. Sin embargo, el templo nunca fue terminado y la población abandonó muy pronto la Junta de los Ríos, debido a la dinámica económica de la región y a la lógica de los programas gubernamentales dirigidos a los indígenas. Los pimas formaron finalmente la comunidad de Mesa Blanca, dejando en el olvido la Junta de los Ríos, por la cercanía con diversos aserraderos, que de continuo solicitaban mano de obra. Gracias a estos aserraderos se construyó una brecha que permitía el traslado de gente —en camiones madereros— a la cabecera municipal de Madera, donde podían adquirir provisiones. Además, esto coincidió con el proyecto del Instituto Nacional Indigenista para construir un albergue en los lomeríos de la sierra, formándose así la comunidad de Mesa Blanca.

Sin embargo, el traslado a Mesa Blanca ha motivado que el ritual de “llevar por el agua” sea una evocación del asentamiento por parte de los pimas en Junta de los Ríos. El ritual de curación privilegia o focaliza la diáspora de los pimas hacia este lugar casi “paradisiaco”, dado que se realiza precisamente en una intersección fluvial. Llevar al niño en el agua tiene una explicación casi lógica: es un mecanismo para evitar que sus huellas queden plasmadas en la tierra, y así los *oshcama* no tengan posibilidad de capturar su espíritu; es decir, se trata de una fórmula ritual que previene y sana a los niños enfermos, y además nos habla del carácter milagroso y curativo concedido a los mantos acuíferos.

No obstante, el hecho de sacar al niño antes de que se conecte un afluente con otra corriente de agua no tiene, como advertíamos, una explicación entre los pimas. Esta carencia de exégesis nos lleva precisamente al papel simbólico de mantener en la memoria un suceso trascendental: el asentamiento de la gente en el vértice de los dos ríos. Desde esta perspectiva es posible hablar de una especie de focalización del contexto y no de un fenómeno que pueda entenderse a partir del contexto. Es decir, el ritual se realiza en Mesa Blanca, en medio de la sierra y en una intersección de agua común y corriente; no podemos comprender la importancia de la curación a partir de la diáspora, sino la diáspora a partir de la curación.

Es necesario señalar que los pimas de Maycoba suelen realizar este ritual, pero no de la misma forma. Por ejemplo, cuando el niño se encuentra muy enfermo, sin querer comer y con mucha calentura, también lo pasean en una tina dentro de un pequeño arroyo. La explicación de la enfermedad es la misma que en Mesa Blanca: el hermano muerto no deja vivir al hermano que vive. También deben conseguirse dos personas que serán los padrinos del niño, y junto con los padres se encargan de pasear al enfermo por el arroyo tres veces seguidas. Además, los testigos del paseo avientan piedras al agua para que salpique al niño enfermo, acción muy similar a la de aventar piedras a los tamales en Mesa Blanca. A pesar de que estamos frente a una curación muy similar a la de Mesa Blanca, en Maycoba no se realiza en la intersección de dos arroyos, sino en el río o en el cauce del mismo. Una vez realizado el paseo tres veces seguidas, los padrinos y sus padres sacan al niño enfermo del arroyo.

Sin embargo, Alberto Castellanos, supremo gobernador de la región de los pimas, comentaba en Yepachi que si bien ya nadie se acuerda del ritual de curación, había gente encargada de realizar

este ritual para sanar a los niños en la intersección de dos arroyos. En realidad todo esto podría parecer un problema para sostener la evocación de Junta de los Ríos porque los pimas que se quedaron en Yepachi no vivieron dicha diáspora. De hecho, ¿hasta qué punto podemos hablar de una evocación a partir de un suceso relativamente reciente, a principios del siglo xx, si el campo de la evocación está más allá de lo recordable, si pertenece a los dominios de la memoria pasiva y al orden de lo trascendente?

El asentamiento en Junta de los Ríos está presente en la memoria de los actuales pimas de Mesa Blanca, pero independientemente del tiempo y de lo recordable, el dispositivo simbólico se ha encargado de recuperar este evento, que en realidad resulta ser una constante a lo largo de la historia de este pueblo. De acuerdo con estudios arqueológicos en el suroeste de Estados Unidos, los primeros ancestros de los pimas se asentaron (300 años a.C) precisamente en los valles formados por la intersección de los ríos Salt y Gila, en Arizona.¹⁸ Es muy probable que a partir de este primer asentamiento diera inicio la diáspora pima a lo largo del Gila hasta los lomeríos de la Sierra Madre Occidental. Como parte de su *Relación*, donde describe los asentamientos de la pimería alta, Luis Xavier Velarde confirmaba en 1716 que entre los ríos quedaban vestigios de una antigua población pima: “aseguran dichos pimas que la otra banda de[l] Gila, en el ángulo que forma la junta de los dos ríos, Verde y Salado, hay ruinas de otras semejantes casas”.¹⁹

Aun cuando las distancias y los contextos son totalmente distintos, resulta significativo que volvamos a encontrar este mismo patrón de asentamiento siglos después. El campo de la evocación de la Junta de los Ríos puede tener una extensión mucho mayor de la que hemos trazado, al ser éste un evento que desde hace siglos ha estado en la memoria pasiva de los pimas.

Las evocaciones del *Yúmare*

La curación de “llevar por el agua” presenta muchos aspectos formales que encontramos en el *yúmare*, un ritual realizado para que el

¹⁸ Frank Russell, *The Pima Indians, Twenty Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution*, 1908, pp. 23-24; Anna Moore Shaw, *The Pima Past*, 1994, p. 1.

¹⁹ Citado en Luis González R., *Etnología y misión en la pimería alta 1715-1740*, 1977, p. 54.

temporal sea propicio en la siembra de maíz. Para empezar está presente el simbolismo numérico para hombres y mujeres, donde a los primeros se les asocia el número tres y a las mujeres el cuatro, sobre todo cuando se reparten los alimentos el último día del ritual. De nueva cuenta esta asociación numérica no tiene explicación aparente entre los pimas; es una de esas “costumbres” mantenidas sin que exista, detrás de la misma, un razonamiento o explicación del significado.

Entre los rarámuri —quienes también presentan este simbolismo numérico— hay una clara explicación relacionada con las almas de hombres y mujeres: mientras los primeros sólo tienen tres almas, las mujeres tienen cuatro por su capacidad para dar vida, y en general por tener una existencia mucho más “difícil” que la de los hombres. Sin embargo, Merrill²⁰ ha demostrado que no es posible hablar de una concepción unívoca sobre el concepto del alma entre los rarámuri. También entre los pimas se considera que las mujeres son mucho más trabajadoras que los hombres y que su vida está llena de cambios abruptos, refiriéndose por supuesto a la menstruación y al embarazo. Además se menciona que ellas son mucho más “pecadoras” que los hombres.

Esta diferencia entre los géneros está incluso plasmada, según los pimas, en la propia naturaleza del sol y la luna. Esta última, de carácter femenino, tiene una serie de cambios a lo largo de un mes que no presenta el astro mayor, considerado masculino. Sin embargo, y a pesar de esta analogía, ¿por qué razón el cuatro es el de las mujeres y el tres el de los hombres? No hay una respuesta, y en realidad se carece de una explicación a pesar de que este simbolismo se presenta incluso en un mito de creación del mundo.

El mito, narrado por Antonio González de la comunidad de Mesa Blanca durante mi estancia en el verano de 2006, habla del tiempo primigenio donde no había posibilidad de practicar la agricultura; es decir, un tiempo donde la nieve no paraba de caer y las tormentas eran continuas y perennes, hasta que una anciana partió en dos un guaje, y tomando con sus manos una mitad la aventó hacia el cielo tres veces seguidas, logrando por fin plasmar la figura solar en el firmamento y así derretir la nieve para permitir el cultivo de maíz. Tomando la otra jícara entre sus manos volvió a lanzarla hacia al cielo, pero esta vez debió hacerlo cuatro veces para que la

²⁰ William Merrill, *Almas rarámuris*, 1992 [1988].

luna apareciera en el firmamento durante la noche. Así tenemos que el sol, con una connotación masculina, está íntimamente relacionado con el número tres y éste a su vez con el día, mientras la luna, con una connotación femenina, está asociada al número cuatro y, por tanto, a la noche.

Podríamos entender este mito como una explicación de las asociaciones numéricas para distinguir diferencias entre los géneros, pero no es nuestra intención considerar los rituales como puestas escénicas de los mitos, o concebir a éstos como simples explicaciones del ritual, sino como dos ámbitos que refuerzan una serie de oposiciones.²¹ De hecho, a pesar de que este simbolismo aparece en el mito de creación, no queda suficientemente claro por qué fue necesario lanzar tres veces la jícara para formar el sol y cuatro para formar la luna, por qué no cinco y seis. Entramos de nuevo a ese lado del simbolismo donde no aparece (y posiblemente nunca aparezca) una explicación manifiesta del significado, a pesar de ser una regla determinante en los rituales. Lo que podemos advertir con el ritual y el mito es que ponen en juego un conjunto de evidentes relaciones de oposición donde el tres, el hombre y el sol se presentan dentro de un mismo paradigma opuesto al cuatro, la mujer y la luna.

Estas asociaciones representan una forma de organización que advierte o enfoca las evidentes diferencias físicas y culturales entre mujeres y hombres, mismas que, suponemos, han sido determinantes cuando menos para explicar el origen mítico de la propia cultura. Así, el sol y la luna, es decir, el hombre y la mujer asociados con el tres y el cuatro, respectivamente, fueron los que, según este mito, dieron origen al pueblo pima.

Este simbolismo numérico nos remite también al papel tan importante que ha jugado la mujer como reproductora de la cultura pima, tanto en aspectos políticos como rituales. En el mito es una anciana la que forma el mundo, y en Mesa Blanca es una mujer quien actualmente se encarga de velar por el orden de la comunidad. Es la responsable de lidiar con los actos de vandalismo de la juventud, multar a quienes no cumplen con la cuota establecida para trasportar el ganado, interceder en los problemas familiares, etcétera. Todos los habitantes de la comunidad la respetan como máxima autoridad. También existe el cargo de gobernador, ejercido

²¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1995 [1974], p. 256.

por un hombre pima, pero no tiene tanta ingerencia como la comisaria en los diversos asuntos cotidianos.

Esta mujer no es la única que ha desempeñado un papel relevante en la historia de la cultura pima, o al menos eso dice la historia oral, cuya tradición señala que antiguamente era muy común que existieran gobernadoras pimas. Los pimas de Yepachi, por ejemplo, recuerdan a la gobernadora Marina Mora Álvarez porque nunca tuvo miedo de decir las cosas, y a los hombres, según cuentan en Yepachi, siempre les da temor hablar en público y luchar por sus intereses.²²

En el *yúmare* que se realiza en Mesa Blanca, en una de las numerosas danzas que se realizan a la luz de la luna sobresale una “reina” o “capitana”, quien derrota en una batalla a su oponente varón. Los pimas no me supieron decir exactamente a qué evento de su historia se refería esta batalla, pero ello vuelve a remarcar el dominio político de las mujeres sobre los hombres. Importa poco saber entonces qué significa el tres en oposición al cuatro (los números pueden variar), lo que interesa en este análisis es tomar en cuenta que los números evocan el hecho de que las mujeres necesitan más alimentos que los hombres, ya sea por su capacidad de dirigir y gobernar —como podemos apreciar en la actualidad con el caso de la comisaria de Mesa Blanca—, o por los cambios que experimenta su cuerpo, asociados al origen de la vida biológica y social.

Siguiendo con la descripción del ritual, señalemos que los encargados de hacer el *yúmare* deben conseguir tres sonajas hechas de bule, para los cantores que participan durante las veladas, y un cinturón adornado con pezuñas de venado. Como se ha visto en el mito de creación, el bule representa un elemento que al partirse por la mitad permite el nacimiento del sol y la luna, así como dar origen a la agricultura y, por ende, al pueblo pima. Por lo tanto no es extraño que cumplan un papel importante en un ritual dedicado a la petición de lluvia para iniciar la agricultura de temporal. Por otro lado, el *yúmare* es un ritual que hace hincapié en la polaridad de la

²² Entre los pimas existen otras razones para considerar a las mujeres más capaces de gobernar; por ejemplo, en Juan Diego, una colonia recién formada en las afueras del pueblo de Yécora, las gobernadoras decían que los hombres siempre están saliendo al campo y a los ranchos, lo que imposibilita que atiendan asuntos de carácter político. Por otro lado, esta presencia de las mujeres en los sistemas normativos de los pimas no quiere decir que exista una especie de matriarcado y de dominación absoluta; en muchos hogares las mujeres tienen un papel secundario con respecto a los hombres, al menos en cuanto a la toma de decisiones.

noche frente al día. Todas las actividades dan inicio una vez anunciado el crepúsculo en el firmamento y después de danzar toda la noche y mantenerse en vela la aurora celeste indica el término de las actividades rituales. Esta asociación entre lo que se dice en el mito y lo que se hace en el rito no es en realidad una explicación del símbolo de la sonaja, sino una demostración de sus múltiples motivaciones. Evidentemente los pimas no hacen este tipo de asociación de manera explícita; es decir, no tratan a la sonaja como el símbolo del sol y la luna, que a su vez permitieron la agricultura y el origen de los pueblos pimas.

Lo mismo podemos decir del cinturón con pezuñas de venado: es evidente que en el rito hay una clara presencia de la figura de este animal no sólo por el uso de dicho instrumento musical, sino porque se trata de una danza *pascola*, una danza que entre los pimas de Mesa Blanca era una alusión explícita a los ciervos, pero ya no se baila porque murieron los músicos encargados de ese baile. Los pimas suelen cazar a los venados (*shiki*) para alimentarse de su carne, y también acostumbran conservar el *jícure* como un amuleto,²³ el cual supuestamente llevan en la panza en forma de bola. Aun cuando el peyote no abunda en la región, varios pimas creen que es utilizado por los brujos para hacer el mal; sin embargo, cuando el cazador lo conserva como amuleto permite la buena fortuna en la caza, generando un sentimiento de confianza en el hecho de que nunca habrá escasez de alimentos. También se cree que algunas vacas tienen *jícure* en su interior, y conservarlo después de su sacrificio obrará para la abundancia del ganado. A pesar de estas referencias míticas del venado presentes en varios grupos del noroeste de México, los pimas no hacen ninguna asociación tácita entre el peyote y el ritual del *yúmare*, o entre danzar *pascola* y la abundancia de alimentos.

Como en el caso de las jícaras, conviene tratar a estas asociaciones como un todo que va demarcando un conjunto de oposiciones, en vez de tratar de entender el significado de un símbolo en función de otro. Así, ni la poca exégesis que presentan los pimas ni los escasos mitos que abordan los símbolos del ritual pueden entenderse como las interpretaciones, sino más bien como desarrollos de los mismos.

²³ Aunque los pimas manejan este término como si fuera parte de su propia lengua, se trata de un término muy generalizado en la región para referirse a la planta del peyote.

Siguiendo con este argumento, pasemos rápidamente a la forma del altar, a la estructura o armazón que cobija a los santos y a la cruz receptora de los rezos, así como al “patio ritual”; es decir, al espacio donde se realizan todas las acciones dancísticas, para ubicar las orientaciones espaciales y los actores que participan en el ritual. La base del altar se coloca en el suelo, cubierto por una estructura de varas amarradas con hojas de encino, formando una especie de cueva de aproximadamente un metro de altura. Sobre las hojas de encino se coloca un petate que cubre totalmente el armazón, del que sobresale un adorno hecho con tres flores grandes de una agavácea llamada sotol —en Yepachi se colocan tres flores, mientras en Mesa Blanca se distribuyen cinco flores a lo largo del altar—. Tanto en Yepachi como en Mesa Blanca el altar está ubicado al Este.²⁴ Por supuesto, no existe una exégesis para explicar el por qué de esta disposición del altar; sin embargo, a partir del altar y de su orientación se organizan todas las actividades y se distribuyen los espacios del patio ritual.

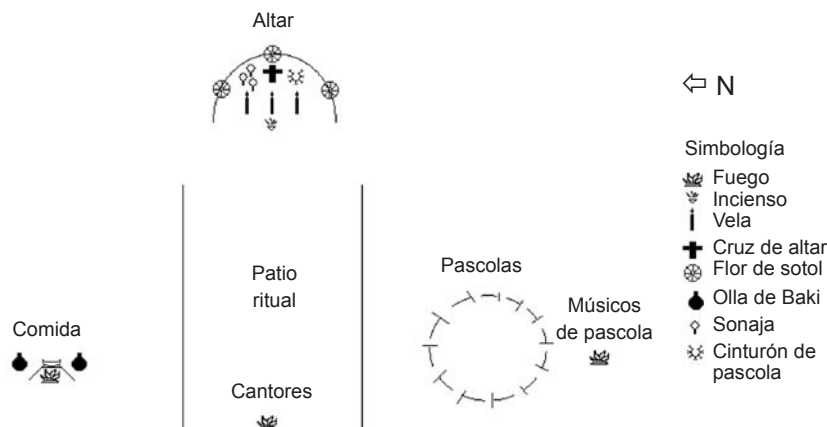


Fig. 1. Disposición espacial de los elementos del *yúmare* en Yepachi.

²⁴ Hace algunos años, en Mesa Blanca se había colocado el altar al Oeste, hasta que uno de los cantores, sin dar alguna explicación, señaló que debería estar orientado, es decir, “viendo” hacia donde se mete el sol, como marca la costumbre. Desde entonces se volvió a poner el altar “viendo” hacia el Poniente. Da la impresión que el orden de los elementos y su disposición está constantemente en una situación precaria al depender sólo del llamado de la “costumbre”.

Frente al altar se extiende un área rectangular de aproximadamente 15 metros, y al final del mismo se colocan los tres cantores viendo hacia el Oriente, por lo cual quedan frente al altar. En este espacio hay una pequeña banca para que se sienten los cantores con sus respectivas sonajas; a sus pies se coloca un petate, y atrás de ellos se prende un fogón para mantener cálido el entorno. El espacio libre entre los cantores y el altar está destinado a las mujeres, para la danza que acompaña los cantos. Al lado izquierdo de los cantores, del lado norte del patio, se colocan las ollas y todos los alimentos que serán distribuidos a lo largo del día. Se trata de un espacio que, a excepción del encargado de los alimentos, corresponde exclusivamente a las mujeres encargadas de preparar el *baki*, los frijoles y la carne. Por último, a la derecha de los cantores, al sur del patio, se colocan los músicos (un violín y dos guitarras) y los danzantes de *pascola* (fig. 1).

Así establecidos, los espacios principales hacen una clara distinción entre actores y actividades que se realizan. En esta distribución es evidente la oposición entre espacios exclusivos para mujeres (donde se preparan los alimentos) y espacios estrictamente masculinos (donde se baila *pascola*). El espacio intermedio ocupado por las mujeres marcan una oposición, determinada por el altar cubierto por un petate y los cantores ubicados sobre el petate dentro del eje oriente-poniente.

Las diversas oposiciones que, como hemos visto, han sido privilegiadas por los ritos y los mitos conforman un modelo que dice más acerca de la forma en que trabaja el pensamiento simbólico que sobre el sentido de los símbolos. Aun cuando no sabemos con exactitud el significado del número tres, podemos entender que se mantiene asociado a los hombres en la vida ritual y se opone al número cuatro, que se asocia ritualmente a las mujeres. Al mismo tiempo, y de acuerdo con el mito de creación, el número tres está ligado al sol con un carácter masculino e inmutable en su recorrido cotidiano por el cielo, permitiendo así la agricultura; en contraparte, el número cuatro tiene una relación con la luna, que por su carácter femenino tiende a la transformación. Es así como podemos advertir, de acuerdo con la distribución espacial de los participanates en el *yú-mare*, que la comida —ubicada al lado norte del patio ritual— mantiene una clara oposición como espacio femenino, dedicado a la “transformación” de los alimentos crudos en alimentos cocidos, con el espacio ocupado por la danza de *pascola*, que además de ser

un recinto de carácter masculino está dominado por la figura del venado, considerado, al igual que el sol, un benefactor de los alimentos.

El *yúmare* es un ritual que se lleva a cabo durante tres noches seguidas, lapso en el cual los cantores recitan algunas coplas cuyos protagonistas son los animales del bosque. Se trata de pequeñas glosas narradas en pima acompañadas por el sonido de las sonajas, y donde las mujeres se encargan de interpretarlas (representarlos). En la monotonía de la música y las cortas estrofas que se repiten sin cesar, los cantores describen algunas características de los animales mencionados, por ejemplo: la grulla (*koroti*) pica, el conejo (*tuwua-na*) busca comida corriendo para atrás, corriendo para adelante y escarbando; el zopilote vuela a lo alto del cielo, el gusano (*mashi*) sale de la tierra, etcétera.

Se trata de resaltar o evocar la naturaleza salvaje de los animales o la forma en que el hombre no logra dominar esta naturaleza; por ejemplo, en dos cantos donde los protagonistas son animales domésticos, se narra cómo el hombre lucha para amansar a los burros en estado salvaje, pero siempre terminan burlados por su pericia; o cómo los cerdos se aprovechan del sueño del hombre para robarle su comida.

Debemos considerar estas alusiones como una evocación al tiempo en que el bosque se llena de vida gracias a las lluvias, y que de acuerdo con el mito sobre el origen del pueblo pima, dieron inicio cuando una anciana partió un guaje en dos para distinguir la noche del día, y al número tres del número cuatro, a los hombres de las mujeres: los primeros asociados a la permanencia y las segundas al cambio, a la transformación que genera la vida. Estamos simplemente ante una evocación del tiempo mítico en que surge el pueblo pima que nace de la noche, y con ello la diferenciación de hombres y mujeres tanto política como ritualmente.

Bibliografía

- Aguilar Zeleny, Alejandro, "Identidad y ritualidad en el noroeste de México", tesis, México, ENAH-INAH, 1998.
- Beaumont Pfeifer, Joseph David, OFM Cap. (ed.), *Catecismo pima*, Hermosillo, Impresora Sino, 2002.
- Bonfiglioli, Carlo, "El yumari, clave de acceso a la cosmología rarámuri", mecanoescrito, México, 2007
- Brugge, David M., "History, Huki, and Warfare. Some Random Data on the Lower Pima", en *The Kiva*, vol. 26, núm. 4, 1961, pp. 6-16.
- Conde Guerrero, Gerardo y Alejandro Aguilar Zeleny, "El espíritu del maíz y los o'oba de la sierra", en Joseph David Beaumont Pfeifer, César Armando Quijada López y Alejandro Aguilar Zeleny (eds.) *El mensaje de las rocas. Pinturas rupestres en la región pima*, Hermosillo, Conaculta-Instituto Sonorense de Cultura-Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, 2004.
- Dunnigan, Timothy, "Subsistence and Reciprocity Patterns among the Mountain Pimas of Sonora, Mexico", tesis, Tucson, University of Arizona, 1970.
- Escalante, Roberto, "El pima bajo ('obnók')", en *Anales*, t. XIV, núm. 43, México, INAH-SEP, 1962.
- González R., Luis, *Etnología y misión de la pimería alta 1715-1740*, México, IIH-UNAM, 1977.
- Laferrière, Joseph Edward, "Optimal Use of Ethnobotanical resource by the Mountain Pima of Chihuahua, México", tesis, Tucson, University of Arizona, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995 [1974].
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacán*, México, Publicaciones Herreras, 1945 [1902].
- Merrill, William, *Almas rarámuris*, México, Conaculta/INI, 1992 [1988].
- Moore Shaw, Anna, *The Pima Past*, Tucson, University of Arizona Press, 1994.
- Nolasco, Margarita, "Los pimas bajos de la Sierra Madre Occidental (yecoras y nebomes altos)", en *Anales*, vol. 49, México, INAH/SEP, 1961.
- Pennington, Campbell W., *The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol. II, *Vocabulario de la lengua nevome*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1979.
- *The Material Culture. The Pima Bajo of Central Sonora, Mexico*, vol. I, Salt Lake City, University of Utah Press, 1980.

- Porras Carrillo, Eugenio, "Notas etnográficas sobre los pimas", en *Yumare o'oba. Música ceremonial de los pimas de Chihuahua*, México, INAH, 2005.
- Russell, Frank, *The Pima Indians, Twenty Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of Smithsonian Institution*, Washington, Government Printing Office, 1908.
- Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988 [1978].
- "¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?", en Michel Izard y Pierre Smith, *La función simbólica*, Barcelona, Jucar Universidad (Serie Antropológica), 1989 [1979].

Barrios obreros en la ciudad de México: patrimonio vivo de una tradición moderna

MAURICIO ROJAS ALCAYAGA*

Este texto se origina en la simple inquietud que me provoca el hecho de que existan varios intentos teóricos y prácticos por proteger el legado arquitectónico de la producción fabril a través de lo que se ha denominado *arqueología industrial*; sin embargo, existe muy poca preocupación por proteger el hábitat de los trabajadores, lugares llenos de riqueza cultural debido a la apropiación simbólica con que los trabajadores dieron vida a ese espacio. Se podría firmar que su valor se debe a un paisaje cultural urbano configurado por estos lugares al vincular una forma física con una forma particular de habitarla, otorgándoles originalidad y particularidad.

Sin duda, mucho tiene que ver en este menosprecio una mirada anticuada sobre el valor patrimonial asociado a “objetos monumentales”, lo cual explicaría —como hipótesis plausible— la protección de la fábrica en sí y el abandono que padecen los barrios obreros, seguramente por carecer de esa *monumentalidad* que tanto agrada a los *conservadores del patrimonio*.

Afortunadamente, esa concepción está siendo superada por una acepción que considera el patrimonio como un *proceso de cons-*

* Departamento de Historia-Universidad Diego Portales, Chile. Estudiante del doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I.

trucción social, lo que ha permitido transformar los mecanismos de valorización del patrimonio tal como señala Ana Rosas Mantecón:

Diversas investigaciones han pasado de la conceptualización del patrimonio como *acervo cultural* a la de *construcción social*, esto es, como una cualidad que se atribuye a determinados bienes o capacidades, seleccionados como integrantes del patrimonio, de acuerdo a jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras. Tener presente la aleatoriedad de la constitución de esas dimensiones permite develar las políticas de la tradición y allanar el camino a la lucha permanente por ampliar el patrimonio valorado con el objeto de que puedan reconocerse otros grupos sociales, otras voces que pugnan por pluralizarlo (para que abarque no sólo los bienes producidos por las élites, sino también los populares) [...] y actualizarlo (para que se extienda no sólo a lo producido en el pasado, sino también a bienes y expresiones culturales del presente).¹

Con base en esta nueva concepción el patrimonio deja de ser un asunto exclusivo del pasado y se rompe la apropiación privilegiada del patrimonio por parte de las clases dominantes, abriéndose la posibilidad de que sean movimientos sociales quienes preserven su patrimonio frente a las prerrogativas del Estado y los efectos nocivos de la rentabilidad privada.

Una tradición moderna

Ha sido una distinción frecuente considerar lo *moderno* como un proceso de superación cualitativa respecto a lo *tradicional*, ejemplificada en desarrollos como de lo rural a lo urbano, del pensamiento mítico al científico, del folclore a la vanguardia artística, por nombrar las más recurrentes. Y aún más, existiría una dialéctica intrínseca entre ambas porque la tradición sería un intento por preservar la pureza original de una cultura frente a los intentos modernizadores, que se plantearían superar justamente cualquier resabio tradicional.

Sin embargo, esto es una reducción de la dimensión de lo moderno, porque hoy más bien se debate si efectivamente la modernidad desterró de su territorio todo vestigio tradicional:

¹ Ana Rosas Mantecón, "Presentación", en *Alteridades*, núm. 16, 1998, pp. 4-5.

Hoy existe una visión más compleja sobre las relaciones entre tradición y modernidad. Lo culto tradicional no es borrado por la industrialización de los bienes simbólicos [...] Del lado popular, hay que preocuparse menos por lo que se extingue que por lo que se transforma. Nunca hubo tantos artesanos, ni músicos populares, ni semejante difusión del folclor, porque sus productos mantienen funciones tradicionales (dar trabajo a indígenas y campesinos) y desarrollan otras modernas: atraen a turistas y consumidores urbanos que encuentran en los bienes folclóricos signos de distinción, referencias personalizadas que los bienes industriales no ofrecen.²

García Canclini introduce un elemento clave para comprender la relación tradición-modernidad al incorporar en el análisis un hecho propio de la modernización, como fue la constitución de sociedades industriales, sociedades de producción masiva e impersonal, que serían el anverso de las sociedades de producción artesanal y comunitaria. Sin embargo, la paradoja observada con perspicacia por este autor es constatar que la producción artesanal también ha devenido en una industria cultural, deconstruyendo así una de las últimas distinciones opuestas, generando así un nuevo enfoque metodológico y epistemológico para comprender la interacción sofisticada que ha prevalecido entre estos dos conceptos, superando cualquier taxonomía maniquea.

Otro autor que rebate el carácter eventualmente dicotómico de la tradición y la modernidad es el historiador británico Eric Hobsbawm, quien señala que “la idea que la sociedad tradicional es estática e inmutable es un mito creado por una ciencia social de escaso vuelo [...] el predominio del pasado no equivale a inmovilidad social”.³ Desde esta perspectiva se anula la asociación de que tradición evoca la idea de un pasado estático y modernidad un futuro dinámico. Para reforzar este argumento Hobsbawm cita el proyecto de Emiliano Zapata durante la Revolución mexicana:

Buen ejemplo de ello es el ambicioso intento de Zapata de reproducir la sociedad campesina de Morelos [México] tal como había sido cuarenta años antes con el fin de borrar de golpe la era de Porfirio Díaz y regresar al *statu quo ante* [...] de forma casi inevitable, el simple esfuerzo social que suponía volver atrás en el tiempo puso en marcha una serie de fuerzas que tuvieron consecuencias

² Néctor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1995, pp. 17-18.

³ Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, 1998, p. 26.

aún más trascendentales: los campesinos armados de Morelos se convirtieron en un elemento revolucionario fuera de su estado, aunque sus objetivos tenían un alcance local, o como mucho regional. En tales circunstancias, la reconstrucción se transformó en una revolución social [...]. Si se contempla la revolución mexicana desde una perspectiva nacional, la principal consecuencia del intento zapatista fue dar lugar a un México nuevo, sin ningún precedente conocido.⁴

Otro ejemplo de reactualización del pasado es el ocurrido en la configuración de los nuevos estados europeos y americanos durante el siglo XIX:

Tenían capitales, banderas, himnos nacionales, uniformes militares y cosas por el estilo que en gran parte se basaban en el modelo de Gran Bretaña, cuyo himno nacional [que data de alrededor de 1740] es probablemente el primero, y de Francia, cuya bandera tricolor fue imitada en forma muy general. Varios estados y regímenes nuevos, podían o bien, como la Tercera República francesa echar mano del anterior simbolismo republicano francés, o, como el Imperio alemán de Bismarck, combinar las invocaciones de un Imperio alemán anterior con los mitos y símbolos de un nacionalismo liberal que era popular entre las clases medias, y la continuidad dinástica de la monarquía prusiana, de la cual, en el decenio de 1860, eran súbditos la mitad de los habitantes de la Alemania de Bismarck.⁵

Este proceso de valorización del pasado y tradición, por próximo que sea, es bellamente descrito por Ferrater Mora: “con los actos que tienen tradición, que prolongan y al mismo tiempo absorben el pasado, pasa lo mismo que con una frase truncada a la cual se le incorporan sucesivamente nuevos elementos. Estos elementos no pueden yuxtaponerse al azar; se encuentran en cierta manera condicionados por los anteriores. Pero al añadir palabras nuevas a la frase iniciada se produce una alteración que en lugar de limitarse a ampliar la frase, la llena de nuevas significaciones”.⁶

Esta lectura de la tradición abre nuevas posibilidades para entender la relación de ésta con la modernidad. Ya no es una relación de oposiciones, sino que puede ser de permanente reinvencción. Sin ir más lejos, pensemos que en el origen de la modernidad, durante

⁴ Eric Hobsbawn, *op. cit.*, p. 27.

⁵ Eric Hobsbawn y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, 2002, p. 277.

⁶ Citado en Joseph Ballart, *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, 2002.

el Renacimiento, lo que se rechaza es el pasado inmediato, pero se reactualiza todo el pasado clásico greco-romano a la luz de los nuevos postulados. Esto ratifica la hipótesis de que la tradición nunca fue completamente desterrada de lo moderno, como puede apreciarse incluso en uno de sus héroes míticos, la clase obrera: “la maduración de las instituciones de la modernidad plantea como problema fundamental el mantenimiento de la identidad, pero de formas llenas de tensión y contradictorias, este problema fue resuelto invocando la autoridad de la tradición. El sentido de la comunidad de los barrios obreros, por ejemplo, adoptó en parte la forma de una reconstrucción de la tradición”.⁷

Es importante considerar que Giddens, uno de los principales teóricos de la *sociedad postradicional*, a partir de sus propias reflexiones entrega pistas respecto a cómo superar esta dicotomía entre tradición y modernidad. En primer lugar declara que la modernidad reconstruye la tradición a medida que la destruye, y otro elemento a considerar es que si bien la ciencia y la razón sustituyeron a las creencias y costumbres tradicionales, dejaron intacto el aspecto emotivo de la tradición, lo que explicaría las permanentes referencias al pasado en los estados modernos. Tal como señala Enrique Florescano para el caso mexicano: “el movimiento revolucionario iniciado en 1910 reconoció en el pasado prehispánico y en las tradiciones de los grupos indígenas y de las masas campesinas y populares, valores y símbolos que se identificaron como lo genuino del alma nacional [...] Por primera vez un Estado nacional de América Latina creó un movimiento cultural fundado en sus propias raíces históricas”.⁸

Por eso Giddens afirma que la tradición no gira en torno a un pasado inmodificable o en la defensa del *statuo quo*, mas para que pueda subsistir en las sociedades modernas “se exige a las tradiciones que se expliquen y justifiquen a sí mismas de la forma ya mencionada. En general, las tradiciones sólo persisten en la medida en que se hacen accesibles a la justificación discursiva y están dispues-

⁷ Anthony Giddens, “Vivir en una sociedad postradicional”, en Anthony Giddens *et al.* (eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, 1997, p. 122.

⁸ Enrique Florescano, “Patrimonio y política cultural de México: los desafíos del presente y del futuro”, en Jaime Cafa y Rodrigo Witker (coords.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el siglo XXI*, 1994, pp. 12-13.

tas a entrar en abierto diálogo no sólo con otras tradiciones, sino también con formas alternativas de hacer las cosas”.⁹

Un campo ideal para visualizar esta hibridación que se produjo entre lo tradicional y lo moderno se refleja en la propia constitución de los barrios obreros en la ciudad de México, síntesis paradigmática de la urbe industrial moderna:

Por otra parte, en la medida en que la vida comunitaria original no descansaba en su totalidad sobre economías domésticas que dependiesen de actividades urbanas, las formas de vida material y las estructuras simbólicas estaban impregnadas todavía de cierta tradicionalidad que nos recuerdan el origen rural de estas comunidades. Es común ver que la gente arregle su vida conforme a ciclos anuales: hay un ritmo tradicional donde las fiestas religiosas (del santo patrón, del barrio y del pueblo), así como las grandes festividades civiles (15 y 16 de septiembre, etc.), escolares y eventos familiares (bautizos, bodas y entierros) le dan sentido al año y a la vida. Al lado del trabajo industrial que florece en estas nuevas zonas proletarias es factible encontrar actividades económicas más cercanas a la vida rural”.¹⁰

De esta manera, la tradición —y por ende el patrimonio— en la modernidad debe reestructurar permanentemente su sentido en el presente, reciclar el viaje, completar su continuidad en el hoy. Se podría hablar de una *tradición sin tradicionalismo*, y que a diferencia de la modernización sin modernidad sería un aspecto positivo porque permitiría avanzar no en el vacío y destrucción permanente, sino en el desarrollo de un diálogo permanente entre pasado y presente, creando así una relación comunicativa no clausurada, que permitiría un constante flujo sin destruir la historia construida por la propia modernidad.

Barrios obreros, suplantaciones modernizadoras

Ya se revisaron los nuevos alcances del concepto *tradición*, concluyendo que no necesariamente refieren a sociedades tradicionalistas, y que más bien es menester resignificarlos en esta modernidad tardía, sobre todo considerando que es la propia modernidad quien empieza a generar sus propias tradiciones, como la misma sociedad

⁹ Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰ Raúl Nieto, *Ciudad, cultura y clase obrera. Una aproximación antropológica*, 1998, p. 106.

industrial. Si con algún proceso se identificó a los tiempos modernos, ese fue la industrialización y su constitución de una clase obrera urbana que reemplazaría a la sociedad rural. Incluso para el marxismo, el proletariado era la clase que podía liberar a la modernidad de sus contradicciones inmanentes.

Fue así como las urbes de Occidente incorporaron un nuevo paisaje cotidiano: fábricas humeando y una clase proletaria pululando por sus calles, víctimas principales de los procesos modernizadores, como expresa Berman:

Hausmann, al destruir los viejos barrios medievales, rompió inadvertidamente el mundo herméticamente sellado y autoexcluido de la pobreza tradicional urbana. Los bulevares, al abrir grandes huecos a través de los vecindarios más pobres, permitieron a los pobres pasar por esos huecos y salir de sus barrios asolados, descubrir por primera vez la apariencia del resto de la ciudad y del resto de la vida. Y, al mismo tiempo que se ven, son vistos: la visión, la epifanía, es en ambos sentidos. En medio de los grandes espacios, bajo las luces, no hay manera de apartar la mirada. El resplandor ilumina los escombros y las oscuras vidas de las personas a cuyas expensas resplandecen las brillantes luces.¹¹

Esta descripción es sumamente metafórica de lo ocurrido en las urbes modernas. La modernización de la ciudad significó la destrucción de los hábitat históricos de los pobres, pero ello no les impide transitar por esas calles modernizadas; al contrario, comienza a surgir una clase proletaria más organizada que empieza a hacer sentir su presencia en el vórtice de la ciudad, como vislumbrara el propio Federico Engels en su *Contribución al problema de la vivienda*, de 1872:

Ese método se llama Hausmann [...] Entiendo por Hausmann la práctica generalizada de abrir brechas en los barrios obreros, particularmente los situados en el centro de nuestras grandes ciudades [...] El resultado es en todas partes el mismo, las callejuelas y los callejones sin salida más escandalosos desaparecen, la burguesía se glorifica con un resultado tan grandioso; pero callejuelas y callejones sin salida reaparecen prontamente en otra parte, y muy a menudo en lugares muy próximos.¹²

¹¹ Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, 1998, p. 153.

¹² Citado en Marshall Berman, *op. cit.*

De tal manera que a esta intención de la burguesía por excluir a los pobres se oponen los propios afanes de la clase trabajadora, que afirmada en su identidad comenzará a buscar su lugar inexorable dentro de los espacios públicos provocados por los nuevos itinerarios urbanos de la modernidad, como ejemplifica el caso que detalla Hobsbawn:

En Gran Bretaña, al menos, la iconografía sugiere que el proletario y la gorra no se identificaban de manera universal antes del decenio de 1890, pero que a finales del periodo eduardiano —como confirman las fotografías en que aparecen las multitudes que salen de los estadios de fútbol o los mítines de masas—, la identificación ya era casi total [...] Fueran cuales fuesen sus orígenes, es claro que pasó a ser característica de la clase obrera, no sólo porque los miembros de otras clases, o quienes aspiraban a serlo, serían reacios a que los tomaran por proletarios, sino también porque los trabajadores manuales no optaron por cubrirse la cabeza (exceptuando, sin duda, las ocasiones muy protocolarias) con alguna de las otras prendas, que existían en gran número. La significativa entrada de Keir Hardie en el parlamento tocado con una gorra (1892) indica que se reconocía el elemento de afirmación de clase. No es irrazonable suponer que las masas no eran inconscientes de ello. De alguna forma misteriosa adquirieron con bastante rapidez el hábito de llevarla en las últimas décadas del siglo xix y la primera del xx como parte del síndrome característico de la *cultura obrera* que tomo forma en dicho periodo.¹³

Y esta toma de posesión del espacio urbano también se produjo en Latinoamérica, tal como señala Raúl Nieto para el caso de la ciudad de México:

Los obreros en las zonas populares se empiezan a distinguir de otros sujetos sociales —igualmente subalternos— debido a un hecho fundamental: su condición de asalariados industriales, que permite el sostén y reproducción de la familia y con ella de un conjunto de relaciones sociales. Los sujetos que pertenecían a la clase obrera se distinguían de los pertenecientes a otros sectores populares hasta por su vestimenta y hábitos de consumo: usaban zapatos, compraban su ropa en las tiendas, dejaron de usar el sombrero rural, al que cambian por uno urbano, además de tortillas comen pan, aparte de pulque beben cerveza, además de la medicina tradicional acceden a la medicina occidental, viajan en autobús y tranvía.¹⁴

¹³ Eric Hobsbawn y Terence Ranger, *op. cit.*, p. 298.

¹⁴ Raúl Nieto, *op. cit.*, p. 104.

Estos relatos históricos nos remiten al hecho ineludible que el proletariado empezará a buscar su espacio en la urbe moderna, también la hará propia y la disputará no sólo como simbolismo, sino también ideológicamente. Por eso, en cada ciudad que se precie de moderna comenzarán a nacer barrios obreros con un sello de identidad propia, que vendrá a enriquecer la propia identidad urbana. Tanto así, que hoy sería inimaginable pensar Londres, París o Buenos Aires sin sus característicos barrios obreros. Podríamos afirmar que la estética proletaria es toda una *tradición urbana* de la modernidad.

Pero este orden vinculado a sociedades de la era de la producción masiva viene a ser fuertemente trastocada ante la configuración de un nuevo escenario urbano estimulado por una modernización global que nos habla de sociedades —y por ende ciudades— de la información, fuertemente ligada a itinerarios de consumo, y donde los tradicionales *lugares* modernos comienzan a ser socavados por *no lugares* posmodernos: “los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transportes mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta”.¹⁵

Y a esta amenaza se enfrentan los barrios obreros en la ciudad de México. Comienzan a ser considerados totalmente prescindibles, tanto por autoridades y urbanistas como por determinados sectores de la población que buscan modernizar el territorio con “no lugares”. Se les percibe como herederos de una tradición obsoleta, de una sociedad productiva que ya es parte de la historia, no acorde con sociedades tecnologizadas, como expresión muda de un pasado extinto. Su precario valor social es campo fértil para modernizaciones urbanas y son las primeras víctimas en cualquier plan de renovación espacial, donde concretamente el hábitat de los obreros —las fábricas— son transformadas en plazas comerciales, y sus viviendas dejan sitio para los amorfos estacionamientos. Estos lugares de trabajo devienen centros de consumo, borrando así la huella de la clase trabajadora en la modernidad posindustrial. A los modernizadores parece molestarles su presencia y dirán como antes,

¹⁵ Marc Augé, *Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, 2004, p. 41.

que entorpecen el desarrollo, no son compatibles con los planes de modernización, por lo cual es necesario reemplazarlos con una nueva infraestructura acorde con los requerimientos de la población y, por supuesto, ello significa grandes centros de consumo. Se concluye así la suplantación de la modernización global.

La modernización alimentándose de su propia destrucción, y en este caso de una de sus tradiciones más distintivas: la clase obrera. Esto nos sitúa en un nuevo campo de conflicto: si bien siempre se entendió que la modernidad reemplazaba a sociedades tradicionales, ¿que ocurre cuando la propia modernidad produce tradiciones? Y este es otro elemento que desnuda la incompatibilidad creciente entre modernidad/modernización, porque ya se ha visto que la modernidad nunca abandona por completo las tradiciones; es más, tal como señala Hobsbawn, en plena época moderna se han inventado tradiciones:

Estos cambios han sido particularmente significativos en los últimos 200 años, y, por consiguiente, es razonable esperar que formalizaciones instantáneas de nuevas tradiciones se agrupen durante este periodo. Esto implica incidentalmente, tanto contra el liberalismo decimonónico como contra la más reciente teoría de la 'modernización', que estas formalizaciones no se limitan a las denominadas sociedades 'tradicionales', sino que también tienen lugar, en una forma u otra, en las 'modernas'.¹⁶

Este planteamiento viene a apoyar la tesis de la autonomía perversa que alcanzó la modernización, transformándose en una especie de Mr. Hyde de la propia modernidad. Aquí radica el impulso destructor e implacable que ha exhibido la modernización, tanto así que al parecer en el Distrito Federal se han propuesto borrar cualquier vestigio de la base crítica de la alta modernidad: la identidad de clase. Hoy caminar por la ciudad de México y encontrar barrios obreros es totalmente difuso: al no existir ninguna preocupación por preservarlos por parte del gobierno federal o local, simplemente se les desaparece o, peor aún, al igual que siglos atrás cuando los españoles construyeron símbolos del nuevo poder católico sobre las estructuras aztecas, sobre los barrios obreros hoy se construyen centros comerciales, como una manera de hacer más dolorosa la partida. No podría afirmar que esto se debe a un plan concertado,

¹⁶ Eric Hobsbawn y Terence Ranger, *op. cit.*, p. 11.

pero lo cierto es que la tradición obrera está siendo coincidentemente suplantada por circuitos de consumo con la absoluta anuencia de las autoridades, facilitada por cierta pasividad mostrada por sus habitantes.

Pero esta situación ha ido variando paulatinamente sin mediar ninguna medida oficial: la propia valorización y significación que le han conferido los descendientes de los trabajadores, estos barrios obreros comienzan a ser protegidos y defendidos. Acorde con las nuevas tendencias de la construcción social del patrimonio, los vecinos comienzan a tomar conciencia del valor de su forma de vida, de sus lugares, en definitiva de su barrio. Y a esas luchas incipientes, pero tremendamente significativas, nos referimos a continuación. Se trata de tres barrios aledaños a tres fábricas de la zona sur del Distrito Federal, todas conectadas por diferentes circunstancias sociales e históricas, y próximas todas a la colosal Avenida Insurgentes.

Es importante señalar que realizaré un tratamiento metodológico diferenciado, ya que mi acercamiento está mediado por la intensidad de mi etnografía. En La Fama, antigua fábrica de hilados y tejidos ubicada en la Delegación Tlalpan, realicé un intenso trabajo de campo con observación participante que continúa hasta hoy. En la vieja fábrica de Loreto, en San Ángel, efectué visitas permanentes de las que obtuve interesante información, fundamentalmente a través de entrevistas en profundidad. Finalmente, en la otrora fábrica de Peña Pobre, también situada en Tlalpan, no realicé trabajo de campo, sólo visitas esporádicas que me sirvieron para establecer comparaciones, por lo que sólo servirá de marco de referencia.

Estas tres fábricas fueron un aporte a la economía mexicana, pero también la base material que permitió construir una rica historia social. Fue el escenario cotidiano de cientos de trabajadores que lucharon por una mejor vida para sus familias, pero también territorio marcado por conflictos obreros que aspiraban a un México más justo. Lugares de ritos y fiestas no sólo religiosas, sino actividades festivas que en muchos casos compartieron con sus vecinos de fábricas. Espacios no exentos de conflictos, pero fundamentalmente barrios de solidaridad y esfuerzo, testigos de acontecimientos sin los que no podría comprenderse a plenitud la historia de esta urbe en el siglo xx; desde su cotidianidad estos barrios y sus habitantes contribuyeron al desarrollo de la sociedad mexicana, y aunque muchas veces ésta les diese la espalda, siguieron día a día luchando

por un futuro mejor. Es por ello que esta historia no merece desaparecer.

El proceso que enfoca la investigación realizada, y que sirve de base conceptual para este artículo, se enmarca en el periodo 1985-2000, que expresa la agonía no sólo de un modelo económico sino desde mi perspectiva esencialmente cultural. Es una pequeña ventana histórica que permite observar la transición desde lo que llaman *sociedades de producción a sociedades de consumo*, extraordinariamente palpable en la transformación de fábricas en centros comerciales, que vino acompañada de profundos cambios socioculturales como lo denotan las palabras de un ex obrero de Peña Pobre: “la fábrica no cerró por problemas económicos, sino porque ya había anuncios de las autoridades de que la iban a cerrar por la pestilencia que salía de la fábrica de celulosa, si las señoras tenían que taparse la nariz cuando pasaban por Insurgentes, así que cuando se vendió ya era cosa de días el cierre de la nuestra”.¹⁷

Este vecino de Peña Pobre entiende con profunda inteligencia que el cierre de su fuente de empleo se debió no sólo a un tema económico sino a un nuevo modelo de desarrollo urbano y del capital que vendría a imponerse. Tal vez por eso cuando la zona arqueológica de Cuicuilco estuvo en riesgo les pareció un tema tan lejano, ¿y entonces para qué involucrarse, si ellos habían salvado su hábitat, es decir su barrio obrero? Como puede verse, el patrimonio obrero abre muchas posibilidades de análisis, no sólo como tema de vivienda sino como observatorio de nuevos paradigmas culturales que han devenido en la defensa del pasado como un estimulador de procesos sociales a través del patrimonio, y una muestra de ese fenómeno se quiere presentar en este artículo, a partir de la revisión de dos casos en el sur de la ciudad de México.

Barrio Loreto

La historia de este establecimiento fabril, que da origen al barrio del mismo nombre, se remonta al siglo xvi. Allí se instaló en 1565 el molino de trigo Miraflores, propiedad de Martín Cortés, marqués del Valle, hijo de Hernán Cortés. A su muerte la propiedad pasó por distintos dueños, hasta que en el siglo xvii fue adquirido por don

¹⁷ Entrevista realizada por el autor en julio de 2006.

Juan Álvarez, enjuiciado por construir un obraje de telas en el lugar sin poseer licencia ni cédula real. Un hecho singular y destacable es que ya en esa época se produjera un conflicto entre el propietario con los lugareños: “como los indios de San Felipe de Tizapán no estaban de acuerdo, protestan en 1591, ya que dicha obra les perjudicaba por regar sus huertas y tierras con aguas del río Atheyic que llegaba pestilente y mortífero”.¹⁸

No fue sino hasta el censo de 1792 que aparece con su nombre actual, y entonces propiedad de don Pedro Miramón. Hacia 1814 el molino fue rematado y adquirido por don Rafael Fuertes, pero curiosamente dos años después era arrendado por el capitán Bernardo de Miramón. Desde ese momento la historia se hace bastante confusa, sobre todo cómo de molino de trigo Loreto se transforma en fábrica de papel. Hans Lenz recurre a documentos familiares para tratar de develar el misterio, pero no consigue su objetivo y más bien propone dos hipótesis:

Hay asimismo entre los documentos de Loreto relativos a aquella época una indicación de que es poseedor de un crédito sobre esta fábrica, el licenciado Zozaya [...] La falta de parte del archivo impide saber quién contrajo esa obligación ni cuál fue su origen; pero es de todo modo muy significativo el dato. Como se recordará fue el licenciado Zozaya quien estableció en Chimalistac la primera fábrica de papel de México Independiente. El contrato de que hablamos indica relaciones entre Zozaya y la fábrica de Loreto. ¿Cuáles fueron éstas? Es difícil precisarlas, pero caben dos conjeturas: O que Zozaya vendió la fábrica y ésta fue instalada en Loreto, lo que nos obliga a suponer que quien la comprara fue Miramón, impresor y por lo tanto interesado en hacer papel; o bien que la maquinaria de Chimalistac la adquiriera Berzaluce y la montara en Loreto.¹⁹

La última de las hipótesis parece más probable, pues una vez muerto Nicolás Berzaluce su viuda la traspasó en un remate, el 29 de octubre de 1852, a Nicanor Carrillo, quien además suscribió un contrato de arrendamiento con Dolores Fuertes, propietaria de la finca. Carrillo tenía el ambicioso plan de acaparar el negocio del papel en México,²⁰ para lo cual se asoció con su cuñado Tomás

¹⁸ M. Moreno, J. Cedeño y L. Castro, *Arqueología industrial en la Plaza Loreto*, 1997, p. 2002.

¹⁹ Hans Lenz y F. Gómez de Orozco, *La industria papelera en México*, 1940.

²⁰ *Ibidem*.

Orozco y Guillermo Benfield como socio industrial. En 1863 quebrantó la sociedad comercial, y en 1871 Loreto pasó a poder de Phillip Rennow y Cía. Tiempo después la fábrica pasó a manos del ciudadano español Faustino Sobrino, quien entre 1882-1883 cambió de rubro la fábrica de papel, instalando allí manufacturas de hilados y tejidos de algodón bajo el mismo nombre, hasta que un terrible incendio la destruyó en 1905.

Ese año fue adquirida en condiciones muy fáciles por Alberto Lenz, ciudadano alemán que había aprendido el oficio del papel en Alemania junto con Alberto Woern, que posteriormente vendría a México como encargado de la Dirección Técnica de la fábrica de papel de San Rafael, y trajo a Lenz en calidad de asistente. A fines de 1899 se independizó para encargarse de la instalación de la fábrica de papel "Progreso Industrial" en el Estado de México, hasta que compró Loreto y pudo reconvertirla para la producción papelera.

Paulatinamente la fábrica comenzó a consolidarse, y en 1910 adquirió un equipo completo para fabricar bolsas de papel. Pero la consolidación económica no fue su principal obra, sino también destacó en su gestión la implantación de una política social hacia los trabajadores:

Con un sentido humano muy efectivo, no olvidó, no obstante sus trabajos y penas, a sus fieles colaboradores y de su propia iniciativa implantó muchos de los principios de redención social que la legislación de los gobiernos posteriores ha venido a establecer. Hizo habitaciones cómodas para los obreros; tenían médico y medicinas, tierras de labor para pequeños cultivos; campo de deporte y participación en las utilidades, así como recompensas a los viejos servidores.²¹

Independiente del juicio político que pueda hacerse a este tipo de patronazgo caritativo, es menester reconocer que hasta el día de hoy los ex trabajadores recuerdan con mucho aprecio y respeto a la familia Lenz.

Durante la época de la Revolución y la Primera Guerra Mundial, por circunstancias obvias la fábrica tuvo una producción accidentada, y ante la carencia de materias primas se debió recurrir al ingenio para no detener las faenas. Sólo hasta 1923 las instalaciones fueron renovadas; en 1930 se instalaron calderas modernas de alta presión,

²¹ *Ibidem*, p. 74.

y dos años después se amplió la fábrica de pasta de madera con un molino moderno y una turbina de vapor. En 1929 Lenz adquirió la fábrica de papel Peña Pobre, con lo cual se fusionó con Loreto bajo la razón social de Fábricas de Papel Loreto y Peña Pobre. Hacia 1940 Loreto tenía cerca de 300 obreros y producía 3 600 toneladas de papel al año, convirtiéndose en una de las fábricas más importantes y modernas de la época. Este éxito empresarial permitió a Lenz seguir ampliando las obras sociales para sus trabajadores, siendo las más destacadas la construcción de un hospital y de una escuela hacia 1950. No obstante estos progresos, el salario promedio de un obrero era de 10 pesos semanales para los adultos (hombres y mujeres) y menos de la mitad para los niños que allí laboraban

Hacia la década de 1970 Loreto alcanza su momento de mayor productividad, con más de mil trabajadores, pero al momento del cierre habían disminuido a cerca de 150. La fábrica concluyó sus actividades en 1991, ya que a partir de esa fecha sus instalaciones comenzaron a ser reacondicionadas para ser utilizadas como centro comercial, afectando profundamente la vida del barrio: “de las casas de los obreros, situadas al costado norte de la calle Altamirano, sólo quedan tres manzanas [...] Al poniente de estas viviendas se localizaba el astillero, lugar donde se almacenaban los residuos de madera antes de ingresar a la fábrica, a través de un túnel que atraviesa la calle, además de una cuarta manzana de viviendas, localizada paralelamente a la calle Altamirano y frente al astillero, que fue demolida para construir en el predio un conjunto residencial”.²²

Fue esta vorágine modernizadora lo que los vecinos de Loreto sintieron como una agresión a sus tradiciones y formas de vida. La destrucción de esas casas es narrada por la señora Socorro, una de las colonas:

No sé [...] fue cuando cerraron la fábrica, ahí fue el cierre de las casas, para hacer esas residencias. Esas residencias que hicieron, creo que las iniciaron en el '90, porque la fábrica la cerraron en el '92, sí, esas casas si no las hicieron en el '92, fue en el '90 y ahí tiraron a todos los de allá para hacer esas viviendas [...] Ese era el campo, el campo deportivo era desde la escuela Ana Frank hasta el edificio que está aquí en Revolución, todo eso era el deportivo, de la calle de allá que se llamaba Zaragoza, hasta Revolución. Todo eso lo cerraron después e hicieron el deportivo acá, más chico. Y ahí estaban las casas tam-

²² M. Moreno, J. Cedeño y L. Castro, *op. cit.*, p. 208.

bién, pero llegaron ellos y tiraron todo y el campo para hacer esas residencias, eso pertenecía a sus trabajadores.²³

La señora Socorro establece una distinción simbólica entre ellos y los nuevos propietarios, a los que denomina, en la forma más impersonal posible, “ellos”, y responsabiliza de los cambios traumáticos que vivió el barrio:

Se supone que la gente que se vino con Slim, la gente que se quedó ahí, porque ahí andaban con su relajo, alegando de que eso era de ellos. Ellos son los que llegaron y les dijeron que se salieran, o sea corrieron a la gente. Si los veo yo no los conozco, pero ellos eran los de la fábrica. Había uno de la Peña Pobre y ese era el que los amenazaba más, de que los iban a sacar y a sacar y ella no les hizo caso, y como no les hizo caso, la pasaron para acá, creo que también a otra señora, eran dos las que faltaban.²⁴

Igualmente dramática es su narración respecto a cómo cerró la fábrica para transformarse en una plaza comercial:

Bueno, llegaron y la cerraron, todos dijeron: “¡pero cómo!” y no avisaron nada y dijeron que si tocaba la fábrica se cerraba, y así fue, no les dijeron que había agua, sino que si toca, se cierra, y la cerraron sin decirles nada. Y se aprovecharon, porque lo que era la maquinaria se la tenían que dar a los obreros y no les dieron nada. Sacaron las maquinarias en unos camiones grandotes, pero a ellos no les dieron ni un quinto [...] Aquí nadie sabía más que los trabajadores, que les dijeron aquellos fulanos que era de ellos, pero en ese entonces dijeron ya que se iba a cerrar la fábrica, y se cerró y ya nadie supo nada, porque dicen que el señor Juan Lenz ya estaba enfermo y ya no venía, entonces como Carlos Slim era socio de la fábrica y tenía la mayoría de las acciones, entonces se quedó con la fábrica y ahí sus trabajadores dijeron eso, que se cerraba y ya.²⁵

De esta manera se consumó la suplantación modernizadora sobre una tradición obrera. De una fábrica y su barrio, arraigados a un territorio y a una historia, emergió abruptamente un centro comercial sin arraigo territorial ni humano. Debe ser por eso que los vecinos de Loreto decidieron construir una pared entre ellos y este *no lugar* comercial, como una manera de dar la espalda a quienes les

²³ Entrevista realizada por el autor en junio de 2006.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Entrevista realizada por el autor en junio de 2006.

arrancaron su pasado, su identidad. Pero no sólo se conformaron con este acto simbólico, sino que se organizaron y comenzaron a resistir los planes de transformación de la fábrica y su barrio. Sus primeras iniciativas fueron dirigirse a las autoridades de todo nivel: delegacionales, parlamentarias, e incluso solicitaron audiencia con el presidente Carlos Salinas de Gortari. Sin embargo, recuerdan estos hechos con frustración: “Pero nunca nos hicieron caso, siempre quedamos en la misma [...] o sea al final lo que queríamos es que nos regularizaran, que nos dieran la escritura nada más, y nunca nos la dieron”.²⁶

Otra estrategia que utilizaron los vecinos de Loreto para reivindicar su legítima propiedad sobre el barrio fue investigar y buscar asesoría en instituciones de educación superior como la UNAM y la ENAH, e incluso fueron al Archivo General de la Nación en búsqueda del argumento necesario para defender su causa. Al final cuentan que de quien más ayuda recibieron fue de los abogados del entonces Partido Popular Socialista, quienes los apoyaron en la preparación de diversos escritos para una lucha que duró más de cinco años, y de la cual podría decirse que terminó en empate: “Bueno, quedamos igual pero nosotros no le entramos a su juego de comprar la casa, ¿porque a quién se la comprábamos, si el único dueño verdadero era el viejito Alberto Lenz, el que se las hizo a sus trabajadores? Y así quedamos, total son de nuestros padres que trabajaron, y pasaron de generación en generación [...] y ahora decían que eran de Slim, pero aquí no tiene nada que ver”.²⁷

Como se puede apreciar la percepción de un importante número de vecinos del barrio respecto a la propiedad no tiene nada que ver con leyes del mercado, pues renunciaron al derecho de compra que les ofrecían los nuevos dueños de la fábrica al considerar que les pertenecía por derecho propio, por ser herederos de la tradición obrera que dio origen al barrio.

La Fama Montañesa

Este pequeño enclave urbano remonta su historia a 1831, cuando se funda en esos terrenos la fábrica de hilados y tejidos “La Fama

²⁶ Entrevista realizada por el autor en enero de 2008.

²⁷ Entrevista realizada por el autor en enero de 2008.

Montañesa” en terrenos que pertenecían a la Hacienda del Arenal. Fue la primera fábrica textil de México, ocupaba una superficie de 3800 metros cuadrados, incluyendo las habitaciones del dueño, y de acuerdo con el relato de Verena Radkau, “si no fuera por la modernidad de sus instalaciones uno podría pensar en La Fama más como una hacienda de viejo cuño donde el hacendado patriarcalmente se ocupaba del funcionamiento del conjunto, que como en un establecimiento fabril moderno”.²⁸

La Fama es un barrio ubicado en la zona sur de la ciudad, en la Delegación Tlalpan, con una población actual de 2818 habitantes, considerando la suma de la Fama I y II, división administrativa que por supuesto no tiene ninguna relación con su cultura, ni su historia; para “los famosos” (gentilicio de los habitantes del barrio) La Fama es una sola. Sus límites actuales (incluyendo Fama I y II) son avenida Insurgentes Sur por el Norte, Sor Juana Inés de la Cruz por el Sur, Fuentes Brotantes por el Este y Ayuntamiento e Ignacio Zaragoza por el Oeste. Este último confín no es aceptado por los habitantes de La Fama, ya que históricamente su límite ha sido la calle de Ayuntamiento.

En su entorno surgió el barrio, habitado casi exclusivamente por los obreros de la fábrica. Frente a la fábrica se construyó la plaza principal del lugar, centro de reunión de los trabajadores y de una vida social y política muy intensa. La plaza era empedrada, tenía una cabeza de león que arrojaba agua y contaba con un quiosco; en sus inmediaciones se encontraba la escuela Cuauhtémoc. Había también una capilla, pero al interior de la fábrica

Según Mario Camarena “este pueblo nació cincelado por la fábrica; los horarios, la recreación, las relaciones sociales y la vivienda estaban determinados por la empresa, quien implementó una forma de dominación paternalista basada en los acuerdos personales”.²⁹ Pero paulatinamente esta relación fue variando conforme se organizaron los obreros y empezaron a significar con su identidad ese espacio, dándole un carácter más allá de lo material, llenándolo de su modo de vida, es decir lo hicieron *su territorio*.

Fue así como a mediados del siglo XIX emerge en el barrio uno de los actores más preponderantes de la modernidad: *el proletariado*, aquél que —según Marx— estaba destinado a apropiarse de los po-

²⁸ Verena Radkau, *La Fama y la vida: una fábrica y sus obreras*, 1984.

²⁹ Mario Camarena, “La Fama Montañesa: un barrio obrero”, 2003.

deres de la burguesía para darle un nuevo sentido a la modernidad (acosada por la modernización). De hecho aquí se fundó, en 1854, una de las primeras asociaciones mutualistas; y en 1868 se organizó lo que sería la primera huelga exitosa del movimiento obrero mexicano. Verena Radkau describe el nuevo ambiente del barrio: “a principios de los setentas los obreros se iban a huelga prácticamente todos los años y *El Socialista* se convertiría en cuidadoso cronista de los acontecimientos”; pero no sólo aparece el obrero, sino también surge la primera manifestación proletaria femenina: “los siguientes conflictos estallaron en 1873 y 1874. En este último año las obreras de la fábrica salieron de su acostumbrado silencio de mujeres para apoyar en una carta abierta la demanda de abolir las veladas”.³⁰

En la época del Porfiriato los obreros eran parte de la ciudadanía descontenta que promovía actos para perturbar el orden público, pero siempre (seguramente influidos por su lógica patronal) con un alto respeto a la autoridad presidencial. Otro hecho sorprendente de este barrio es que aquí encontramos quizás uno de los primeros antecedentes de un movimiento urbano. En 1883 se produjo una fuerte disputa por el agua que brotaba de manantiales naturales de la zona. Cabe señalar que la fábrica usaba energía hidráulica, por tanto el agua era un recurso indispensable. Por otro lado, para los habitantes de La Fama el agua también era indispensable, además de que las Fuentes Brotantes actuaban como segundo centro de reunión social, lo que desencadenó un conflicto: “A pesar que se habían girado órdenes oficiales para dejar libre la corriente de agua abastecedora de parte del municipio, el administrador de la fábrica se negaba a acatarlas. Entonces aquellos doscientos se *amotinaron* en las Fuentes Brotantes para romper la compuerta”.³¹ Es decir, estamos no frente a una reivindicación propiamente obrera, sino fuente a una reacción de los habitantes contra los abusos de la empresa capitalista, respecto a afectar sus condiciones de vida como vecinos, antecedente que va a resultar gravitante para los habitantes de hoy.

En 1906, seguramente por la crisis económica y conflictos políticos de la época, la empresa había parado sus actividades. Durante la revolución tanto carrancistas como zapatistas habían hecho pre-

³⁰ Verena Radkau, *op. cit.*, p. 43.

³¹ Mario Camarena, *op. cit.*

sencia en el barrio, y muchos obreros y obreras habían pasado al ejército revolucionario. En 1916 se produjo una huelga general que supuso un rompimiento con el gobierno revolucionario, pero ese mismo año la fábrica y sus obreros se integraron nuevamente a la vida productiva del país. Pero en 1917:

Las tropas del general Emiliano Zapata tomaron la empresa y obligaron a la familia del empresario [Ricardo Saínz, ya fallecido, quien heredó la fábrica a su viuda e hijas en 1912] a vender la fábrica al Ejército Libertador del Sur, que pago con *bilimbiques*, moneda que perdía su valor al siguiente día de emitida. Las tropas zapatistas, que nada sabían de producción textil, pronto perdieron interés en la fábrica, que volvió a funcionar hasta que otros dueños la adquirieron.³²

Hacia 1919 la empresa se transforma en una sociedad anónima, con lo cual cambiaría el tipo patronal de relaciones. La fábrica tenía 427 trabajadores, y su capital era de 400 mil pesos. Las condiciones laborales habían mejorado, producto de largos años de lucha del movimiento obrero, como jornada laboral de ocho horas y descanso dominical (sin pago). Posteriormente, “en el transcurso de las décadas de 1930 a 1970, el barrio transita de un espacio de vivienda que era del sindicato a uno privado de las familias de trabajadores; asimismo los servicios de agua, luz y lavaderos se transforman en privados al integrarse al interior de las casas”.³³ Sin duda, el hecho más significativo en esta época fue el conflicto intersindical de 1939-1941, que dividió al barrio entre seguidores de la CROM y adherentes a la CTM, estos últimos no sólo fueron derrotados políticamente, sino a sus seguidores se les quitaron viviendas y fueron despedidos.

La década de 1960 estuvo marcada por la intensa vida deportiva y cultural del barrio, en constante competencia con sus barrios vecinos, especialmente con Peña Pobre, con quienes se disputaban el honor de ser el “mejor barrio obrero”. Época de festivales culturales, “donde venían los mejores conjuntos musicales de entonces”. Campeonatos de fútbol, de *basketball* femenino, de boxeo la daban vida a La Fama. Pero también tiempo de organización política, como la recordada asociación de apoyo a Nicaragua. Según descripción de Camarena, en 1970:

³² Salvador Padilla, *Tlalpan: historias y tradiciones de un viejo pueblo*, 1999, p. 40.

³³ Mario Camarena, *op. cit.*

El barrio de La Fama tenía el 70% de sus calles sin pavimentar [...]; sin embargo había dos calles que se encontraban en buenas condiciones: la calle de Trabajo y la de la Fama, pues por ellas circulaban los camiones que llevaban y sacaban la materia prima a la fábrica [...] Las calles, callejones y el manantial Fuentes Brotantes son los espacios donde transcurre la vida de la gente: diversiones, pleitos, relaciones amorosas, fiestas, peregrinaciones. La calle más concurrida es la de Unión esquina del Trabajo, donde se encuentra la pulquería *Me siento Firpo* [...] La vivienda era de adobe, cada casa tenía 120 metros cuadrados, con la intención de tener un espacio para la cría de animales [...] para la década de 1960 se empiezan a construir baños con regadera en el interior de las casas [...] Los servicios del barrio eran colectivos, y eran provistos por la misma fábrica, tal como se acostumbraba en aquella época, por ejemplo la luz eléctrica, y el agua, aunque en las casas no había agua en su interior sino se iba a la toma pública”.³⁴

La década de 1980 se caracteriza por la llegada de “afuerinos”. La ciudad de México empieza a expandirse descontroladamente, y Tlalpan surge como una buena alternativa para sectores medios, sobre todo después del terremoto, ya que por ser una zona volcánica se le considera un muy buen suelo para construir lo que paradójicamente se llamaría Fuentes Brotantes. Se levantan vertiginosamente una serie de condominios, lo que incrementa la cantidad de habitantes de la zona y trae consigo el elemento clásico de la modernización urbana: el automóvil, que requiere de vías para transitar. Pero también los vecinos consiguen entonces declaratoria de monumento histórico para varios inmuebles del barrio, incluyendo a los de “camisetas” totalmente constitutivos de su entorno e historia, lo cual queda ratificado en su ubicación física, ya que están totalmente contiguos y rodeando la fábrica, por lo que resulta imposible distinguir el límite de estos barrios. Lo que sí es absolutamente palmario es que sus vecinos se sienten parte de una misma historia y espacio, lo que vendría a configurar un “lugar antropológico”.

Los años noventa estarán marcados como la década testigo del cierre definitivo de la fábrica textil “La Fama Montañesa”, como relata Padilla:

La empresa se mantuvo en actividad hasta mediados de 1998, cuando entró en proceso de liquidación después de 167 años de actividad. En junio de 1998

³⁴ *Ibidem*.

se mantenía sólo un número de diez trabajadores para preparar la entrega de las instalaciones a los nuevos dueños, lo que acaeció en julio. Se rumorea que en la vieja planta se repetirá el esquema de las plazas Loreto y Cuicuilco: un centro comercial múltiple y moderno.³⁵

¿Modernidad aplastando a la propia modernidad? Aparentemente eso es lo que estaría sucediendo hoy en el barrio. Un intento por modernizar una cultura moderna —la de los obreros—, de integrarla al desarrollo comercial de la zona en general, pero ante lo cual la comunidad de La Fama ha respondido con un enérgico rechazo, y avalados en sus declaratorias de monumentos históricos se organizan para defender su principal patrimonio: el barrio y su entorno. Testigos inmutables de la manera que vivieron y viven la modernidad, que hoy ya parece un tiempo ido.

Modernización que desmoderniza

Por eso parece importante detenerse en el conflicto que actualmente se desarrolla en este barrio, pues da cuenta de cómo se defiende una tradición moderna que vive con energía a través de movimientos de defensa patrimonial de hijos y nietos de obreros al Sur de la ciudad de México.

Lo que a continuación se narra es parte de mi investigación doctoral, que tiene como objeto de estudio el movimiento social que se desarrolla al interior del barrio La Fama, cuyo imaginario principal es el patrimonio obrero. A pesar de que existen dos organizaciones que se disputan el liderazgo en la defensa patrimonial, por razones de síntesis —y por poseer más material editado— me centraré en el Colectivo Cultural Fuentes Brotantes.

Esta organización no tiene una fecha precisa de fundación, pero respecto a sus motivaciones para organizarse podemos encontrar un hilo conductor: “Tenemos un origen común y una forma de vida compartida que queremos preservar y transmitir a nuestros hijos” (Francisco). “En una primera etapa como gestores culturales con reivindicaciones específicas como reforestación, pero con la influencia zapatista tomamos conciencia de la desculturización y por eso organizamos el Día de Muertos, para resistir a la transculturización

³⁵ Salvador Padilla, *op. cit.*, p. 40.

de los medios de comunicación que celebran *Halloween*" (Jaime). De estas frases podemos extraer la idea de una cultura amenazada por la globalización, y que es necesario proteger para transmitirla a futuras generaciones como motivación esencial.

Opiniones que se repiten al consultarles por los desafíos presentes: "concientizar, que no se pierda la memoria histórica, incluso no sólo a los habitantes, sino a las propias autoridades" (Saúl); "resistir al imperio comercial de Slim" (Juan Carlos); "defender al barrio" (Angélica).³⁶ Como puede apreciarse, todas las afirmaciones tienen como eje central defender la manera como se habita el barrio frente a la amenaza de la lógica económica que subyace en el proyecto de modernización.

Así, esta narración da cuenta del conflicto que acontece actualmente en el barrio La Fama de la ciudad de México en torno a la defensa de un patrimonio obrero simbolizado en el barrio y sus iconos, tales como la propia fábrica, el kiosco, la plazoleta, el parque Fuentes Brotantes, sus calles, sus canchas. Se podrá apreciar que ninguno de estos elementos —salvo tal vez la fábrica— tiene características monumentales, más bien corresponden a patrimonios construidos socialmente a partir de la cultura barrial, asumido como territorio que contiene y sustenta un conjunto de valores, prácticas y ritos (incluso mitificados), que desde la perspectiva de sus habitantes no deben desaparecer ante la amenaza de la modernización urbana, planeada, ya sea por la Delegación o la empresa privada, que para el imaginario barrial representan un progreso dañino (componente clásico de la ideología barrial) y el interés del lucro mezquino.

La disputa ha tenido varias etapas, pero siempre con un denominador común. Se da entre los vecinos, quienes defienden un patrimonio simbólico construido como identidad colectiva, contra un proyectos de modernización —como ya se dijo— tanto del poder público como de la iniciativa privada.

El primer conflicto investigado fue una iniciativa de la Delegación Tlalpan para facilitar el tráfico de vehículos hacia avenida Insurgentes Sur, pasando por el Barrio La Fama, lo que despertó el absoluto rechazo de los vecinos. Peor aún, el conflicto se vio agravado por la sospecha de que tras ese proyecto se escondía uno mayor: la posible instalación de un centro comercial en las instalaciones de la ex fábrica, tal como aconteció con barrios obreros como

³⁶ Entrevistas realizadas por el autor en junio de 2005.

Loreto (hoy Plaza Loreto) y Cuicuilco (hoy Plaza Cuicuilco): “En el caso de Cuicuilco también imperó el interés comercial, favorecer a Plaza Cuicuilco, de hecho volaron un parque, incluso un monumento a Hidalgo, o un héroe, les importó madre” (Alejandra).³⁷

No deja de llamar la atención esta suplantación simbólica, tal como ocurrió en Tenochtitlán a la llegada de los españoles. Es como si no se quisiese dejar huella de la cultura obrera en la ciudad de México, la modernización urbana pareciera se propone reemplazar la cultura proletaria por la cultura del consumo, como si se tratase de la consumación perfecta de la globalización.

Pero estos intentos están encontrando gran resistencia no por parte del Estado, sino de la propia comunidad que se organiza, al igual que en muchos otros puntos del planeta, por defender lo que consideran su patrimonio: su barrio. Y si bien valoran ciertos aspectos físicos de éste (prueba de ello son las declaratorias de monumento histórico logradas), lo notable es que si bien la mayoría ya no es obrero, defender ese patrimonio inmaterial es su principal motivación.

Ese primer conflicto se resolvió a través de una consulta organizada por la propia Delegación de Tlalpan. Frente a esta situación los vecinos iniciaron movilizaciones radicalizando sus formas, al punto que decidieron bloquear avenida Insurgentes, colapsando una de las vías más importante de la ciudad, lo que fue profusamente difundido por la prensa.

Ante la inminencia de la convocatoria los vecinos insistían en la ilegitimidad de la consulta. Pero al mismo tiempo, evitando un principismo estéril, el colectivo cultural se movilizaba afanosamente llamando a los vecinos a rechazar la propuesta de la autoridad administrativa. Finalmente la consulta se llevo a cabo el domingo 28 de agosto y el resultado fue sorprendente: 67 por ciento de mil 951 habitantes de Tlalpan que participaron en la consulta pública rechazaron la propuesta; considerando que habían votado personas que no residían en el barrio, el resultado fue un éxito impensado para los propios vecinos e integrantes del Colectivo Cultural Fuentes Brotantes, y Francisco lo sintetiza así:

Te digo, más que nada que las autoridades se vieron presionadas a convocar a una consulta ciudadana, ellos tenían la seguridad que ganaban, incluso,

³⁷ Entrevista realizada por el autor en julio de 2005.

para asegurarse, hicieron ofrecimientos a los vecinos, pero ganaron los vecinos democráticamente e igual se vieron obligados a cumplir sus promesas, como pintar las bardas, y otros arreglos como poda de árboles, detallitos, co-sillas y así fue como se dio esto.³⁸

De esta forma se ponía fin a este conflicto en torno al sentido de una calle, aun cuando para los habitantes de La Fama significaba mucho más. Representaba trastocar una forma de vida simbolizada en la destrucción de la plazoleta, epicentro de las prácticas barriales, y que los famosos se propusieron rescatar a pesar de lo poco que queda. Porque si bien es un objeto del pasado, quieren conservarlo para futuras generaciones, para que quienes vengan puedan mantener la identidad obrera del barrio, dado que el pasado en este caso no provoca parálisis social, por el contrario, es la causa común para construir un mejor futuro para todos.

Sin embargo, la alegría de la pequeña pero trascendente victoria fue breve. Poco tiempo después, en 2006, la Delegación sorprendía con otro plan modernizador, esta vez construir un estacionamiento en el Deportivo Vivanco. Si bien la propuesta era bastante atractiva, pues involucraba poner pasto artificial en todas las canchas, mejorar graderías e iluminación, los vecinos de La Fama volverían a enfrentar el plan delegacional, esta vez aliados con dirigentes y usuarios del propio centro deportivo.

Es importante detenerse en un aspecto antes de entrar en detalles de este nuevo conflicto entre los vecinos y la Delegación. En ocasiones, opiniones más suspicaces que la mía habían insinuado que tal vez lo que peleaban realmente los habitantes de La Fama no era el patrimonio cultural sino económico, es decir, sus viviendas. Y es cierto que los vecinos, y los mismos integrantes del Colectivo Cultural Fuentes Brotantes, dejaban traslucir esa preocupación, arrasada desde los tiempos en que el Sindicato había distribuido las viviendas, sin escrituras de por medio y por ello la propiedad era colectiva (entonces el mecenazgo patronal, al igual que en Loreto, nunca permitió que sus trabajadores fuesen verdaderos propietarios). Aún así, considerando la plena legitimidad de la preocupación de *los famosos*, este hecho no invalidaba en nada mi argumento. Por el contrario, lo fortalecía en el sentido de llevar a la reflexión y constatación de por qué, a diferencia de otras épocas, incluso el tema del

³⁸ Entrevista realizada por el autor en julio de 2007.

derecho a la vivienda no se defendía con los medios políticos tradicionales, sino se revestía de un discurso cultural, en este caso patrimonial.

De todas maneras, el nuevo conflicto que se gestaba vino a despejar cualquier sospecha, pues el Deportivo Vivanco se encontraba fuera de los límites administrativos del barrio (aunque ya se dijo que esto nunca ha tenido relación con el sentido barrial). Pero más claro aún, no tenía ninguna relación con la propiedad de sus viviendas. ¿Entonces qué los motivaba a defender ese espacio deportivo allende sus fronteras?

Somos dueños de nuestro barrio, y de alguna manera de Tlalpan, en Vivanco jugaban nuestros abuelos, padres, nosotros y ojala nuestros hijos y nietos, por lo tanto no pueden venir funcionarios a transformar el complejo deportivo en estacionamiento [...] En el caso de Tlalpan, les interesa el negocio, el lucro, les vale madre que Vivanco sea un lugar de encuentro social, si ahí jugaron nuestros abuelos no les importa, les interesa el dinero. Vivanco no es del gobierno, lo donó un conde a la gente de Tlalpan, para la gente de Tlalpan, creen que porque son autoridad pueden hacer lo que quieran. Ahora, la autoridad sólo le interesa el beneficio económico, ahí ya hay un restaurante y están pensando cómo buscarle estacionamiento. Yo nunca voy a ir a ese restaurante, entonces ¿por qué voy a tener que solucionarles su problema de estacionamiento? (Francisco).³⁹

Las palabras de Francisco denotan con precisión los dos universos simbólicos que se cruzan en el imaginario patrimonial que construyen los vecinos de La Fama. Por un lado, la memoria y la identidad juegan un rol primordial en este entramado de patrimonio tangible e intangible. Y a la vez, sitúan al *otro* como quien representa el oscuro interés comercial y de lucro, ya sea el poder público o el interés privado, si es que no están concertados.

No dejó de ser sorprendente la convicción de las ideas, y representaciones, de los famosos para enfrentarse a la idea modernizadora de la Delegación. Como ya señalé, la propuesta se veía bastante atractiva. Consistía en transformar varias y añosas canchas de tierra en sofisticadas canchas empastadas, mejorando toda la infraestructura aledaña. El problema de fondo es que esta remodelación incluía un estacionamiento para vehículos particulares. Y ese era el

³⁹ Entrevista realizada por el autor en julio de 2006.

reclamo de los vecinos: si realmente les importa la práctica deportiva, por qué sencillamente no mejorar las canchas y ya. Pero como para la Delegación, al parecer, lo realmente importante eran los estacionamientos, la pugna por el uso y abuso de los espacios públicos se desató.

Y vinieron de nuevo las escenas de plantones, las marchas y los comunicados públicos. Como ya mencioné, esta vez los vecinos encontraron poderosos aliados en algunos dirigentes de las ligas deportivas y en los propios usuarios de dicho espacio deportivo. El Colectivo Cultural, ante la desazón de los funcionarios delegacionales, que no entendían las razones de la oposición a una obra de progreso, comenzó a movilizar y agitar a la comunidad, llegando incluso a organizar una marcha por el Centro Histórico, desde el Hemiciclo de Juárez hasta el Zócalo, donde se encuentran las oficinas del Gobierno de la ciudad.

Después de esa marcha, que culminó en una conversación con el Jefe de Gobierno del Distrito Federal, el tiempo transcurrió, y a pesar de la presión social las obras no se paralizaron, por el contrario, los trabajos se agilizaban como una manera de anteponerse a las acciones de los vecinos y sus nuevos aliados. Pero en esta ocasión, y quizá entendiendo el error de su seguridad y pasividad en el caso anterior, los funcionarios de la Delegación sí desplegaron su propia estrategia al persuadir a los dirigentes de las ligas de los beneficios del proyecto, incluso personales, ya que a muchos se les ofreció trabajo en las propias instalaciones del Deportivo, hecho que la líder del movimiento cuenta así:

Y ya finalmente sucedió lo que te contaba ¿no?, hace un momento... uno de los que comandaba, digamos, a los de las ligas, tiene sus orígenes también aquí en el barrio, su familia es de aquí del barrio, aunque ahorita vive en la Hidalgo, y este... pues se encargó de dividir a las personas de las ligas, de convencerlos. Además de que realmente sí había como una relación de carácter laboral con la delegación por parte de los ligeros, con la amenaza de que les quitan sus espacios para jugar fútbol y al quitarles sus espacios significaba quitarles una entrada económica y pus finalmente tuvieron que bajar las manos ¿no? Los que le seguimos firmes en la posición ya fuimos unos pocos [...] Y finalmente... este... pues la delegación dijo que ya había hablado con los vecinos inconformes, entendiendo a los vecinos inconformes, a las personas únicamente de las ligas. ¡¡Ah!! Porque les hicieron firmar un convenio; firmaron un convenio donde se comprometen a eso, a que les respetan sus espacios y además los de las ligas pidieron un espacio para poner una cafetería y

no sé qué [...] bueno, para la cuestión económica ¿no? O sea, al garantizarles una entrada económica pues quién les iba a decir que no. Y finalmente los únicos que quedamos fuimos los vecinos inconformes y pues ya... lo hicieron (Alejandra).⁴⁰

Una vez más, se puede observar que uno de los aspectos principales a los que se proponen enfrentar el movimiento de *los famosos* es al fin de lucro, al mezquino interés económico como un valor antagónico a la cultura barrial y, por ende, a la defensa del patrimonio. Esto queda de manifiesto en la preocupación de Alejandra en cuanto a los nuevos usos del Deportivo Vivanco: "ahora, en las condiciones en las que quedó el deportivo actualmente se lo están peleando los clubes deportivos, que el América, que los Pumas y todos esos de los que viven de..., que es su negocio ¿no? que viven de eso. Las escuelas esas según deportivas para niños, pues es un negocio... Aunque todo eso de la cuestión deportiva. Ahora están en esos pleitos ¿no? Las ligas deportivas quieren el espacio".

Y aquí nuevamente se observa la crítica a un modelo basado en el lucro, entendido como un negocio. Pero tan importante como esta lectura de primer orden es develar el desplazamiento social que se produce como efecto de la modernización, en este caso de un espacio comunitario. Como ya se dijo, desde sus orígenes Vivanco fue territorio del mundo popular, lugar donde socializaban los obreros y sus descendientes:

Y hubo muchas generaciones..., mi papá... desde los años veintes, no sé cuándo. Todos mis hermanos... los domingos eran días de ir a Vivanco... no solamente está mi familia, está toda la del barrio... a jugar fútbol, a ver los partidos. Todo esto. Y yo lo descubrí con toda esta cuestión de recuperar la memoria, y entrevistas y testimonios; mucha gente del barrio habla del deportivo como un espacio propio. Hay un montón de fotografías ¿no? [...] Entonces, nosotros lo consideramos un espacio del barrio. Incluso los de las ligas, actuales, y los que estuvieron en este movimiento el año pasado; la mayoría son de "La Fama" (Alejandra).

Y es este universo simbólico el que se pone en riesgo después de la remodelación, ya que mientras eran canchas de tierra su uso se mantenía dentro del fútbol amateur, y de espacio público popular. En cambio, la nueva estética incorporada abre el apetito de otros

⁴⁰ Entrevista realizada por el autor en julio de 2007.

intereses económicos y usuarios sociales; las prácticas populares que tradicionalmente se desplegaron allí se ven amenazadas por nuevos usos ajenos a la cultura barrial, una especie de *aggiornamiento* social que provoca que grandes consorcios deportivos aspiren a detentar el uso de tan privilegiado lugar, en perjuicio de los propios vecinos.

Por ende, defender la manera en que han habitado ese espacio es lo que reivindican como patrimonio propio, no perder la memoria de clase trabajadora frente a los cantos de sirena de la modernización comercial que ofrece la inversión privada. Tampoco les satisface el lenguaje técnico de la Delegación, pues temen que detrás de este ordenamiento vial se escondan oscuros intereses comerciales. Por su parte, la Delegación ve fundamentalmente al Colectivo Cultural Fuentes Brotantes como un grupo minoritario (pero con capacidad de movilización) que se opone al desarrollo y al interés mayoritario, pero ya hemos revisado cómo tantas veces en nombre de la modernización se ha desplazado a los sectores populares en busca de rentabilidad y especulaciones inmobiliarias, sin ningún respeto por su cultura. No estoy en condiciones, ni es propósito de este artículo, señalar ese objetivo por parte de la Delegación, lo importante es cómo un grupo de vecinos de La Fama se han levantado para impedir cualquier plan que signifique trastocar la manera como han vivido por más de 160 años, porque para ellos es su principal patrimonio, y no están dispuestos a perderlo por políticas modernizadoras que ignoran el valor y significado que para ellos posee este territorio

De ahí que esta organización se mantenga en permanente alerta, y en constantes conversaciones y pleitos con la Delegación, porque se sienten con la misión de defender lo que sus abuelos y padres con tanto esfuerzo construyeron, y de esa lucha se sienten herederos: aunque con nuevas formas y distintos objetivos, siguen luchando contra el capital que ahora se globaliza y amenaza no con explotarlos, sino con extinguirlos.

Loreto, Peña Pobre y La Fama, tres barrios obreros que compartieron una historia común; una clase trabajadora que ayudó a forjar el desarrollo moderno de México (tal como los propietarios del capital sobre la cual sí hay iniciativas de conservación patrimonial) y ve cómo la modernización global trata de vaciar su memoria. En el caso de las dos primeras mediante la construcción de plazas comerciales que aislaron y redujeron al mínimo sus barrios, fragmentan-

do absolutamente su *habitus obrero*. Y en el caso de La Fama se ven actualmente sometidos a presiones modernizadoras de distinta índole, que amenazan con destruir tanto la manera en que *los famosos* han habitado ese territorio, como la memoria colectiva del proletariado urbano. De esta manera, no sólo sería una pérdida para los habitantes de La Fama, sino para la propia ciudad de México, ya que los barrios obreros son espacios irremplazables para comprender nuestra historia y dar sentido a nuestro presente.

Ahí radica la importancia de la lucha y resistencia que ofrecen los vecinos de La Fama, porque no es una mera reivindicación de intereses particulares, sino refleja en un movimiento concreto las nuevas dimensiones del patrimonio, tanto en la valorización construida socialmente como en abandonar la idea que el patrimonio es un asunto del pasado. Este caso refleja que late vigorosamente una concepción de patrimonio vivo, no anclado en un pasado remoto, sino en una tradición urbana reciente que pugna por no perecer, sustentada en sujetos sociales (herederos de ella) dispuestos a preservarlas frente a modelos nocivos para la supervivencia de quizá la principal tradición moderna: la vida obrera.

Bibliografía

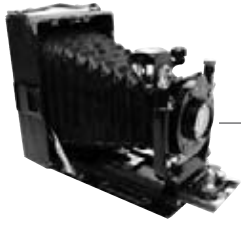
- Augé, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Ballart, Joseph, *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, Barcelona, Ariel, 2002.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1998.
- Camarena, Mario, "La Fama Montañesa: un barrio obrero", ponencia presentada en el II Encuentro de Estudios de Tlalpan, México, 2003, mecanoescrito.
- Florescano, Enrique, "Patrimonio y política cultural de México: los desafíos del presente y del futuro", en Jaime Cafa y Rodrigo Witker (coords.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH, 1994.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.
- Giddens, Anthony, "Vivir en una sociedad postradicional", en Anthony Giddens et al. (eds.), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.
- Hobsbawn, Eric, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Lenz, Hans y F. Gómez de Orozco, *La industria papelera en México*, México, Cultura, 1940.
- Lenz, Hans, *San Ángel; nostalgia de cosas idas*, México, Porrúa, 1996.
- Moreno, M. J. Cedeño y L. Castro, *Arqueología industrial en la Plaza Loreto*, México, INAH, 1997.
- Nieto, Raúl, *Ciudad, cultura y clase obrera. Una aproximación antropológica*, UAM/Conaculta (Serie Pensar la cultura), 1998.
- Padilla, Salvador, *Tlalpan: historias y tradiciones de un viejo pueblo*, México, Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, 1999.
- Radkau, Verena, *La Fama y la vida: una fábrica y sus obreras*, México, CIESAS, 1984.
- Rosas Mantecón, Ana, "Presentación", en *Alteridades*, núm. 16, 1998, México, pp. 3-10.





Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





CHICHÉN ITZÁ: RUINAS EN CONSTRUCCIÓN

Jesse Lerner*

Con la designación, el año pasado, de Chichén Itzá como una de las siete “nuevas maravillas del mundo” por parte de la fundación New Open World, el turismo en este sitio arqueológico ha aumentado cerca del 75 por ciento. Si el proceso de selección de las “siete maravillas” —a través de una elección popular internacional y campañas políticas nacionalistas— era bastante problemático en varios niveles, las consecuencias son todavía mayores. Durante las semanas previas a la elección, en latas de Coca-Cola, anuncios en Pemex y tarjetas telefónicas se promovía al Castillo de Chichén Itzá como si fuera un candidato político. Sus rivales no representaban otras ideologías o partidos políticos, sino otros nacionalismos, y en varios casos correspondían a otros sitios arqueológicos, como los monolitos de la Isla de Pascua y la ciudad de Machu Pichu. Una batalla entre ruinas. Una competencia entre naciones, con sus ruinas arqueológicas tomando el papel que los equipos de fútbol o ejércitos militares juegan normalmente. Si el éxito de Chichén Itzá representa un verdadero triunfo para el sitio es algo que no queda muy claro. El aumento en el número de turistas implica aún más presión para un sitio ya bastante saturado de visitantes. El INAH debió establecer estrategias diversas, entre ellas la extensión del horario para que más turistas lograran visitar la zona arqueológica. Ya no hay acceso a ciertas áreas, como el interior y la cumbre del Castillo, en parte por razones de preservación. La cantidad de turistas en los meses recientes no tiene precedente, y representa un capítulo más actual de un largo proceso para construir un sitio turístico, didáctico y nacionalista, por encima (y como representación) de la ciudad antigua. El *dossier*

* Agradezco la ayuda de Gabriela Núñez y Marcelo Silva, del módulo de consulta de la Fototeca Nacional-Sistema Nacional de Fototecas del INAH.

fotográfico *Chichén Itzá: ruinas en construcción* es una revisión breve de algunos momentos claves en esa historia.

Mucho antes del espectáculo de Luciano Pavarotti cantando frente al Templo de los Guerreros (19 de abril de 1997) y las latas de Coke adornadas con el perfil del Castillo, el gobernador revolucionario Felipe Carrillo Puerto inauguró en 1922 una carretera de Dzitas a Chichén. Anteriormente, los trabajos de escritores, arqueólogos y fotógrafos habían despertado el interés del público en las ruinas, pero éstas resultaban bastante inaccesibles. La inauguración del camino coincide con el inicio de los trabajos de excavación y reconstrucción de la Carnegie Institution of Washington. Mientras Sylvanus G. Morley y el equipo Carnegie trabajaba en las excavaciones, los empleados del gobierno mexicano avanzaban en la restauración del Castillo, el Juego de Pelota y el Templo de los Jaguares.

Aunque ambos grupos trabajaban de manera coordinada, sus motivos eran distintos. Para Carrillo Puerto el sitio funcionaría como fuente de orgullo para la población local, un potente símbolo de la grandeza maya y como antídoto contra siglos de opresión. Para la Institución Carnegie los fines eran diplomáticos, estéticos e interdisciplinarios. En palabras de Alfred Kidder, jefe de su Departamento de Investigaciones Históricas:

El proyecto de Chichén Itzá ha sido diferente a la mayoría de las tareas arqueológicas en el sentido de que desde el principio el doctor Morley ha luchado por tres objetivos definitivos en lugar de un solo objetivo más común: la recuperación de objetos e información. En cambio, Morley ha trabajado de una manera calculada para crear confianza por parte del gobierno y pueblo mexicano en agencias científicas extranjeras, para manejar el sitio de una manera en que se volviera testimonio permanente de los logros artísticos de los mayas, y para desarrollar a Chichén Itzá como punto focal para investigaciones relacionadas.

[The Chichen Itza project has differed from most archeological undertakings in the New World in that from its inception Dr. Morley has striven for three definite objectives over and above the usual one of recovering specimens and information. These may be stated as follows: to conduct the work in a manner calculated to create a feeling of confidence by the Mexican government and people in the good faith of foreign scientific agencies; to handle the site in such a

way as to make it a permanent record of the artistic achievement of the Maya; and to develop Chichen Itza as a focal point for correlated researches].¹

Aunque Kidder no lo menciona, la confianza en arqueólogos extranjeros se tornó una cuestión crítica cuando se descubrió que Edward H. Thompson, dueño del sitio, se había llevado de contrabando a Harvard objetos de Chichén Itzá. El proceso legal contra Thompson no fue concluido hasta 1944, nueve años después de su muerte.² La desconfianza generada por el caso Thompson implicaba que la institución Carnegie debía demostrar su honradez. El segundo objetivo, presentar las ruinas como “registro permanente del logro artístico de los mayas” [*permanent record of the artistic achievement of the Mayas*], está dirigido no al gobierno o pueblo de México, sino al turista internacional, dado que el turismo era visto como una manera de fortalecer la arqueología. Otra vez las palabras de Alfred Kidder:

Si se puede mantener Chichén Itzá como lugar interesante y bello, va a volverse, sin duda, una Meca turística y un recurso valioso para la arqueología, que necesita, como cualquier otra ciencia, sus apapadores. No se puede anticipar que el público entenderá sus fines más rebuscados, pero hay que cultivar el interés del público —y eventualmente cultivar el entendimiento del público— si la arqueología va a avanzar, ya que es desde el público de donde viene, a final de cuentas, todo el apoyo, para los esfuerzos de ciencia.

[If Chichén Itzá can be kept both interesting and beautiful, it will without question become a Mecca of travel, and, incidentally, a most valuable asset for archeology which, like every other science, needs its “show-windows.” Its more recondite aims the public can not, in the beginning, be expected to grasp; but public interest must be aroused and eventual public understanding must be achieved if ar-

¹ Alfred V. Kidder, “Division of Historical Research. The Chichen Itza Project”, en *Carnegie Institution of Washington Yearbook*, núm. 29, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, 1930, p. 96.

² Para mayor información sobre el caso Thompson, véase Clemency Chase Coggins, “Dredging the Cenote”, en Clemency Chase Coggins (ed.), *Artifacts from the Cenote of Sacrifice, Chichen Itza, Yucatan*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology/Harvard University, 1992, pp. 9-32; Jesse Lerner, “Thompson en el cenote sagrado”, en *Alquimia*, núm. 13, septiembre-diciembre 2001, pp. 23-26.

*cheology is to go forward; for from the public comes, in the last analysis, all support for scientific endeavor].*³

La presencia de turistas se vuelve una estrategia para avanzar en los fines arqueológicos. Claro, los arqueólogos nunca anticiparon la actual cantidad de visitantes, más de un millón por año antes de que el sitio recibiera la designación de “Maravilla del Mundo.” Eso es consecuencia de factores no previstos, como la comercialización de vuelos internacionales y la creación de Cancún en lo que antes era una zona costera con poca población.

Sylvanus G. Morley, jefe del proyecto Chichén Itzá de la Institución Carnegie, funcionaba como científico, administrador y publicista. Muchas de sus ideas sobre la sociedad maya están fuera de moda en la comunidad arqueológica,⁴ pero su trabajo como promotor de los mayas en la imaginación del público sigue siendo relevante. No sólo publicó textos académicos como *The Inscriptions of Peten*,⁵ sino también artículos para la revista *National Geographic* y otras publicaciones populares.⁶ También era consultor de diseño para el Teatro Fisher en Detroit, un cine estilo neo-maya con réplicas arqueológicas no solamente de Chichén Itzá, sino de Copál, Palenque y Quirigua, pericos vivos, árboles tropicales y peces exóticos en el vestíbulo. Ya dentro de la sala, réplicas de los atlantes de Chichén Itzá servían de apoyo a las butacas. El objetivo de esos esfuerzos fue el propósito esencial de Kidder: “cultivar el interés del público”.

Las fotografías que integran este *dossier* ofrecen vistas de Chichén Itzá en distintos momentos a lo largo de casi un siglo. Las fotos, como imágenes estáticas de un proceso de cambio, fijan momentos específicos en un juego complejo con el tiempo. Cualquier ruina funciona como manifestación concreta de la entropía, en la que el tiempo se presenta como agente de deterioro,

³ Alfred V. Kidder, *op. cit.*, p. 99.

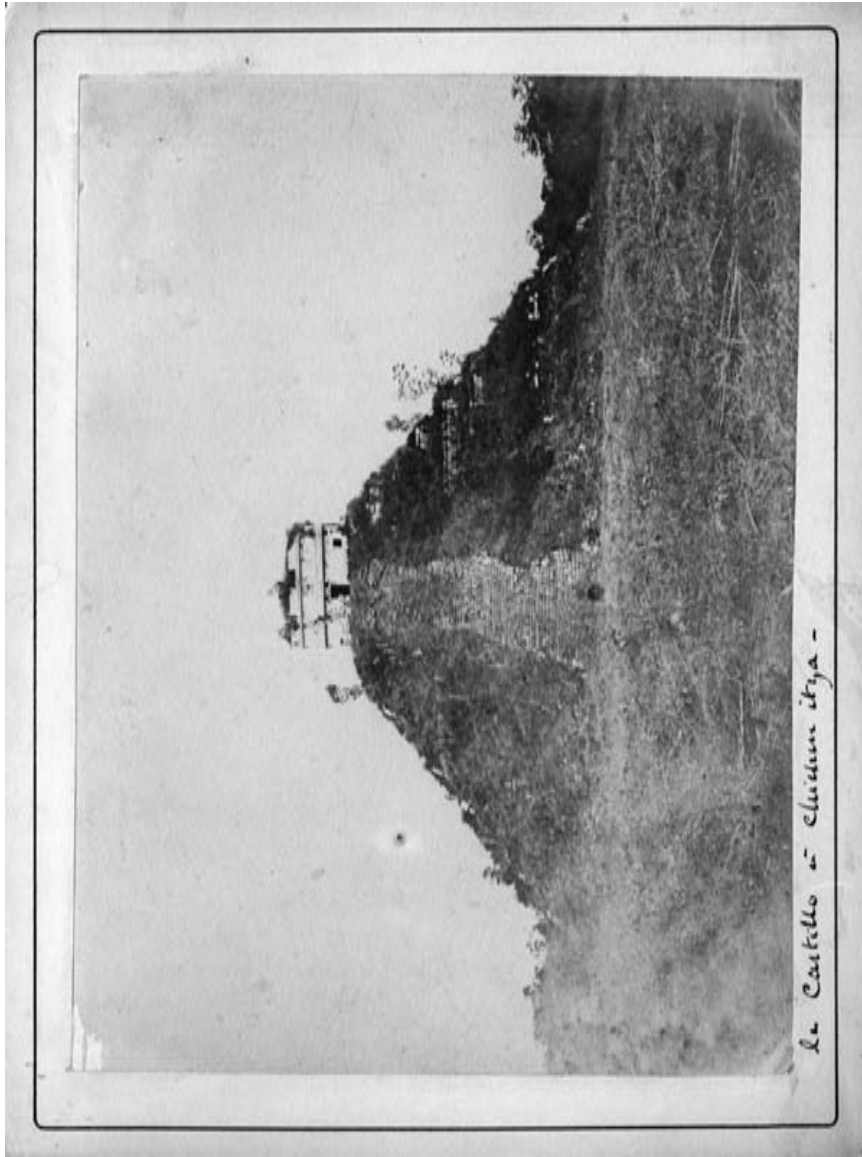
⁴ Jeremy A. Sabloff, *The New Archaeology and the Ancient Maya*, Nueva York, W.H. Freeman (Scientific American Library), 1990.

⁵ Sylvanus Griswold Morley, *The Inscriptions of Peten*, 5 vols., Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington (pub. 437), 1938.

⁶ Sylvanus Griswold Morley, “The Foremost Intellectual Achievement of Ancient America, the Hieroglyphic Inscriptions on the Monuments in the Ruined Cities of Mexico, Guatemala and Honduras are Yielding the Secrets of the Maya Civilization”, en *National Geographic Magazine*, vol. 41, núm. 2, february 1922, pp. 109-130.

y una gran parte de su encanto procede precisamente de eso. El proceso de restauración preserva del deterioro, pero tiene que dejar visible el registro del tiempo, los signos del daño. Réplicas de edificios antiguos, como la Villa Getty en Malibú, por ejemplo, pueden presentar las estructuras como si fueran nuevas porque éstas no reclaman ninguna autenticidad, pero las ruinas deben mantener signos del desgaste provocado por el paso de los siglos. La clave en la restauración del sitio arqueológico es el balance entre presencia y ausencia, entre reconstrucción y ruina.

Desafortunadamente, las primeras fotos de Chichén Itzá, los daguerrotipos de Frederick Catherwood, desaparecieron hace más de 150 años en un incendio en Nueva York. Poca gente pudo ver estas imágenes, pero tuvieron enorme impacto a través de los grabados (basados en los daguerrotipos) que acompañaron el texto de su compañero de viaje, John Lloyd Stephens. Antes de la época del turismo moderno, el texto de Stephens y las reproducciones de las fotos de Catherwood despertaron el interés del público angloparlante. En la primera imagen de este *dossier*, fotografiada en 1860 por Claude Desiré Charnay, vemos el Castillo antes de que se realizara alguna reconstrucción o excavación. Las imágenes que se muestran a continuación documentan estos procesos, por lo cual podemos ver andamios rústicos, camionetas y rieles, la infraestructura y los obreros que trataban de crear la Meca turística anticipada por Kidder. En el museo de sitio, las maquetas, imágenes enmarcadas y artefactos se mezclan en una cornucopia maya. Afuera del recinto, la acumulación de monolitos, serpientes y atlantes forman rompecabezas precolombinos, formando un escenario ideal para tantos y tan variados discursos: de los nacionalistas a los *new age*, de los mayistas a los *spring breakers*. El *dossier* cierra con un par de tarjetas postales, el medio más común para la circulación de imágenes de las ruinas en la época anterior a la fotografía digital. A través del correo, las postales llevan a todas partes del mundo imágenes de Chichén Itzá y sus bellas estructuras, impulsando aún más el turismo.



Le Castillo á Chichén Itzá (por Desiré Charnay). Inv. 417699, Sinato-inah.



Esquina del Templo de Kukulcán, durante su reconstrucción. Inv. 301473,
Sinafo-INAH.



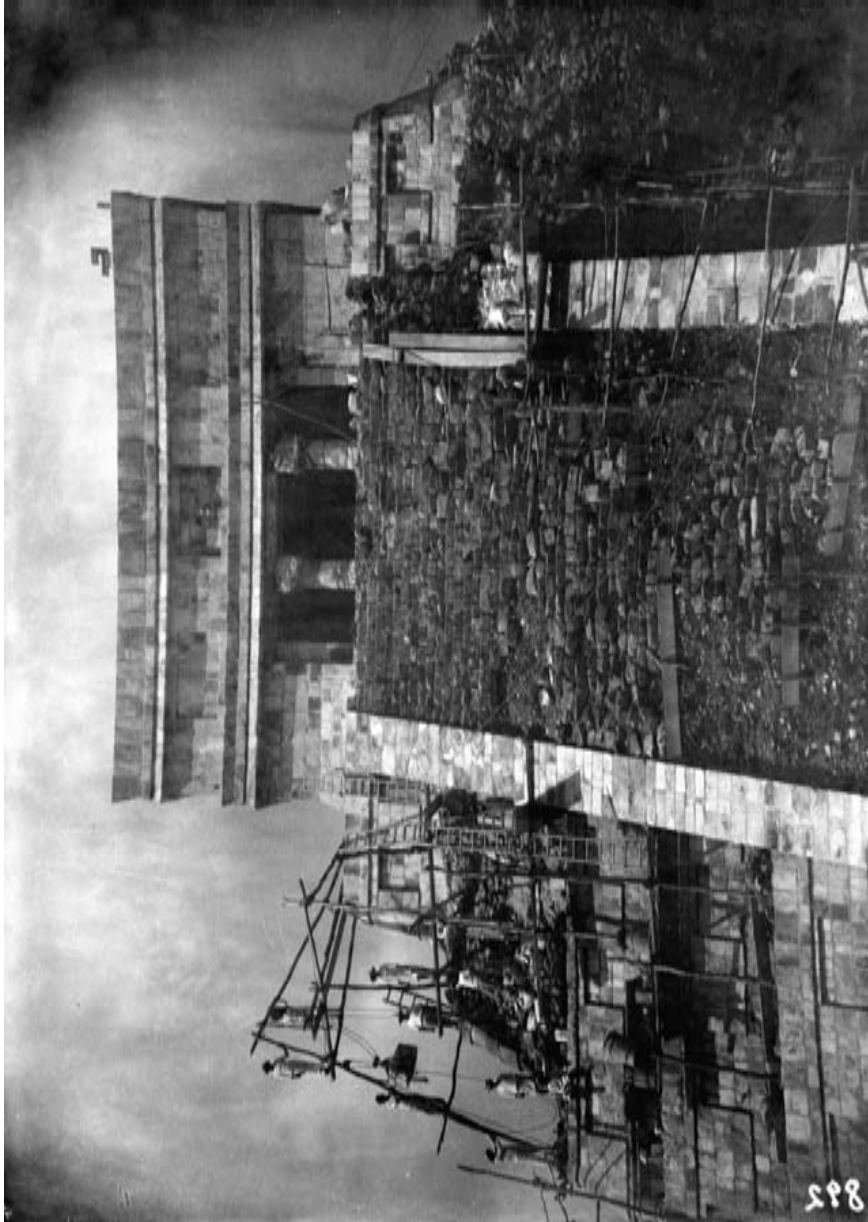
Templo de Kukulkán. Inv. 301511, Sinafo-INAH.



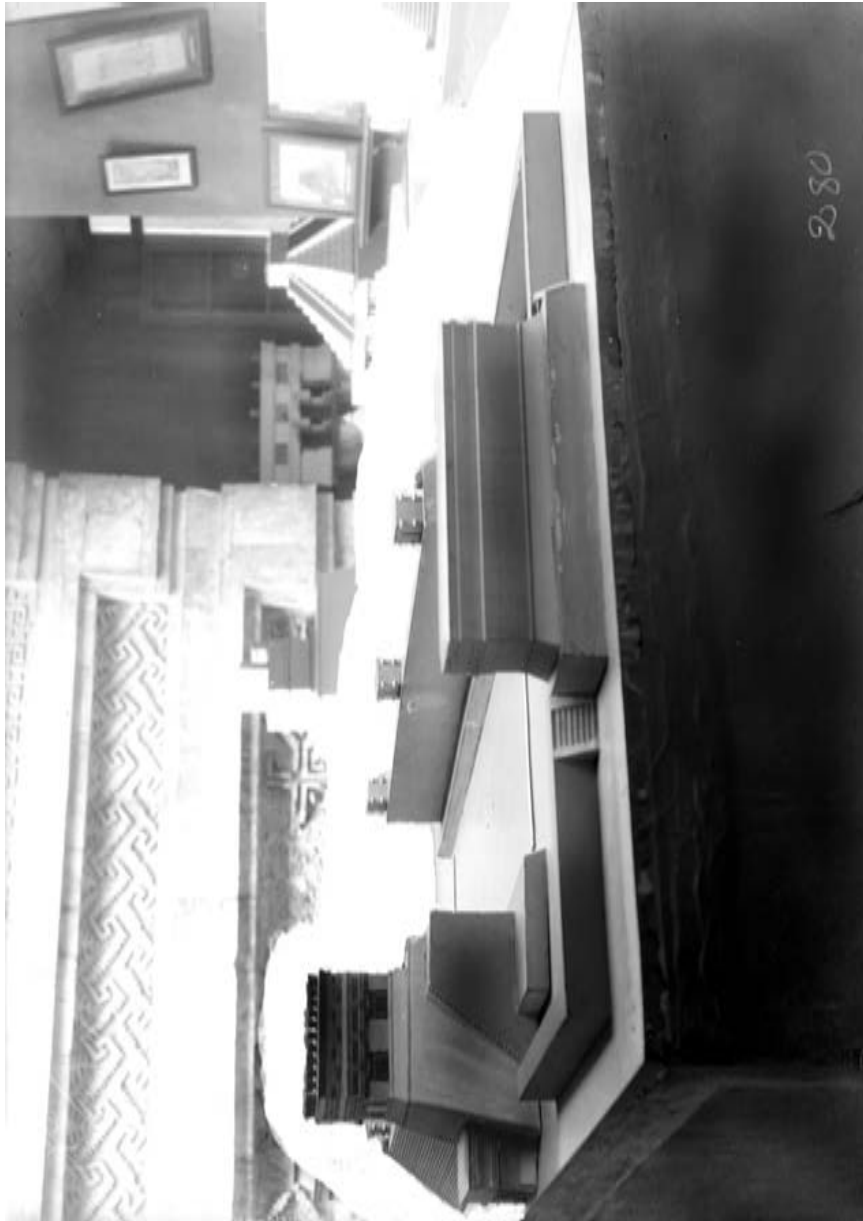
Hombres levantando con una polea una pieza arqueológica. Inv. 301399,
Sinafo-INAH.



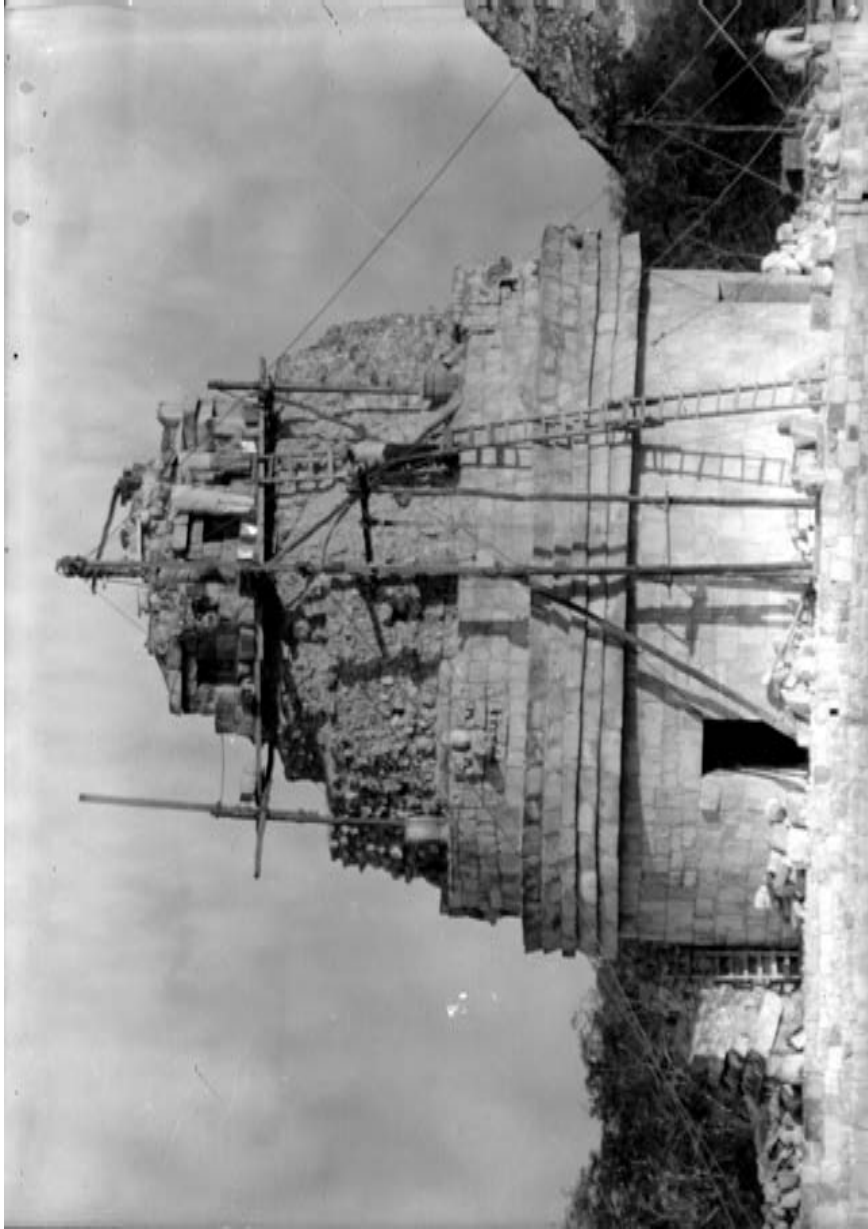
Templo de Kukulkán. Inv. 301521, Sinfo-INAH.



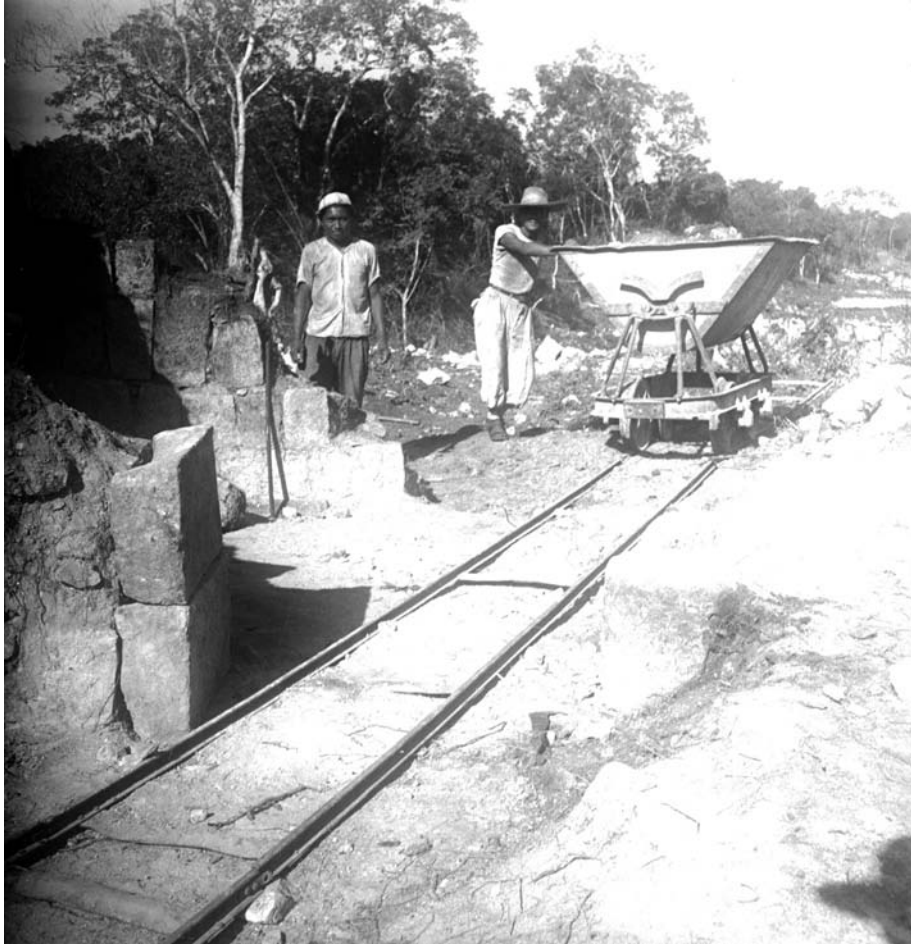
Templo de Kukulkán, en proceso de reconstrucción. Inv. 301542, Sinafo-INAH.



Maqueta de un juego de pelota. Inv. 315337, Sinafo-INAH.



Trabajos de reconstrucción en el Observatorio del Caracol. Inv. 301771, Sinafo-INAH.



Góndola. Inv. 302904, Sinafo-INAH.



Transporte de material arqueológico. Inv. 301839, Sinafo-INAH.



Trabajos de reconstrucción de la plataforma de Venus. Inv. 302973, Sinafo-INAH.



Portadaestandarte *in situ*. Inv. 302943, Sinafo-INAH.



El Templo de los Cocomes, la mesa de los dioses, atlantes. Inv. 428404, Sinafo-INAH.



Atlante. Inv. 301818, Sinafo-INAH.



Cabeza de Kukulcán, restos de un tzoontantli, guerrero, fragmento. Inv. 455340, Sinafo-INAH.



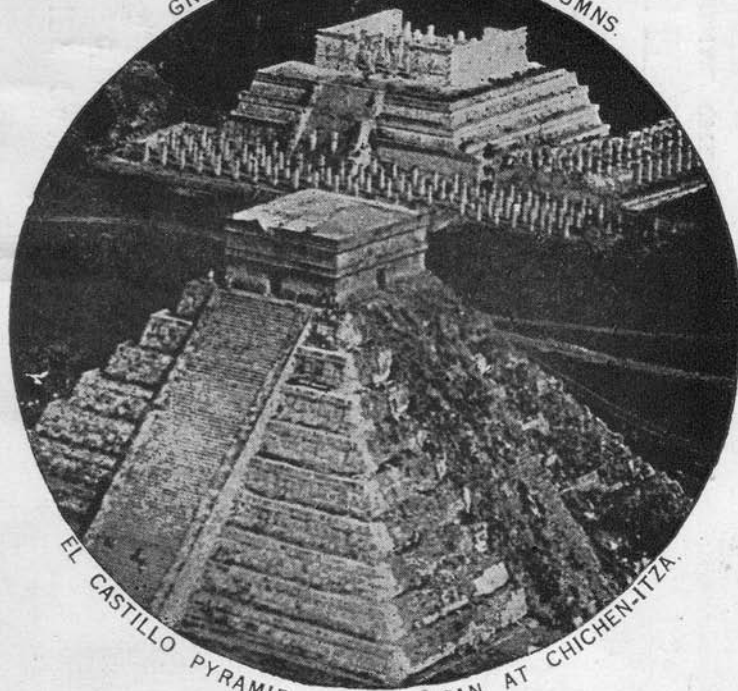
Suzanne Flon sentada en el Chac Mol de Chichén Itzá (Rosa Covarrubias).
Inv. 656592, Sinafo-INAH.



Cabeza de serpiente emplumada, tarjeta postal. Inv. 6566556, Sinafo-INAH.

Please let me know if this is correct, in order to send the post cards.

GROUP OF THE THOUSAND COLUMNS.



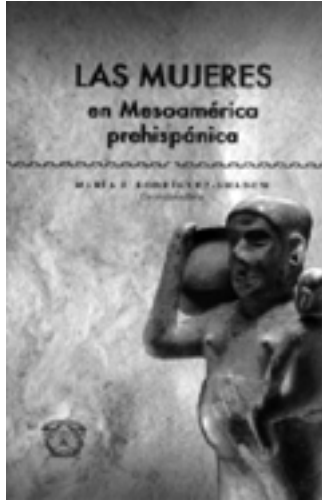
EL CASTILLO PYRAMID OF KUKULCAN AT CHICHEN-ITZA.

THIS CARD COMES TO YOU FROM AMERICA'S MOST FAMOUS ARCHAEOLOGICAL CENTER—YUCATAN—the land where once dwelt the famous and mysterious Maya race, a people highly cultured in the arts, building great cities with magnificent temples, pyramids and castles that equalled, or may have surpassed, Rome or Egypt, supposedly arriving (where from?) in the third century and departing a thousand years later (where to?) leaving behind them splendid cities like Chichen Itza, Uxmal and others, where the ruins stand to-day.

Vista de El Castillo desde un avión, tarjeta postal.



RESEÑAS



María J. Rodríguez-Shadow
(coord.),
**Las mujeres en
Mesoamérica prehispánica,**
Toluca, Universidad Autónoma
del Estado de México, 2007.

Esta obra colectiva es el fruto de dos reuniones académicas a las que asistieron investigadores nacionales y extranjeros para hacer visibles aspectos de la vida cotidiana de las mujeres que vivieron en diferentes momentos del México prehispánico, así como poner a discusión las relaciones que se establecieron entre los géneros, ya fueran de reciprocidad o desigualdad.

En este libro se dan cita la historia, la arqueología, la etnohistoria y la an-

tropología, tratando de ofrecer una mirada interdisciplinaria sobre las relaciones de género y los papeles asignados a las mujeres del México antiguo; esto constituye uno de los aportes del libro, junto con la aplicación de metodologías y la utilización de diversas fuentes de estudio. Pero se reconoce que el punto de unión de todos los trabajos es a nivel temático: las relaciones de género y la situación de la mujer.

Como afirma la doctora Rodríguez-Shadow, el texto es resultado de la primera reunión que se lleva a cabo en México entre investigadores nacionales y extranjeros para debatir “la construcción de la historia de las relaciones de género y la condición femenina en Mesoamérica prehispánica”. Es de esta manera que la obra marca un hito en la historia de la arqueología de género, pues nuestro país acaba de incursionar con un conjunto de investigaciones sobresalientes al debate mundial sobre la mujer y el género en las sociedades precortesianas.

Esta compilación ha sido posible gracias al interés y dedicación que la doctora Rodríguez-Shadow ha tenido hacia estos temas y ello no representa una mera satisfacción académica, sino pretende tener un impacto en la sociedad para tratar de cambiar las relaciones que se establecen entre los géneros y las clases sociales. En palabras de la coordinadora: “esta compilación está dedicada a las mujeres y hombres que, deseosos de vivir en un mundo sin je-

rarquías genéricas y divisiones clasistas y étnicas, hacen un esfuerzo consciente cotidianamente en este sentido”.

La obra está integrada por cuatro apartados; tres de ellos corresponden a las regiones de estudio investigadas: la maya, la zona de Oaxaca y la cultura mexicana, siendo precedidas por una serie de trabajos introductorios. Los textos que integran esta sección no se centran en un área o cultura específicas, sino que abordan la situación de la mujer y las relaciones de género en diversos periodos históricos precortesianos, en los que se establecieron estructuras sociales, políticas y económicas diferentes.

El primer trabajo de esta parte introductoria, titulado “Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos”, corresponde a Walburga Ma. Wiesheu, quien parte de la hipótesis de que la existencia de una asimetría de género y la conformación de una jerarquía de género cada vez más pronunciada son producto de un mayor desarrollo político como en el caso de las sociedades estatales, donde el elemento del poder queda asociado en primer lugar al sexo masculino; e incluso estos procesos se remontarían al desarrollo de organizaciones políticas complejas del tipo pre-estatal. Con base en la categoría de género y de la perspectiva de la economía política, la autora trata de demostrar su hipótesis realizando un análisis de las actividades vinculadas con la elaboración de textiles y sus implicaciones en relación con el estatus social y las relaciones de producción en sociedades prehispánicas estatales como la inca, la mexicana, la mixteca y la maya; éstas son

también comparadas para detectar semejanzas y diferencias entre ellas.

A partir de su estudio, la doctora Wiesheu observa que gran “parte de la riqueza acumulada por las instituciones centrales y los sectores de la élite, que significaba la producción de textiles en el ámbito prehispánico, fue generada por las mujeres de todos los estratos sociales en un contexto doméstico y en la forma de una ocupación de tiempo parcial, aunque con un mayor impacto sobre el sector tributario”. La autora concluye que “con la complejización de las sociedades a lo largo de la historia prehispánica, la marginación política, económica y social de las mujeres aumentó considerablemente y con la consolidación de la jerarquía genérica se agudizaron las diferencias entre hombres y mujeres, al tiempo que se amplió la brecha entre las mujeres de los estratos sociales distintivos”. Otro resultado de dicho proceso fue el control creciente del hombre sobre las actividades productivas femeninas, el cual llegó a reforzar los roles de género, e incluso a institucionalizar las diferencias de género.

En “Las relaciones de género en México prehispánico”, María J. Rodríguez-Shadow examina la condición femenina y las relaciones de género en México desde la categoría analítica de género. El gran periodo histórico que abarca va desde la etapa lítica, hace 30 000 años, hasta el fin de la época prehispánica en 1521. La información que sustenta sus datos parte de la arqueología y la etnohistoria. La ventaja de realizar estudios de larga temporalidad consiste en observar de manera más perceptible los cambios ocurridos en

las relaciones humanas, y en este caso los cambios en la condición de las mujeres y en las relaciones entre éstas y los hombres en las diferentes sociedades desarrolladas en el México prehispánico. Además, la autora va determinando las etapas históricas de manera muy precisa, identificando los cambios sociales, políticos, económicos y arquitectónicos ocurridos en ellas.

De acuerdo con Rodríguez-Shadow, desde la etapa lítica hasta el Preclásico temprano (2500-1200 a.C.) parece haber existido una equidad de género que caracterizó a las sociedades; pero ésta se fue debilitando con la aparición de fuertes controles sociales sobre la capacidad reproductiva de la mujer, la segregación laboral y una apropiación de su fuerza de trabajo por determinados grupos políticos. Con el surgimiento del Estado en el Clásico tardío (600-900 d.C.), la participación femenina fue vedada de los puestos administrativos, funciones rituales y oficios mejor remunerados y prestigiosos, entre otros. Durante el Posclásico (900-1521), las sociedades se estratificaron en gran medida, delimitando rígidamente las actividades y los espacios de mujeres y hombres, ahondando más la desigualdad entre géneros y clases sociales. A partir del recorrido histórico que efectúa, la autora observa que la importancia económica femenina no se modificó desde las sociedades cazadoras-recolectoras hasta las estatales; lo que sí cambió fue “su valoración simbólica, así como la escasa relevancia de su papel social y cultural producida por una rígida división sexual del trabajo, segregación laboral y exclusión ritual”, desde el Pre-

clásico medio hasta las vísperas de la Conquista.

La segunda parte del libro corresponde a los artículos sobre el área maya. Beatriz Barba de Piña Chán, autora de “Las deidades femeninas de la creación quiché”, a partir del *Popol Vuh*, libro sagrado de los quichés, pretende “interpretar el rol de las diosas como equivalente al que jugaban las mujeres en los viejos tiempos de la historia quiché”. Igualmente, con base en este documento identifica cambios históricos en la sociedad quiché y su impacto en la valoración de la mujer. La doctora Barba identifica que las mujeres empezaron a perder importancia social desde el momento de la migración y reacomodos secundarios, aspecto que se refleja en la reducción de deidades femeninas en el *Popol Vuh*, prevaleciendo sólo Ixmucané, vieja diosa adivina e inventora, mientras proliferaban y engrandecían las deidades masculinas. En la evolución de la sociedad quiché, ésta pasó de la organización ambilateral a una patrilineal.

“Atributos y connotaciones de las figuras femeninas mayas, desde algunas imágenes clásicas y posclásicas” es el título del trabajo de Pía Moya Honores. El objetivo del texto es revisar y examinar algunos aspectos respecto a los atributos y connotaciones de las figuras femeninas representadas en vasijas y figurillas cerámicas del Clásico tardío y en códices posclásicos. La maestra Moya considera que los elementos que identifican a las figuras femeninas son el peinado —de línea en medio o cola de caballo que cae sobre la espalda—, los senos y la falda, los cuales pueden ser considerados como “marca-

dores y sintetizadores de una identidad de género femenino". Estos indicadores representados en las figuras femeninas señalan los ámbitos en los que pudieron participar. La autora observa que algunas representaciones de deidades masculinas portan atributos o realizan actividades femeninas, cuya explicación es que la deidad masculina tenía la capacidad de manipular al mismo tiempo símbolos masculinos y femeninos.

A partir de su análisis, Pía concluye que la ambivalencia y la dualidad están contenidas en estas deidades, lo cual expresa que los mayas "no instituyeron una dicotomía tajante entre lo femenino y lo masculino, [lo cual estableció] una coexistencia, una complementación [...] de atributos en una sola figura".

En "Las mujeres mayas prehispánicas", Antonio Benavides critica que se haya desaparecido a las mujeres prehispánicas de la historia, perspectiva que deja de lado "los importantes papeles desempeñados por el género femenino en el pasado de este país". En oposición, el doctor Benavides intenta enfocar a la sociedad maya precolombina desde otra mirada, donde las mujeres fueron protagonistas de la historia y la cultura, desde el inicio de la sociedad maya hasta el presente. El autor aborda a las mujeres mayas de élite y de otras clases sociales. Para el estudio de las primeras se dispone de pintura mural, jeroglíficos y esculturas en piedra, ajuares mortuorios y construcciones funerarias. El doctor Benavides observa que algunas mujeres participaron activamente en las esferas política y religiosa, y garantizaron la continuidad de líneas de parentesco específicas de acuerdo con sus intereses familiares. Para cono-

cer sobre la mujer maya de otras clases sociales durante época precolombina y colonial, el autor dispone de otro tipo de objetos arqueológicos y de textos coloniales. Por medio de este material da cuenta de las múltiples actividades que desempeñaron las mujeres, como la preparación de alimentos, crianza de los niños, elaboración de vajillas cerámicas, materiales de piedra, cestería, tejido de esteras y arte plumario. El autor va más allá y expone también la situación de la mujer maya en época actual, donde sigue cumpliendo con múltiples funciones.

Por su parte, Marcos Noé Pool Cab y Héctor Hernández Álvarez escriben "Las relaciones de género en un grupo doméstico de las planicies yucatecas", texto que pretende interpretar la evidencia arqueológica —entierros, artefactos y espacios— del sitio Periférico Cholul localizado al Norte de Mérida. Con base en la categoría de género, e identificando aspectos como la división genérica del trabajo, el parentesco y los cambios ocurridos en la unidad doméstica de dicho sitio, los autores buscan entender los papeles que desempeñaron las mujeres y hombres que habitaron el sitio. A partir del estudio de la unidad doméstica, y contrastando los datos con la teoría de género, los autores exponen que no se encontró una división sexual del trabajo a nivel doméstico, excepto un área de actividad donde las mujeres posiblemente preparaban los alimentos. Las diferencias de género y estatus se manifestaron en el tratamiento funerario, recibiendo los varones un trato de mayor jerarquía.

La tercera parte del libro corresponde a la zona de Oaxaca, e inicia con

el texto de Ernesto González Licón, "Estado y sociedad: estudio de género en el Valle de Oaxaca", en el que se presenta un análisis sobre las relaciones de poder y desigualdad social entre hombres y mujeres del Valle de Oaxaca durante la época prehispánica. Dicho estudio está enfocado diacrónicamente a nivel regional, distinguiendo la dinámica de las relaciones de género y las diferencias existentes entre clases sociales. El autor utiliza cuatro categorías de datos: 1) representaciones en piedra, cerámica y pintura; 2) herramientas y artefactos que dan cuenta de tareas específicas; 3) restos óseos donde se *evalúan* aspectos de nutrición y enfermedad; y 4) las costumbres funerarias, que permiten inferir niveles de poder, prestigio social y riqueza material. El análisis abarca del periodo Formativo medio al periodo Clásico tardío (500 a.C.-750 d.C.), y sus conclusiones destacan que antes de la fundación de Monte Albán y hasta el periodo Formativo medio puede hablarse de una relación equitativa, donde hombres y mujeres tenían parecidos niveles de prestigio y riqueza. A partir del Clásico tardío, que marca la consolidación del Estado, las mujeres de la clase media pasan a una posición de inferioridad ante los hombres. Durante el Clásico las condiciones prevalecen e incluso se agudizan; posteriormente la desigualdad social crece, obligando al grupo familiar a hacer cambios en las actividades productivas. Es así que las mujeres participan en actividades más allá del ámbito doméstico, recuperando prestigio pero no riqueza.

En "Género en las urnas funerarias zapotecas", Meaghan Peuramaki-Brown analiza 43 urnas zapotecas localizadas

en museos de Oaxaca, Toronto y Washington. Los aspectos que privilegia la autora para estudiar el género en las representaciones antropomorfas contenidas en dichas urnas son la vestimenta, el tocado y la postura. Para determinar divisiones de género, la maestra Peuramaki-Brown compara los rasgos mencionados con el arte de otras áreas de Mesoamérica y de comunidades indígenas actuales. La autora reconoce que el estudio de las divisiones de género en sociedades pasadas recae en la esfera de la arqueología cognitiva.

Estos mismos indicadores, junto con el conocimiento de la forma específica de ataviarse que tenían las zapotecas y la información sobre la indumentaria provista para otras regiones del México prehispánico, le permiten determinar la asignación de femenino y masculino en las representaciones de las urnas. La autora identificó 18 mujeres y 25 hombres. Los elementos que representan figuras femeninas son el largo de las faldas, los *quechquemiltl* redondos o triangulares y las faldas de la cintura con dos extremos colgando. En el caso de los varones, el *maxtlatl*, la faja y las capas de los hombros identifican su indumentaria característica. Respecto a la postura, la posición de rodillas con ambas piernas y las manos sobre el pecho parecen estar reservadas a las mujeres, mientras los hombres aparecen sentados en plataformas o en tronos. La autora concluye al mencionar la posibilidad de un tercer género en las urnas funerarias, al que define como del *acompañante*. Estos individuos no portan los elementos típicos que caracterizan a los géneros establecidos y su indumentaria tiene poca ornamenta-

ción. A reserva de investigaciones posteriores, propone que estos personajes pueden representar sacerdotes o consejeros de los nobles difuntos, y considerados como un género aparte podrían abarcar tanto a mujeres como hombres.

La última sección del libro está dedicada a la sociedad mexicana. “La condena de los ‘transgresores’ de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana”, de Nicolás Balutet, es un trabajo que puede estar inscrito en la historia de las mentalidades, como él mismo da a entender en varios pasajes. El autor realiza un estudio sobre las connotaciones negativas de la homosexualidad y su asociación con la pasividad, símbolo de la mujer, entre los mexicas y otros pueblos mesoamericanos. A través del estudio de la homosexualidad identifica las características atribuidas a los géneros: al hombre le correspondía la virilidad; mientras la mujer se caracterizaba por la pasividad, sumisión, humillación y burla. De tal manera, la homosexualidad transgredía la identidad masculina, lo que lo identificaba con la pasividad. Por tal motivo, el hombre se ubicaría bajo “el signo de una condena vehemente”.

El castigo de la transgresión de la identidad masculina tomaba la forma de una desvalorización de las mujeres, pues una manera de ofender al adversario, degradarlo y declarar su derrota era feminizándolo, esto es, haciéndolo vestir con ropas femeninas, convirtiéndolo en un ser pasivo. Es así que la dialéctica pasivo/activo regiría la visión mexicana de las relaciones homosexuales —donde el pasivo era más culpable que el activo—, y también regiría las relaciones entre los géneros. A partir de su

estudio, el autor se pregunta si esta misoginia masculina no dependía de un *a priori* negativo y misógino relacionado con las mujeres.

“Una nueva interpretación de la escultura de Coatlicue” es el aporte de Cecelia F. Klein, para quien la mayoría de los estudiosos de la escultura de Coatlicue han olvidado mencionar algunas de sus características, entre ellas la falda —de la que resalta su importancia visual y su minucioso tallado—, la presencia de la fecha “12 caña” en la parte superior de la espalda, y la existencia de una escultura similar en tamaño que porta una falda de corazones. La ausencia de dichos elementos no ha permitido ofrecer una correcta interpretación de la escultura; por tal motivo la doctora Klein se da a la búsqueda de una mejor explicación de las características mencionadas. El argumento es que Coatlicue no solamente es madre de Huitzilopochtli, sino que representa “una importante diosa creadora, junto con otras deidades femeninas, quienes en el pasado dieron su vida para dar luz y energía al quinto y presente sol”. Esta interpretación está basada en el estudio de las fuentes coloniales nahuas de carácter mítico y religioso. Sus argumentos son: 1) en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se menciona que Cuatlicue fue una de las cinco mujeres que se sacrificaron para dar vida al quinto sol, y a través de sus faldas éstas volverían a la vida. Esto explica también el hecho de que Coatlicue esté decapitada y desmembrada. 2) La fecha “12 caña” labrada en la escultura puede haber sido un error del escultor, debiendo ser “13 caña”, fecha mencionada en los *Anales de Cuauhtitlan* como la del nacimiento

del quinto sol. 3) Al final de los ritos celebrados durante el mes de Quecholli, dos mujeres representando a Coatlicue eran sacrificadas; una de éstas pudo haber sido Yolotlicue, posible nombre de la escultura con falda de corazones antes mencionada.

El último artículo que conforma el libro es el de Miriam López Hernández, “Los teotipos en la construcción de la feminidad mexicana”. La autora parte de la comprensión de las concepciones religiosas mexicas para estudiar la construcción de la feminidad entre las mujeres de dicha sociedad. Estas concepciones buscaron fijar a las mujeres a un modelo que legitimara las ideologías genéricas a través de los teotipos, concepto clave que la autora define como “el modelo soberano y eterno que sirve de ejemplar al entendimiento y a la voluntad de los humanos”. Miriam López parte de dos categorías para estudiar a las deidades femeninas mexicas, utilizando una visión diacrónica. La primera corresponde a la tradición arcaica mesoamericana, la cual refiere a las diosas con aspecto fecundador-maternal-protector; la segunda categoría es la tradición propiamente mexicana, que responde a las diosas de carácter rebelde, destructor, hostil. Ambas tradiciones convivieron y formaron el *corpus* religioso mexicana. Para estudiar a las diosas durante el establecimiento del imperio mexicana —visión sincrónica—, parte de

dos corrientes ideológicas: una de resistencia/popular y otra de dominación/oficial, las cuales conviven y reflejan el proceso de jerarquización del sistema sagrado. A través de las diosas y los modelos de comportamiento divino conferidos a las mujeres, el Estado persiguió ideales que limitaron la condición femenina en lo social, económico y religioso, y beneficiaron la organización social del poder masculino.

Todas las aportaciones de *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica* colocan en primer plano diversos aspectos de la vida cotidiana de las mujeres y de las relaciones sociales que se establecieron entre los géneros en el México prehispánico, temas que han pasado desapercibidos o han sido deliberadamente ignorados por muchos estudiosos de ese periodo histórico. Sin embargo, con la presente obra tal situación empieza a cambiar. Representantes de diversas disciplinas sociales se interesan cada vez más en los estudios sobre mujeres, género y sexualidad, entre otros tópicos; esto es reflejo de una situación de cambio en la realidad social y de mentalidad, y principalmente de inconformidad ante la desigualdad e incompreensión que viven los diferentes géneros en la actualidad.

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS-UNAM



Alicia Olivera de Bonfil y
Víctor Manuel Ruiz Naufal
(eds.),
**Peoersnada, periódico
cristero. Julio de 1927
a abril de 1929,**
transcripción de Amparo Gómez
Tepexicuapan, México, Conaculta/
INAH (Fuentes), 2005.

Este libro, que forma parte de la Colección Fuentes editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, es producto de la larga relación que Alicia Olivera ha mantenido con la investigación del movimiento cristero, y que inició, como indica la propia autora, en la década de 1960 a iniciativa de Wigberto Jiménez Moreno, quien buscaba a una persona que realizara el rescate y microfilmación del archivo de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, resguardado por Miguel Palomar y Vizcarra. El vínculo que estableció Alicia con Palomar fue fundamental, pues no sólo obtuvo valiosa información del movimiento de uno de

sus principales protagonistas, sino que también logró establecer contacto con otros personajes implicados en la lucha. De acuerdo con lo expuesto por Olivera, Palomar y otros de los veteranos cristeros estaban convencidos de que era necesario preservar la memoria de lo que había pasado en el conflicto religioso, razón por la que pusieron en sus manos la copia de uno de los periódicos editados por los rebeldes: *Peoersnada*, el cual fue editado entre julio de 1927 y abril de 1929. El último número apareció unos días antes de que las autoridades civiles y religiosas firmaran los acuerdos que ponían fin al conflicto (21 de junio de 1929). El periódico fue puesto en resguardo del archivo del Museo Nacional de Historia y ahora, a través de la Colección Fuentes del INAH, se pone a disposición de investigadores, estudiantes y el público que desee acercarse a un aspecto poco conocido de la lucha cristera: el uso de la prensa para difundir sus ideales y las noticias más relevantes de la guerra.

La obra cuenta con dos estudios introductorios: uno a cargo de Alicia Olivera y otro realizado por Víctor Manuel Ruiz. El estudio de Olivera antecede al de Ruiz, pero desde mi perspectiva debió colocarse primero el de Ruiz porque ofrece un panorama general del movimiento cristero, mientras el de Olivera menciona aspectos generales de la obra y, en específico, la manera en que se obtuvo el periódico. Para fines de esta reseña comenzaré con el texto de Ruiz, pues me parece que proporciona un buen resumen de los acontecimientos más relevantes del movimiento, sin ofrecer nada nuevo a la interpretación del suceso. El autor indica que el

movimiento cristero debe entenderse como una de las reacciones del catolicismo ante los cambios sociales y políticos ocurridos a finales del siglo XIX y principios del XX. Los orígenes del conflicto se sitúan en la política conciliatoria de Porfirio Díaz, la cual permitió que la Iglesia recobrara sus bienes y la influencia social perdida después de la restauración de la República en 1867. Con la publicación de la encíclica *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891) se fortaleció la posición del catolicismo en las organizaciones obreras mexicanas, pues este documento criticaba los excesos del capitalismo, proclamaba los derechos de los trabajadores, combatía la lucha de clases y la huelga como instrumento de combate, y afirmaba la preponderancia de la Iglesia sobre el Estado. La *entente cordiale* entre el poder civil y el eclesiástico se hizo evidente en 1900, cuando el obispo de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, declaró que la Iglesia había logrado muchos avances gracias al apoyo del gobierno porfirista.

Estas afirmaciones enardecieron a algunos grupos liberales, que reunidos en San Luis Potosí buscaron “contener el avance del clericalismo”. Con la caída de Díaz y el ascenso de Madero a la presidencia de la República se manifestó una nueva relación de los católicos con el gobierno, lo que llevó a la fundación, en enero de 1911, del Partido Católico Nacional, el cual tuvo una mediana participación en la vida política del país, pues algunos de sus miembros fueron electos diputados. Ruiz menciona que no se debe considerar a la Constitución de 1917 como la causa del conflicto entre la Iglesia y el Estado, pues se

desencadenó a raíz de la expulsión, en enero de 1923, de monseñor Ernesto Phillipi, delegado apostólico del Vaticano. En la administración callista las relaciones se volvieron más tirantes, pues el presidente ordenó hacer efectivas las disposiciones que contenía la Constitución referentes a la religión. Como respuesta, en marzo de 1925 se fundó la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, encabezada por Miguel Palomar y Vizcarra, con la intención de “detener al enemigo” y reconquistar la libertad religiosa. Ante la expedición del decreto del 2 de julio de 1926, que reformaba el código penal e imponía mayores sanciones a quienes violaran los artículos constitucionales referentes a la religión, la Liga promovió un boicot económico con la intención de presionar al gobierno para que derogara la mencionada ley, pero sus acciones no obtuvieron resultados y el decreto se mantuvo vigente.

La tensión existente entre la Iglesia y el Estado provocó esporádicos levantamientos. La Liga se percató de que el enfrentamiento armado era inevitable, por lo que en septiembre de 1926 organizó un comité de guerra formado por Bartolomé Ontiveros y René Capistrán Garza, quien además fue representante de la Liga en Estados Unidos. En ese país Capistrán contrató al general Enrique Estrada para que dirigiera el movimiento, pero la sedición fue descubierta y el militar fue hecho prisionero por las autoridades estadounidenses. Capistrán trató de convencer a la jerarquía católica estadounidense para que otorgaran recursos al movimiento mexicano, pero sus gestiones no obtuvieron ningún resultado. La guerra cristera

tuvo carácter regional y afectó la región del Bajío, el Occidente, parte de Durango y Zacatecas, y en el Sur a Guerrero y Oaxaca. Muchos religiosos tuvieron participación activa en la guerra, aunque la mayor parte de la alta jerarquía permaneció neutral. Las principales acciones cristeras fueron difundidas por medio de folletos, corridos y publicaciones, cuya característica fue presentar los hechos como gestas colmadas de religiosidad y sacrificio por parte de los “defensores de la fe”. Los periódicos no sólo buscaban mostrar las afrentas realizadas en contra de la religión, sino también presentaban demandas sociales.

Ese fue el caso de *Peoesnada*, publicación que Alicia Olivera ubica en la categoría de periódicos de lucha, los que se distinguen en circunstancias especiales porque funcionan como instrumentos de oposición a un régimen. Estos periódicos se conforman de hojas volantes de rápida elaboración, que buscan dirigirse a todo público y se distribuyen de manera clandestina. Olivera señala que *Peoesnada* fue una publicación semanal fundada por el sacerdote José Adolfo Arroyo, vicario de Valparaíso, Zacatecas; y tuvo como colaboradores a Vicente Miramontes, jefe de operaciones y delegado de la Guardia Nacional del Centro, y a Aurelio R. Acevedo, jefe de la brigada Valparaíso. Los editores explicaban que se había titulado *Peoesnada* al periódico debido a que reflejaba las circunstancias en las que se encontraban los católicos en ese momento, pues la persecución había ocasionado que no pudiera tenerse una prensa católica que defendiera su posición, por ello tuvieron que recurrir a la

impresión de unas cuantas hojas para informar lo que acontecía en el campo de batalla y dar difusión a su ideario. La circulación del periódico era similar a la cadena de rezos, pues el que recibía un ejemplar tenía la obligación de sacarle copias y repartirlas. Este sistema funcionó hasta el número 89, pues a partir del 90 se le asignó un costo de 50 centavos. Olivera menciona que el periódico circuló en el norte de Jalisco y el sur de Zacatecas, región de acendrada religiosidad y de mayor integración del movimiento cristero con la población civil.

En esta zona se formaron cinco regimientos al mando de Pedro Quintanar, quien proporcionó a los combatientes de la región una buena organización militar, fundamental para lograr infringir varias derrotas a las tropas federales que operaban en ese sector. La organización de los cristeros de la región de Valparaíso era peculiar, pues no sólo se preocuparon por los aspectos militares, sino también por los morales. Estos hombres se propusieron defender la religión y observar una conducta pura e intachable. Así, *Peoesnada* se debe entender desde una doble faceta: como vehículo ideológico de enlace entre los combatientes y sus seguidores, y como un instrumento de información y combate de las malas costumbres. Por ello no debe extrañar que en las páginas del periódico se publicaran manifiestos de líderes cristeros, documentos eclesiásticos, tratados contra el pecado, disertaciones sobre la legitimidad de la guerra santa, crónicas de guerra, poesías y cantos religiosos, partes de guerra y lineamientos de conducta moral. Las notas publicadas daban cuenta del radica-

lismo de sus redactores, quienes mencionaron en varias ocasiones que no se debía obedecer a los hombres sino sólo a Dios. Si los cristeros querían lograr la victoria, debían reprimir sus pasiones que los convertían en “brutos animales”. Los católicos no se habían dado cuenta de que la actual situación era producto de sus disipaciones, pues la persecución entablada en su contra era resultado de la cólera divina.

Las diversiones, los pasatiempos y las disipaciones constituían una falta de sentido cristiano, por lo que exhortaba a los combatientes a dedicarse a la oración, la penitencia y la humildad. Los redactores decían que los católicos debían estar convencidos de que luchaban por una buena causa y que su muerte sería recompensada en el cielo. Varias notas hacían referencia a los “malos católicos” que no prestaban ayuda económica y material al movimiento, pues, según los redactores, todos debían contribuir para lograr la victoria de la causa. A los “malos católicos” se les ubicaba en la categoría de enemigos de la religión, estrategia discursiva que buscaba convencerlos del “error” en que se encontraban. En uno de los números se publicó una exhortación a Calles, donde se le pedía que abandonara el gobierno porque nadie lo consideraba presidente de la República sino sólo un general revolucionario. Los editores decían que los católicos pedían que se restableciera la paz y se les respetara el derecho a conservar sus vidas, defender sus familias, sus bienes y sus creencias. Se mencionaba que seguirían en la lucha hasta lograr la caída de la “tiranía”, lo cual harían por medio de las armas. Los editores esta-

ban convencidos de que la persecución había sido inspirada por Lucifer, pero tenían la esperanza de que ésta acabara con rapidez.

En el periódico se mostraba que el agrarismo era otro de los grandes enemigos de la Iglesia católica. Los redactores indicaban que éste transgredía varios mandamientos, pues en su seno habían surgido varias leyes que destruían los derechos de la sociedad y de la Iglesia. Los agraristas se apoderaban de los terrenos y bienes de manera violenta, sin otorgar algún tipo de indemnización. Como los sacerdotes mostraban las violaciones en que incurrían, los agraristas emprendieron una persecución en su contra y los llamaron “amigos de los ricos”, “enemigos de los pobres” y “opositores al progreso”. La celebración del 16 de septiembre sirvió como un pretexto para criticar las costumbres “relajadas” de la población, pero sobre todo para afirmar que Iturbide era el verdadero padre de la patria, honor que no debía atribuirse a Hidalgo, quien había iniciado el movimiento de forma inadecuada. Para los redactores resultaba injusto que Iturbide fuera calificado como un traidor, pues no se podía llamar de esa forma a quien había logrado que realistas e insurgentes proclamaran la independencia de manera pacífica. Si había sido coronado emperador no fue por su voluntad, sino por demostrar su amor a la patria. Los mexicanos habían cometido un parricidio al ejecutar a su padre, crimen que, según los redactores, clamaba venganza del cielo y era la causa de los males que se expiaban. Lo peor de todo era que su nombre había sido borrado del Congreso y en su lugar se había colocado el del

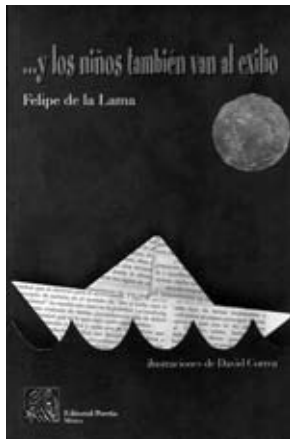
líder “bolchevique” Carrillo Puerto, acción que debía avergonzar a la nación.

Los redactores incluyeron varias notas que daban cuenta de que las malas acciones eran castigadas y las buenas eran recompensadas. En el primer caso se mencionaba la muerte de un agrarista cuyo padre era el presidente del sindicato interprofesional “León XIII” de Valparaíso. Se decía que el joven había sido corrompido por el agrarismo, corriente a la que se había afiliado sin el consentimiento de su padre. El agrarismo lo había hecho incorregible y murió en el mismo lugar donde había tirado una cruz a balazos. Otro ejemplo de malas acciones castigadas era la muerte de Obregón —noticia a la que, por cierto, no se le dedicó mayor atención—, pues se decía que su “trágico” asesinato era consecuencia de haber iniciado la persecución de la Iglesia. La ira de Dios se había volcado sobre el cadáver del general, pues en su tránsito hacia Sonora había entrado en descomposición y fue necesario reventar la caja de bronce en que se llevaba y colocar el cuerpo en una nueva caja, casi sepultado en cal viva. Los redactores afirmaban que este acto demostraba que la justicia divina se burlaba de uno de sus más “terribles enemigos”. Respecto a las buenas acciones premiadas se podía observar el caso de unos cristeros que habían sobrevivido en su mayoría, pese a que habían sido sorprendidos por los soldados federales. Los redactores atribuían la milagrosa salvación a tres hechos: las oraciones especiales que se habían hecho por ellos, que los “defensores” hubieran rezado el rosario antes

de dormir, y haber mostrado humildad ante las órdenes de su jefe.

Otro ejemplo lo constituía la muerte del padre Pro, antecedida por sucesos extraordinarios, pues, según lo redactores, la gente había observado que en el cielo aparecían cuatro palmas luminosas, una por cada uno de los que murieron fusilados en la Penitenciaría junto a Pro. La sangre del sacerdote, la cual fue recogida en pañuelos, había ayudado a curar las enfermedades de varias personas. Esta nota mostraba a los lectores que en verdad los defensores de la religión morían como mártires, y por lo mismo tenían un lugar ganado en el cielo. La información que contienen las notas periodísticas es compleja y variada, por lo que debemos celebrar que Alicia Olivera y Víctor Manuel Ruiz hayan puesto manos a la obra e hicieran lo necesario para publicar una fuente hasta entonces inaccesible a los estudiosos del movimiento cristero y al público en general. No existe duda de que habrá muchos investigadores y estudiantes deseosos de conocer el contenido de *Peoresnada* y proponer investigaciones que permitan comprender uno de los aspectos desconocidos de la lucha entablada entre la Iglesia y el Estado en la década de 1920. El movimiento cristero todavía cuenta con muchos vacíos que deben llenarse, y publicaciones como esta ayudan a delinear nuevos caminos para comprender el pasado de nuestro país.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH



Felipe de la Lama,
**... y los niños también van
al exilio,**
México, Porrúa, 2006.

Es muy cierto lo que anuncia Felipe de la Lama en el título de su libro, los niños también van —y han ido— al exilio, y este fenómeno no ha hecho más que crecer; al día de hoy se cuentan por millones los niños refugiados.

La guerra civil española, emblemática en muchos sentidos, lo es también por la violencia que se ejerció en su transcurso contra la población civil y afectó a los niños en forma dramática. Por eso, en plena contienda, el gobierno republicano se vio obligado a organizar la evacuación de niños fuera de España para alejarlos de los bombardeos y el hambre. Más de 30 mil fueron recibidos en Francia, Bélgica, Inglaterra, la URSS y, en menor medida, en Suiza, México y Dinamarca. La mayoría de ellos volvieron a reunirse con sus familias al final de la guerra, pero este no fue el caso de los acogidos en la URSS y en México, cu-

yas historias, especialmente difíciles, aún hoy parecen no tener un cierre. El hecho de que los propios niños fueran los protagonistas principales y el innegable dramatismo de estos exilios ha hecho que desde hace tiempo volvamos la vista hacia ellos y se hayan escrito algunos libros al respecto.

Caso diferente es el de otros muchos niños españoles que también padecieron el exilio pero que, en palabras de Felipe de la Lama, aparecen en la bibliografía “como parte del equipaje, con la misma individualidad y presencia que las maletas” (p. XI). Se trata de los que, como él, salieron de España en compañía de sus familias, formando parte del exilio masivo que tuvo lugar en el invierno de 1939. No fueron pocos. Generalmente se ha planteado que el exilio republicano estuvo formado por 500 mil personas y ciertamente esta fue la cifra de los que salieron de su país. Sin embargo, un conjunto de motivos hicieron que prácticamente la mitad de ellos volvieran muy pronto sobre sus pasos, razón por la que es más acertado hablar de un exilio, digamos, “definitivo” de alrededor de 250 mil españoles. Sabemos que de los refugiados que permanecían en Francia en junio de 1939, 43 por ciento eran mujeres y niños, y de los casi 20 mil que arribaron a México 18 por ciento eran menores de 15 años. Así que probablemente no estaremos lejos de la realidad si planteamos que el exilio republicano español incluyó a alrededor de 50 mil niños, y la porción que se estableció en México a un número cercano a 3500.

De los refugiados españoles sabemos su número y su perfil, cómo fueron recibido en los principales países de

acogida, sus procesos de integración y aculturación, conocemos a sus personalidades más destacadas y sus aportaciones, su actividad política... Los hemos analizado desde la perspectiva de sus orígenes regionales y también de género, la historia de sus mujeres. Pero la porción que significaron los niños, que tenía características propias, reclama un estudio particular que está por hacerse; sabemos muy poco de los que algunos han llamado la segunda generación. Por eso el libro que nos entrega Felipe constituye un aporte valioso.

El autor comparte unos recuerdos que arrancan desde las imágenes vividas en Madrid el día de la proclamación de la República, el 14 de abril de 1931, cuando tenía apenas cuatro años, hasta su establecimiento en la ciudad de México a fines de la década de 1940. Lo hace con una prosa fluida, con destellos de humor, bellamente acompañada en el libro por viñetas de David Correa. Repasa sus vivencias de refugiado en España misma, en Valencia y Cataluña, los bombardeos, la falta de alimentos, también el ser huésped mal acogido en el campo levantino y catalán. Pero, como muestra a lo largo de todo el texto, aun las malas experiencias vienen acompañadas de elementos de índole contraria, y así puede contarnos cómo lo poco que aprendió de catalán en un ambiente que le era hostil le habría de ser de utilidad en el sur de Francia, donde se hablaba el "patois"; o cómo, en sus incursiones al Barrio Chino barcelonés en busca de alimentos, fue objeto de gestos de afecto por parte de aquellas "pobres mujeres", como las llamaba su tía, por cierto uno de los personajes mejor retratados de todo el libro.

Sigue su narración con la salida de España y cuenta cómo su mirada se encandiló a la vista de los primeros pueblos y ciudades franceses iluminadas, después de las negras noches barcelonenses a la espera del sonido de las sirenas, y como le sorprendieron los escaparates llenos de alimentos y toda clase de mercancías. Pero lo mejor es que nos hace conocer cómo en Francia —en aquel tiempo, que también podría llamarse "de canallas"— no faltó la solidaridad, el respeto y el afecto, encarnados en este caso en la familia Robert, encabezada por André, masón y correccionario del padre de Felipe, y por el culto y liberal profesor Ros. La memoria de la crueldad de los campos de concentración ha cubierto un tanto los muchísimos gestos de solidaridad de la sociedad francesa. Es bueno que Felipe nos los recuerde, es alentador.

Desde luego no faltaron los problemas, especialmente difícil fue adaptarse al colegio para un niño que no hablaba el francés. Pero supo resistir, y no sólo eso, también enfrentar la crueldad de sus compañeros. Pero el problema no era sólo de y entre niños: ahí asomaban los prejuicios, las imágenes que los franceses tenían de España y lo español: ser español y hablar en castellano era ser inferior a los "hijos de la France". Al entrar a la escuela Felipe constató que era "un pequeño refugiado perdedor de una guerra en un país de quinta donde ni siquiera se hablaba una lengua culta" (p. 43).

Un sonido de campanas que daba escalofrío anunció el principio de otra guerra, y ésta envolvería al mundo entero. El precario equilibrio logrado por Felipe y su familia —su padre, su ma-

dre y su tía— se rompió. El niño tuvo que abandonar la casa de la familia Robert, que se veía presionada para acoger a otros refugiados, belgas —que eran rubios y hablaban francés— o de otras partes de Francia. La madre y la tía tuvieron que abandonar el refugio para mujeres y niños que las había acogido —por cierto, en el libro se describe bien este tipo de establecimientos del que no sabemos demasiado— e instalarse jun con Felipe en otro sitio, improvisado y en malas condiciones. El padre fue remitido primero al campo de Agde y después al de Masseret.

Pasados los primeros tiempos de la Segunda Guerra Mundial, la familia pudo volverse a reunir, pero el gusto por estar juntos y fuera de campos de concentración se veía ensombrecido por las carencias materiales y, para Felipe en especial, por una nueva estancia en la escuela no muy afortunada.

En 1942 la familia logró trasladarse a México, aunque el autor escribe que eso fue con el apoyo del SERE (Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles), en realidad debió haber sido de la JARE (Junta de Auxilio a Refugiados Españoles), pues aquél había terminado sus recursos ya hacía tiempo. El arribo a México significó la liberación del miedo, de las carencias que habían implicado los cupones de racionamiento, y un mundo de cosas nuevas que con los años ser harían entrañables. “Pero sobre todo —escribe el autor— lo más reconfortante era el trato con la mayoría de la gente, que era cordial y solidaria, tanto los mexicanos como varios antiguos residentes españoles, que apoyaron a los refugiados dándoles habitación y trabajo” (p. 103).

Por la razón que sea, Felipe no cubrió el “itinerario” habitual de la mayoría de los niños españoles refugiados en México. En primer lugar no asistió a los colegios creados por el exilio, sino al Instituto Politécnico Nacional; si en el colegio en Francia había sido despreciado por moreno y por español, en el *Poli* lo fue por güero y, también, por español; el Politécnico era una creación cardenista pero también una institución popular e hispanófoba en dosis más o menos considerables. Otra experiencia de Felipe, que no fue la más común entre los hijos de los refugiados, fue vivir en una ciudad de provincia. A fines de 1942 la familia se trasladó a Culiacán, donde la estancia fue tan amable que el autor escribe que fue ahí, en una ciudad pequeña donde convivían descendientes de extranjeros de diversas procedencias, donde “puedo decir que terminó mi exilio, pues me integré por fin a México y me sentí plenamente hispano-mexicano...” (p. 109).

Al hacer un balance de su experiencia vital, el autor concluye que sin haber tenido que sufrir el exilio su vida seguramente habría sido “muy diferente, pero de seguro menos enriquecedora.” “Que no todo son malas experiencias si se sabe vivirlo”. Y seguramente a saber vivirlo debe haberle ayudado una frase oída más de una vez en boca de su tía en situaciones difíciles: “estamos vivos, que es más que lo que otros pueden decir.”

DOLORS PLA BRUGAT
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH



RESÚMENES/ABSTRACTS

Los restos óseos humanos como objetos ideológicos del periodo Clásico maya

Juana Amalia Trejo Mojica

Resumen

El uso de hueso humano entre los mayas del periodo Clásico fue investido de un contenido simbólico que envolvía aspectos tan trascendentes como el poder político y social; fue empleado para justificar el acceso a éste, debido a que la pieza ósea provenía de algún personaje importante, y su posesión, uso o utilización avalaba su derecho a ocupar una posición de tal magnitud. En ocasiones la procedencia del resto óseo humano era reforzada con grabados que referían hechos trascendentes como ascensiones y logros bélicos, entre otros, conservándose en ellos la trayectoria del poseedor. Estas referencias tenían una repercusión en la memoria colectiva, obteniendo como consecuencia la aceptación del ejercicio del poder o autoridad; justo en esta parte radica la contemplación del uso de este tipo de piezas óseas humanas como objetos ideológicos.

Palabras clave: mayas, restos óseos, ideología, poder, antropología simbólica.

Abstract

This paper explores the meanings of the engravings on human bones that belonged to the Classical period among the Mayas. Representations are loaded with symbols, since the pieces appear to be related to social and political power that was passed on to the person who owned or wore it. This assumption is based on the idea that by being a member of that lineage and by carrying the object, the person had access to the power enjoyed by the former owner of it. The source of origin of the human bones was reinforced with the type of engravings that refer to transcendental facts as ascents or warlike profits, among others. The objects stored the history of the former owners, which lead to a significant impact on people's memories throughout time, in addition to conferring the same authority and power on the current owner.

Key words: Mayas, osseous remains, ideology, power, symbolical anthropology.

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 15, VOL. 42, ENERO/ABRIL, 2008

Análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, procedente del centro ceremonial de Texcoco

David López Monroy

Resumen

En este artículo se presenta el análisis e interpretación de la ofrenda 1 del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, ubicada en lo que fuera el recinto ceremonial de la ciudad prehispánica de Texcoco, correspondiente al Posclásico tardío, depósito ofrendario que alude alegóricamente al mito de la creación humana en el que participa activamente esta deidad. Esta ofrenda, cuyo rasgo fundamental es su carácter consagratorio, se analiza desde una perspectiva integral en la que se aplican metodologías y planteamientos de la antropología física al —evaluar el estado de salud de los restos óseos humanos—, la etnohistoria —que nos permite interpretar los mitos encontrados en los textos con una mayor autenticidad—, y la arqueología, mediante el análisis contextual de los materiales donde se llevó a cabo el evento.

Palabras clave: análisis, interpretación, ofrenda, Ehécatl-Quetzalcóatl, creación.

Abstract

This article presents an analysis and interpretation of offering number one at the temple of Ehécatl-Quetzalcóatl, located in what was once the ceremonial center of the precolumbian city of Texcoco, corresponding to the Late Postclassical period. The offering allegorically alludes to the myth of human creation in which this deity has an active participation. This offering, whose fundamental feature is its consecrational character, is analyzed from a comprehensive perspective in which physical anthropology is applied to the evaluation of the health of the human osseous remains, and where ethno-history allows an approach to the interpretation of the myths found in the texts with a greater degree of authenticity, while archaeology is applied to the contextual analysis of the materials where the event took place.

Key words: analysis, interpretation, offering, Ehécatl-Quetzalcóatl, creation.

La fotografía en el Museo Nacional y la expedición científica de Cempoala

Rosa Casanova

Resumen

A través del análisis de la expedición científica a Cempoala, Veracruz, el ensayo estudia los usos de la fotografía al interior del Museo Nacional, la manera de acercarse y representar ruinas, paisaje y población autóctona. La participación de México en la Exposición Histórico-Americana de Madrid en 1892 permite adentrarse en las maneras de presentar al exterior la historia, los indígenas y las tradiciones del país, los conceptos de historia antigua vigentes entonces, así como la lucha de poder entre Francisco del Paso y Troncoso y Leopoldo Batres, dos personajes clave en los estudios del pasado prehispánico durante el Porfiriato, que supieron valerse de las posibilidades que brindaban las imágenes fotográficas para difundir su obra.

Palabras clave: fotografía, arqueología, Museo Nacional, exposición internacional, representación.

Abstract

Through the analysis of the scientific expedition to the ruins of Cempoala in Veracruz, the essay examines the uses of photography in the National Museum, the ways to approach and represent ruins, landscape and indigenous people. Mexico's participation in the Exposición Histórico-Americana, that took place in Madrid in 1892, allows for the study of the manners in which history, Indians and traditions were presented to the world, the concepts of history that were valid at the time, as well as the fight for power that took place between Francisco del Paso y Troncoso and Leopoldo Batres, two key figures in the study of antiquities during the Díaz regime, both of whom were aware of the possibilities of the use of photographic images in the promotion of their work.

Key words: photography, archaeology, National Museum, universal exhibition, representation.

El jaripeo ranchero en Palmillas, Guerrero: desarrollo diacrónico de una práctica comunitaria y su función dentro del poblado

Carlos A. Salgado Romero

Resumen

El jaripeo ranchero en Palmillas, Guerrero, es una actividad en la que toma parte un amplio sector de la comunidad. Por medio de este tipo de celebración se establecen relaciones no sólo entre los habitantes de la comunidad, sino también entre habitantes de otras regiones, con las que a través de los años se ha llegado a establecer un sistema de mutua cooperación. Por medio de dicho sistema se logra apreciar una suerte de rivalidad entre los pueblos, dando como resultado el establecimiento y reafirmación de algunos mecanismos abstractos ligados a la identidad y al prestigio. Dada la fuerte inversión económica requerida para la realización de esta práctica, el papel que juega el fenómeno de la migración ha sido tal, que sin los recursos venidos de las remesas la celebración no tendría lugar, al menos no de igual manera. En el presente trabajo se muestran algunos elementos constituyentes del jaripeo en dos estadios distintos, trazándose con ello el desarrollo histórico que la práctica ha experimentado dentro de la comunidad y su función como parte de ella.

Palabras clave: jaripeo ranchero, antropología cultural, etnografía rural, migración, etnografía diacrónica.

Abstract

The *Jaripeo ranchero* in Palmillas, Guerrero is a folk activity in which a great part of the community participates. Many relationships are created thanks to this celebration, not only among community inhabitants but also with those of other communities, with whom a reciprocal cooperation system have been agreed throughout time. A sort of rivalry can be appreciated inside this system, because of this, some abstract mechanisms tied to identity and prestige have been settled and reaffirmed. On account of the necessity of such a strong economic investment for the success of this traditional event, the role played by migration is so important that without the resources coming from remittances the celebration wouldn't take place, at least not in the same way. Some elements of *jaripeo* are shown in two different stages, drawing the historical development of the performance as well as the function it has acquired inside the community.

Key words: jaripeo ranchero, cultural anthropology, rural ethnography, migration, diachronic ethnography.

Rituales y evocaciones entre los pimas de la Sierra Madre Occidental

Andrés Oseguera

Resumen

Alejado de la perspectiva esencialista de interpretación de las prácticas rituales de los pimas ubicados en la Sierra Madre Occidental, esta investigación intenta, desde la antropología cognitiva, trazar las distintas evocaciones del pasado indígena a través de los rituales *batáraja* y *yúmare*. Esta propuesta interpretativa es en realidad una alternativa a la búsqueda de cosmogonías perfectamente articuladas, con significados ocultos sólo descifrables por el ingenio del antropólogo. Las evocaciones, efectivamente, no son construcciones meramente mentales, sino aspectos significativos que los mismos indígenas han decidido preservar en estas prácticas rituales, como parte de su propia cultura.

Palabras clave: pimas, evocaciones, antropología cognitiva, ritual.

Abstract

Away from the essentialist perspective of the interpretations of ritual practices of the Pima located in the Western Sierra Madre, this research seeks, from the point of view of cognitive anthropology, to draw up the different evocations of the indigenous past through the *batáraja* and *yúmare* rituals. This interpretative proposal is in fact an alternative to the searches for perfectly articulated cosmologies with hidden meanings disclosed by the talent of the anthropologist. The evocations, indeed, are not just mental constructions but significant aspects of what such individuals have decided to preserve in these ritual practices as a part of their own culture.

Key words: Pima, evocation, cognitive anthropology, ritual.

Barrios obreros en la ciudad de México: patrimonio vivo de una tradición moderna

Mauricio Rojas Alcayaga

Resumen

La arqueología industrial ha centrado su interés en la preservación de los bienes materiales, específicamente de los cascos históricos de las fábricas, olvidando al actor principal de la vida fabril: los obreros. De esta ausencia se debe hacer cargo la antropología urbana, hacer visible a los *olvidados*, que aún habitan junto a sus familias los barrios circundantes. Por eso la importancia de conservar esos hábitat populares, símbolos impercederos de la modernidad amenazados, paradójicamente, por modernizaciones urbanas que pretenden borrar toda huella material e inmaterial del proletariado urbano de la ciudad de México, lo que provocaría la desaparición de una de las principales *tradiciones modernas*.

Palabras clave: modernidad, tradición, modernización, barrios, obreros.

Abstract

Industrial archeology has focused its interest on the preservation of goods, specifically those related to the old inner city factories, forgetting the main actors within the manufacturing life: workers. Urban anthropology must take care of this omission by making visible the *forgotten*, who still live with their families in the surrounding areas. Therefore the importance of preserving these popular neighborhoods, imperishable symbols of modernity, which are paradoxically threatened by the urban modernization that aims to blur any material and immaterial print of the urban proletariat inside Mexico City, causing the disappearance of one of the main *modern traditions*.

Key words: modernity, tradition, modernization, neighborhood, workers.

Reapertura

Acervos documentales y audiovisuales de la CDI

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) tiene el agrado de comunicar a los pueblos indígenas, instituciones públicas y privadas, organizaciones civiles, personal de la propia dependencia y al público en general la reapertura de los acervos documentales y audiovisuales, que reúnen más de 450 mil materiales en diferentes formatos sobre la memoria institucional e información sobre los pueblos indígenas del país.

Este fondo patrimonial, el más importante de México en la materia, cuenta con varios servicios de consulta y/o reproducción de materiales, reunidos en sus acervos:

- Biblioteca Juan Rulfo
- Mapoteca Germán Parra
- Fototeca Nacho López
- Fonoteca Henrietta Yurchenco
- Acervo de Arte Indígena
- Acervo de Cine y Video Alfonso Muñoz



CANCIÓN HUCHICOLA DE LA LLUVIA

Una canción en honor a Tláloc, dios de la lluvia. Escrita por un grupo de los huchicolas, quienes se dedican a la agricultura y a la ganadería.



A partir del 1° de septiembre de 2008
 Horario de atención: lunes a viernes de 9:00 a 18:30 hrs.
 Av. Revolución 1279, Col. Tlacopac, Delegación Álvaro Obregón, C.P. 01010
 (a una cuadra del metro Barranca del Muerto).
 Mayores informes: tel. 91 83 21 00, ext. 8129, y en la página www.cdi.gob.mx



GOBIERNO FEDERAL



Margarita Nolasco Armas (1932-2008)

En la madrugada del 23 de septiembre pasado falleció la doctora Margarita Nolasco Armas. No tomó tiempo para despedirse. No anunció que la vida se le estaba yendo poco a poco. No había perdido el apetito, ni las ganas de trabajar, ni la inquietud por estar al día de los avatares del INAH. La salud de su espíritu y su mente estaban intactas y en plan de lucha contra el cuerpo que, ese sí, se declaró traidoramente incapaz para seguirla acompañando.

Margarita vivió sus primeros años en Orizaba, Veracruz, donde nació en 1932. Debió haber tenido una buena y feliz niñez. Anécdotas de esos años sugieren modos cariñosos, clan de hermanos que hacían vida y travesuras aparte, pero siempre cobijados y seguros por la presencia de padres un tanto consentidores. La madre, Margarita, era hija de migrantes de Islas Canarias y el padre, Ricardo, era de familia orizabeña en la que se hablaba español y náhuatl. Pronto se mudaron a la ciudad de México, donde Margarita se enamoró y casó cuando apenas cumplía 17 años de edad. Una pareja que le duró toda la vida.

Sin embargo no todo sería "miel sobre hojuelas", Carlos y Margarita trabajaban, estudiaban y criaban a los hijos que fueron llegando: Marisol, Carlos y Sergio. Hay fotos de su esposo Carlos, en donde éste aparece estudiando un grueso libro de medicina en la trastienda de la licorería que atendía. Margarita estudió la preparatoria en San Ildefonso, y también taquimecanografía para trabajar como secretaria por algún tiempo. Un breve paseo de Carlos por el Museo Nacional de Antropología fue el antecedente del primer acercamiento de Margarita con la antropología. Ella también estudiaba medicina en aquellos años, pero su marido notó que no le brillaban los ojos por esa disciplina, así que le sugirió fuera al Museo y averiguara. Y en efecto, Margarita no se cansó jamás de averiguar e investigar sobre los hombres, las mujeres y sus culturas.

Entre 1957 y 1969 estudió la licenciatura, la maestría y el doctorado. Sus tesis, sobre la tenencia de la tierra en Teotihuacán y el proceso de urbanización de cuatro ciudades, fueron realizadas mientras crecían los hijos. Ni modo, fines de semana a las pirámides, a los museos, a las ciudades en que ella hacía trabajo de campo. Y todavía se daba tiempo para

llevar a Marisol a clases de danza y a Carlos hijo a las de matemáticas. Y tuvo también que lidiar con una atmósfera de parentela desafecta a su desempeño fuera de casa. Por suerte, también contó con la solidaridad de su marido, su hermana y sus cuñadas. Alguna de ellas se quedaba en casa durante las tardes cuando salía a trabajar.

Tenía 28 años de edad cuando ingresó al INAH. Corrían los primeros años de la década de los sesenta y entre la escuela, los museos, el trabajo de campo en comunidades indígenas o en las colonias de la periferia, fue tejiendo una amplia y sólida red de amigos entrañables. Una generación rebelde y socialmente comprometida que, sin desconocer a sus maestros, tomó distancia crítica de la tradición antropológica entonces dominante: Guillermo Bonfil, Enrique Valencia y Arturo Warman la acompañan ahora reunidos en nuestro recuerdo.

Su trayectoria profesional es deslumbrante: veinte libros de autor, setenta artículos en revistas científicas, cuarenta y nueve capítulos en libros. Sus estudios sobre las fronteras nacionales y migración inauguraron líneas de investigación a las que hoy se dedican centros especializados, revistas y multitud de títulos. Hizo aportaciones importantísimas en materias como educación indígena, antropología urbana y temas etnográficos diversos entre los pueblos seri, pima, pápago, otomí y trique, entre otros. Ya convertida en una siempre guapa, apapachadora y vital abuela, se dedicó a estudiar, con mirada de antropóloga e historiadora, a las misiones jesuitas. A lo largo de los últimos años fueron los indios de la frontera sur a quienes dedicó su más reciente trabajo de investigación.

Siempre emprendedora, participó desde su concepción en el proyecto editorial de la revista *Dimensión Antropológica* de la que formó parte en todo momento en su Consejo de Asesores.

No debe haberle quedado nada pendiente en esta vida: esparció generosamente amor, enseñanzas, sabiduría y solidaridad. También rebeldía hasta el último día, cuando escribía un artículo sobre su experiencia del 2 de octubre de 1968 en la plaza de Tlatelolco.

Adiós Margarita.

Consejo Editorial