



Boletín Oficial del Instituto Nacional  
de Antropología e Historia



AN  
TRO  
POLO  
GÍA



NUEVA ÉPOCA  
OCTUBRE - DICIEMBRE DE 1997

**HISTORIA**

*Samuel L. Villela*  
Los Lupercio, fotógrafos  
jaliscienses

*Marta Olivares Correa*  
Los ideales de los franciscanos  
y Vasco de Quiroga

**ETNOGRAFÍA**

*Carolyn Baus Czitrom*  
Figuras danzantes de Colima

**ANTROPOLOGÍA**

*Lucero Morales Cano*  
El turismo étnico  
en San Cristóbal  
de las Casas

*María Isabel Hernández*  
Recuperación de la memoria  
de un pueblo lacustre

**CONSERVACIÓN**

*Gustavo A. Ramírez Castilla*  
Conservación de monumentos

**NOTAS**

Juan Manuel Sandoval  
Aleksandra Jablonska  
John Gittings  
Antonio Saborit  
Javier Garcíadiego  
Jorge F. Hernández

**48**

ISSN 0188-462-X

COLABORADORES

José Íñigo Aguilar Medina  
Solange Alberro  
Beatriz Braniff  
Jürgen K. Brüggemann  
Fernando Cámara Barbachano  
María Gracia Castillo Ramírez  
Beatriz Cervantes  
Eduardo Corona Sánchez  
Jaime Cortés  
Fernando Cortés de Brasdefer  
Roberto Escalante  
Marisela Gallegos Deveze  
Roberto García Moll  
Carlos García Mora  
Leticia González Arratia  
Jorge René González M.  
Eva Grosser Lerner  
Ignacio Guzmán Betancourt  
Paul Hersch Martínez  
Irene Jiménez  
Fernando López Aguilar  
Gilberto López y Rivas  
Rubén Manzanilla López  
Alejandro Martínez Muriel

Eduardo Matos Moctezuma  
Jesús Monjarás-Ruiz  
J. Arturo Motta  
Enrique Nalda  
Margarita Nolasco  
Eberto Novelo Maldonado  
Julio César Olivé Negrete  
Benjamín Pérez González  
Gilberto Ramírez Acevedo  
José Abel Ramos Soriano  
Catalina Rodríguez Lazcano  
Salvador Rueda Smithers  
Antonio Saborit  
Cristina Sánchez Bueno  
Mari Carmen Serra Puche  
Jorge Arturo Talavera González  
Rafael Tena  
Pablo Torres Soria  
Julia Tuñón  
Víctor Hugo Valencia Valera  
Françoise Vatant  
Samuel Villela  
Marcus Winter

DIRECTORA GENERAL: **MARÍA TERESA FRANCO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **SERGIO RAÚL ARROYO**  
SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **JORGE CARLOS DÍAZ CUERVO** ■ COORDINADORA NACIONAL DE DIFUSIÓN: **ADRIANA KONZEVIK**  
DIRECTOR DE PUBLICACIONES: **MARIO ACEVEDO** ■ EDICIÓN: **IRERI ARELLANO, ÁNGEL MIQUEL Y CELIA RODRÍGUEZ**  
DISEÑO DE PORTADA: **ÉRIKA MAGAÑA**

Correspondencia: Álvaro Obregón 151, tercer piso, Col. Roma, 06700, México, D.F. Tel. 207 4592, fax 207 4633.

*Antropología* es una publicación trimestral. Editor responsable: el titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Núms. de certificados de licitud, de título y de contenido en trámite. Núm. de reserva al título en Derechos de Autor en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, 09840 México, D.F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, 01000 México, D.F.

# Índice

---

## HISTORIA

---

*Samuel L. Villela F.*  
Los Lupercio,  
fotógrafos jaliscienses  
3

*Marta Olivares Correa*  
Los ideales franciscanos y Vasco de Quiroga  
10

## ANTROPOLOGÍA

---

*Carolyn Baus Czitrom*  
Una clase de figuras danzantes de Colima  
17

*Lucero Morales Cano*  
El turismo étnico en San Cristóbal  
de las Casas, Chiapas  
23

*María Isabel Hernández G.*  
Recuperación de la memoria de un pueblo lacustre.  
Rescate etnográfico comunitario  
32

## CONSERVACIÓN

---

*Gustavo A. Ramírez Castilla*  
Conservación de monumentos e impacto social  
47

## NOTAS

---

*Juan Manuel Sandoval P.*  
La cultura chicana como parte del patrimonio  
histórico y cultural de México  
58

*Aleksandra Jablonska*  
La pasión por el cine de Salvador Toscano  
61

*La naturaleza de la biografía*, de Robert Gittings  
*John Gittings*  
62

*Antonio Saborit*  
63

*Javier Garcíadiego*  
64

*Jorge F. Hernández*  
66





Retrato de Abraham Lupericio, *ca.* 1915.

Samuel L. Villela F.

---

## Los Lupercio, fotógrafos jaliscienses\*

*A la familia Guerra Lupercio,  
en especial a la señora Ángela  
Lupercio, por su amable  
colaboración para este trabajo*

Por azares de la vida, trabé parentesco político con un nieto de Abraham Lupercio. Fue de ahí que surgió el interés por realizar un estudio sobre la vida y obra del par de fotógrafos jaliscienses que llevan ese apellido. Previamente, había realizado un par de investigaciones sobre otras tantas familias de fotógrafos que, dentro de sus respectivos ámbitos regionales, realizaron un registro fotográfico en el que quedaron plasmados los principales eventos políticos y sociales, el paisaje, la gente del común y los diversos estratos sociales, lo que nos permite, ahora, proponerlos como casos representativos del vínculo entre fotografía e historia regional. Trátase de los casos de la familia Salmerón, en Guerrero, que a través de la obra de cuatro generaciones de fotógrafos tiene ya más de un siglo de trabajo fotográfico en la entidad (Jiménez y Villela, en prensa), y de los Guerra, fotógrafos yucatecos, que casi a través de un siglo realizaron un trabajo similar en el ámbito regional peninsular (Villela y Concha, 1989, 1991). Ahora, como resultado de las indagaciones producto de los motivos señalados, se presenta una breve semblanza sobre la vida y obra de esos dos fotógrafos que, surgidos de la capital jalisciense, dejaron honda hue-

lla —aunque a diferentes niveles— en el ámbito fotográfico: José María, tanto en Guadalajara como en la capital del país, y Abraham sobre todo en esta última.

### *José María Lupercio*

Nació en Guadalajara el 29 de diciembre de 1870 (González, 1988: 20). Además de fotógrafo, cultivó otras facetas en las cuales también tuvo una actuación destacada. Se formó como pintor con Félix María Bernardelli,<sup>1</sup> montó escenografías para varias obras teatrales y fue torero (*Enciclopedia de México*, t. 8, 1977: 342).

Previa, o quizá paralela a su formación como fotógrafo, Lupercio desarrolló su labor como pintor. La primera referencia que se tiene sobre dicha actividad es que, para 1892, formó parte del Grupo de Paisajistas “Gerardo Suárez”<sup>2</sup> (González, 1996: 17). Pocos años

<sup>1</sup> “José María Lupercio fue discípulo del pintor brasileño Bernardelli, el cual influyó de manera determinante en la revitalización de la cultura de nuestra ciudad (Guadalajara). En muchos de los testimonios fotográficos de aquella época se notan las lecciones de Bernardelli, que seguramente ayudaron al fotógrafo a definir su estilo en el arte de la lente” (cédula de la exposición “Jose María Lupercio”, presentada en el Instituto Cultural Cabañas para el evento *Fotoseptiembre*, en septiembre de 1996, Guadalajara, Jalisco).

<sup>2</sup> Como resultado de dicha actividad, tenemos una noticia del 14-II-1903 en *El Diario de Jalisco*, donde se da cuenta de una exposición de acuarela presentada en el patio del Palacio de Gobierno de Guadalajara, donde se exhibieron sus trabajos junto a los de Luis de la Torre y Jorge Enciso (Lozano, 1996: 61).

\* Una primera versión de este trabajo fue presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en Tepic, Nayarit, en agosto de 1996. Agradezco al señor Enrique Muñoz, responsable de la Fototeca de Monumentos Históricos del INAH, su gentil y desinteresada disposición para informarme sobre el acervo fotográfico tomado por José María Lupercio, así como a Rosa Spada por sus tips sobre la trayectoria de dicho fotógrafo con Félix Bernardelli.

después, en 1896, se incorporaría al taller que el pintor brasileño Félix Bernardelli abriera en la ciudad de Guadalajara, para “coadyuvar al desarrollo del arte en la entidad” (*ibid.*: 21). Entre sus compañeros se encontraban quienes posteriormente alcanzarían gran renombre dentro de la plástica mexicana: Roberto Montenegro, Jorge Enciso, Rafael Ponce de León y Gerardo Murillo, el Doctor Atl.

De este paso por las artes pictóricas, José María Lupercio ha debido codearse con lo más granado de la intelectualidad jalisciense, como fue evidente en su nombramiento como vocal, por el ramo de pintura —y no de fotografía, aunque ya tenía su estudio— en el Ateneo Jalisciense. Quizá también del vínculo con Gerardo Murillo surgiría su itinerario como fotógrafo de la revista *Savia Moderna*, el órgano de di-

fusión del Ateneo de la Juventud, en la ciudad de México.<sup>3</sup>

En cuanto a su actividad como fotógrafo, adquirió en Guadalajara, en el año de 1900, el estudio fotográfico de Octaviano de la Mora, prestigiado fotógrafo que emigró a la ciudad de México. Fue en esta primera década del siglo en que desarrolló su registro de las calles, avenidas, plazas y principales monumentos históricos de la capital jalisciense, en una serie de postales (más de 70) que han debido venderse al público. Estas plazas, edificios y monumentos, de los cuales muchos aún se conservan, son, entre otros: la catedral, los edificios de la calzada Reforma, los de la calzada Alcalde, el Palacio de Gobierno (interior y exterior), el panteón de Belén, la iglesia de Santa Marta, el templo de Santa Mónica, el mercado Alcalde, el teatro Degollado y panorámicas de la ciudad. En estas vistas de la urbe tapatía se aprecia la indumentaria de la época, los carruajes y una apacible vida todavía provinciana, en una ciudad aún pequeña y que no acusaba los efectos del desarrollo.

Estas imágenes de la Guadalajara de principios de siglo, tomadas para cumplir el propósito de informar y servir de recuerdo o testimonio de la ciudad para quienes adquirirían las tarjetas postales, constituye hoy día una parte medular del acervo que, sobre la arquitectura, traza urbana y monumentos de la capital tapatía, se conserva en la Fototeca de Monumentos Históricos del INAH.

Otro de los aspectos desarrollados durante su periodo jalisciense lo fue el registro del ámbito rural, trascendiendo los límites del estudio fotográfico y realizando la toma de vistas con una perspectiva casi documental, aun cuando con ellas también se organizó un conjunto de tarjetas postales para su venta al público (series “Escenas campiranas”, “Paisaje jalisciense” y “Paisajes de Chapala”, ca. 1905). Las escenas campiranas tienen algo de bucólico. En esas imágenes no puede percibirse ningún signo que nos avise o señale la proximidad del gran estallido social que está por darse en el país. Sólo en algunas de esas imágenes los sujetos posan (el caso de un grupo de campesinos, un grupo numeroso de indígenas huicholes), pero en buena parte



Tipos nacionales. Huicholes. *El Mundo Ilustrado*, 15-XI-1903. Fotos: José Ma. Lupercio.

<sup>3</sup> “Ya de regreso en México, el Doctor Atl se volcó a la tarea de promover a los jóvenes exponentes de la pintura. Presentó en la ciudad de Guadalajara una exposición de sus coterráneos Rafael Ponce de León y Jorge Enciso (los camaradas del taller de Bernardelli): su labor como promotor de las artes se coronó en 1906 al organizar la exposición artística de la revista *Savia Moderna*...” (Lozano, *op. cit.*: 64).

de ellas los individuos desarrollan una acción casi espontánea, que no delata ninguna indicación o manipulación del fotógrafo. En sus fotos de paisaje, sobre todo, se percibe una composición de tipo pictórica, como claro resultado de su temprana formación estética con Bernardelli:

Aunque sus retratos siguieron la moda fotográfica del momento, “[fue] en el paisaje donde puso en práctica la estética de Félix Bernardelli, y como bien señala don José María Muriá fue de los primeros en darle un sentido abierto a la profesión, sacándola de las cuatro paredes hacia el paisaje, los tipos y escenas populares, los efectos de nubes cuajando en lejanías, el detalle escondido de los monumentos coloniales que de su insignificancia sabía enaltecer” (Lozano, 1996: 66).

Las fotografías del ámbito rural se imbrican con la vida urbana a través del registro de los llamados tipos populares (serie “Oficios y tipos populares”). Este género de imágenes, iniciado por Aubert a mediados del siglo XIX y continuado por Cruces y Campa en la ciudad de México hacia la década de los 60-70 del siglo pasado,<sup>4</sup> fue retomado por distintos fotógrafos en varias entidades del país.<sup>5</sup> En Jalisco, Chema Lupercio hizo un recuento de los diversos oficios que se practicaban en su ciudad-capital y en el medio rural. Así, aparecen las figuras del famoso “papelerito”, de los aguadores, de los herreros, de las lavanderas y de los indígenas huicholes (a los cuales, por cierto, se califica como “tipos nacionales” en un fotorreportaje que se hizo al fotógrafo por parte de *El Mundo Ilustrado*, primera revista mexicana que empleó la fotografía con fines ilustrativos). Pero, a diferencia de Cruces y Campa, Lupercio fotografía a sus tipos populares no sólo en estudio (con fondos neutros y con esa altiva dignidad también presente en los retratos de Cruces y Campa) sino también en su espacio natural de trabajo: los he-

<sup>4</sup> “Antonio Cruces registró en 1880 lo que él llamó colección de *Retratos fotográficos de tipos mexicanos*. La información que proporcionan las imágenes, sin embargo, confirma que fue durante la época en que trabajó en sociedad con Luis Campa cuando elaboraron conjuntamente el proyecto. Los ochenta personajes que integran la colección representan los oficios tradicionales en la ciudad de México: el aguador, la alfajorera, el ‘aguililla’, el pulquero, los ‘cabeceros’, los vendedores de cedazos, etcétera” (Massé, 1993: 53).

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, el caso del registro fotográfico de aguadores, vendedores de refrescos, cargadores, boleros, gendarmes y prostitutas de la ciudad de Oaxaca, llevado a cabo por fotógrafos anónimos (Medina, 1992).

reros, en la factoría; las lavanderas, aglutinadas, a la orilla de un río; los aguadores, a un costado de la fuente de donde se proveían de agua.

Este registro de los diversos oficios que se practicaban en la Guadalajara de principios de siglo nos ofrece un perfil sociológico y etnográfico de un sector laboral de la urbe, de su forma de vestir, de la práctica de su saber técnico. Al igual que el registro que de tipos semejantes se hizo en otras latitudes, nos permite recrear algo de la atmósfera rural y citadina y de la cotidianidad de sus oficios y quehaceres.

Destacan, de entre esos tipos populares, las imágenes de los indígenas huicholes (serie “Huicholes y coras”). Su porte altivo, su aplomo ante la cámara, nos



Tipos mexicanos. “Papelerito”, ca. 1905. Foto: José Ma. Lupercio.

recuerdan las poses de los indígenas de Norteamérica que fueron retratados por Curtis.

El *Mundo Ilustrado* (15-XI-1903) caracterizó de esta manera el trabajo del fotógrafo:

La obra de Lupercio no es la obra de un especialista: lo mismo se encuentran en muestrarios cuadros de costumbres nacionales que vistas que reproducen los más encantadores paisajes; lo mismo el retrato del personaje o la dama de polendas, que el del granuja o el de la pordiosera; lo mismo, en fin, la escena que se desarrolla a las márgenes del río que la que se desenvuelve en el oscuro cuchitril del proletario: todos los asuntos pasan por su cámara, y todo sale de sus manos lleno de verdad, de esa verdad que muchos ambicionan, pero que pocos logran.

A su manera, esta descripción nos habla de su versatilidad en el trabajo fotográfico.

Al igual que otros célebres fotógrafos mexicanos, José María Lupercio recibió galardones y distinciones. Durante su periodo jalisciense obtuvo la mayoría de ellos:

Recibió numerosos premios en exposiciones nacionales: en Puebla y Guadalajara. En concursos internacionales fue laureado en la Exposición Universal en París, el año de 1900; en 1901, en Nueva York; en 1903, en Madrid; en 1904, en San Luis Missouri; en 1905, en el concurso que abrió la célebre revista *El Mundo Ilustrado* (González, *op. cit.*).

### *En el Museo Nacional*

En 1916, José María Lupercio emigró a la ciudad de México. Después de iniciar su brillante trayectoria como fotógrafo en su natal Guadalajara, recibió una oferta para hacerse cargo del Taller de Fotografía del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, adscrito para entonces a la Universidad Nacional. Por aquellos tiempos era director del Museo el señor Luis Castillo Ledón.

La fotografía empezó a aplicarse en el Museo Nacional hacia la década de los ochenta del siglo pasado, en las tareas de catalogación. También, se inició la aplicación de la fotografía a la nascente museografía. Para inicios de siglo, el Museo ya contaba con sus propios talleres (Güemes, 1988: 618).

Dentro del registro fotográfico que ahí se practicaba, se copiaban grabados antiguos de ruinas y monumentos, estampas o cuadros con personajes de la historia patria y personajes célebres, o se retrataban piezas arqueológicas, documentos y monumentos históricos, códices y personajes vinculados tanto a la antropología mexicana como a las ciencias y las artes. José María Lupercio continuó con esas tareas, imprimiendo a sus labores el toque artístico y documental que ya había caracterizado su quehacer fotográfico anterior.

Durante los trece años en que permaneció al frente del Taller de Fotografía, Lupercio produjo una buena parte del acervo con que cuenta actualmente la Fototeca de Monumentos Históricos del INAH. De entre las personas que retrató, cabe mencionar a profesionales de la antropología e historia que después alcanzarían renombre, tales como Nicolás León, Ignacio Marquina, Eduardo Noguera, Manuel Toussaint y Miguel Othón de Mendizábal. De entre quienes se encontraban vinculados a la política, las ciencias y las artes, retrató a diputados constituyentes, a Isidro Fabela, Julio Jiménez Rueda, Luis González Obregón, Joaquín Clausell, Diego Rivera, Julio Torri, Manuel Gutiérrez Nájera, Luis Castillo Ledón y José Vasconcelos. También plasmó en sus placas al personal que laboraba en las diversas dependencias del Museo.

De las fotos que tomó a Vasconcelos es interesante hacer notar que, en el registro de los informes laborales del fotógrafo que hay en el Museo Nacional de Antropología, las primeras menciones hablan del señor Vasconcelos, mientras que la últimas ya se refieren al "señor ministro". En las imágenes tomadas a tan ilustre personaje, destaca la cuidada elaboración de la pose y el depurado manejo de las luces para realizar claroscuros de inegable calidad estética.

Para 1921 empezaron a producirse foto-postales para su venta en el Museo Nacional, con motivos etnográficos, ruinas, monumentos históricos, códices, monolitos arqueológicos, piezas arqueológicas e históricas. Durante 1922, el fotógrafo consigna<sup>6</sup> la producción de 2 564 postales sobre diversos temas (indígenas, ruinas de Mitla, fotos de la colección Mahler) y destinadas a los departamentos de Ventas, Etnología y Etnografía Aborigen del Museo. Dicha cantidad fue incrementándose paulatinamente, hasta llegar a una producción anual

<sup>6</sup> Archivo histórico del Museo Nacional de Antropología.





José Vasconcelos. Foto: José Ma. Lupercio.



Manuel Toussaint. Foto: José Ma. Lupercio.

de 8 229 postales, producidas entre julio de 1925 y julio de 1926: "...el Calendario Azteca (tamaño 16 x 15) valía seis pesos. La foto de indios huicholes (16 x 20), tres pesos; escudos de ciudades mexicanas (8 x 10), un peso y postales de arqueología, diez centavos" (Güemes, 1988: 621).

Una de las labores rutinarias, cotidianas, que tenían que realizar el fotógrafo y sus asistentes, era el registro de piezas arqueológicas, objetos y documentos históricos, documentos pictográficos (códices) y monumentos. De la calidad de esa labor tenemos el testimonio de R. Mena, jefe del Departamento de Arqueología en 1925, cuando informa al director del Museo sobre la fotografía que se tomó a la *Piedra ciclográfica de Motecuhzoma II*, como contribución al Congreso Internacional de Americanistas: "En el estudio van las

fotografías directas del monumento, primeras que se han tomado por el artista fotógrafo de esta misma institución señor José Ma. Lupercio y las que por su fidelidad y valor artístico tienen una doble importancia".

Sus labores técnicas estaban al servicio —además de los requerimientos en el Museo y sus investigadores— de la Inspección de Monumentos Arqueológicos, así como otras dependencias externas al Museo (Dirección General de las Bellas Artes, Dirección de Monumentos Antiguos, Departamento de Monumentos Artísticos, Ministerio de Educación Pública).

A efecto de evaluar la considerable cantidad de trabajo que se desarrollaba en el Departamento de Fotografía a su cargo, presentamos parte de los informes que rendía el director del Museo; el primero es de 1919, mientras que el segundo es de 1925:



Abraham Lupercio (quinto de izquierda a derecha, arriba) con fotógrafos de la época.

## Talleres

*Fotografía.* Se impresionaron 580 negativas de tamaños 8 x 10 y 5 x 7; se hicieron 1 299 impresiones de diversos tamaños; se reprodujeron 52 negativos deteriorados y se hicieron 17 ampliificaciones. Los trabajos fueron especialmente para los departamentos técnicos; pero se realizaron algunas pequeñas excursiones en los alrededores de la capital.

Se tomaron 325 negativos y se hicieron 1 192 impresiones negativas en diversos tamaños; 110 impresiones positivas en cristal; 54 ampliificaciones en diversos tamaños y 5 664 impresiones de postales para su venta.

Por su parte, el fotógrafo refiere en su último informe, emitido en julio de 1926, que se impresionaron 856 negativas en varios tamaños, se hicieron 3 681 impresiones, produciéndose 8 229 postales, 38 ampliificaciones de 1 x 0.85 m, así como 49 ampliificaciones en varios tamaños.

De su periodo en el Museo Nacional, sabemos que realizó las fotografías que sirvieron para ilustrar el libro de Rubén M. Campos, *Chapultepec, su leyenda y su historia*. Un dato curioso, perteneciente también a este periodo, es que en un informe de fecha 31-VIII-1925, se refiere que se hicieron 8 impresiones en 8 x 10 del "Salón Secreto", que todavía no hace mucho albergaba piezas de tipo "erótico" del arte mesoamericano y no se exhibían al público por ese anacrónico pudor que, aún hoy día, impide su exhibición al gran público.

Sabiendo de sus antecedentes como pintor, hemos de suponer un interés particular de José María Lupercio al documentar la obra pictórica y mural de varios artistas de la plástica mexicana. Retrató los murales de Diego Rivera y Montenegro en el Ministerio de Educación Pública, los cuadros de Saturnino Herrán, las pinturas de Villalpando, los cuadros de Ledesma y Montenegro para la revista *El Maestro*, las decoraciones del Doctor Atl en el ex convento de San Pedro y San Pablo. En

uno de sus informes, fechado el 4-I-1919, el fotógrafo refiere que se hicieron 75 impresiones para la monografía de la obra de Saturnino Herrán.

José María Lupercio falleció el 2 de mayo de 1929. A partir del 16 de junio del mismo año, le sustituyó en el cargo Gilberto Martínez Solares. Se terminó así una fructífera labor que nos legó un importante acervo fotográfico que, depositado tanto en la Fototeca de Monumentos Históricos como en la Fototeca del INAH en Pachuca, Hidalgo, constituye una parte importante del registro gráfico de nuestro patrimonio cultural y es, en sí mismo, un acervo de inestimable valor documental para conocer la trayectoria final del fotógrafo jalisciense.

### *Abraham Lupercio Muñoz*

De este fotógrafo, poco se sabe. Nació en Guadalajara, Jalisco, el año de 1888. Se inició en la fotografía en esa ciudad, posiblemente influenciado por su pariente José María Lupercio. Emigró a la ciudad de México, donde destacó tomando fotografías del movimiento revolucionario en la capital. Como fotorreportero, trabajó para los diarios *El Heraldo* y *El Universal*.

Durante sus labores como fotorreportero, estuvo a punto de ser fusilado, lo cual le motivó una fuerte impresión emocional que, a la postre —según mi informante— la causaría una temprana muerte.

Se casó en México con la señora Ángela González, con la cual procreó cinco hijos.

Una parte de su acervo fue adquirido por los Casasola, en forma de adquisición. Otra parte se ha perdido. Debido a que en las primeras décadas de nuestro siglo no se reconocía la autoría de fotografías por los directores de los diarios de prensa, mucha de su obra se ha diluido en las publicaciones de la época y en las placas adquiridas por los Casasola.

### *Bibliografía*

- Campos, Rubén M., *Chapultepec, su leyenda y su historia*, México, Talleres Gráficos de la Nación (fotografías de José María Lupercio y Gustavo F. Silva).
- González Casillas, Magdalena, "Algo sobre la fotografía en México durante el siglo XIX", en *La plaza (Crónicas de la vida cultural)*, año III, núm. 36, agosto de 1988, pp. 11-12.
- González Matute, Laura, "Félix Bernardelli: un artista de lo moderno en Guadalajara", en *Félix Bernardelli y su taller* (catálogo de exposición), México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Bellas Artes, 1996, pp. 13-52.
- Güemes, Lina Odena, "La fotografía", en *La antropología en México (panorama histórico)*, vol. 6, México, INAH, 1988, pp. 611-634.
- Jiménez Padilla, Blanca M. y Samuel L. Villela F., *Los Salmerón. Un siglo de fotografía en Guerrero* (en prensa).
- Lozano, Luis-Martín, "Del taller a la academia: Félix Bernardelli, maestro de una generación de pintores jaliscienses", en *Félix Bernardelli y su taller* (catálogo de exposición), México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Bellas Artes, 1996, pp. 13-52.
- Massé, Patricia, "Tarjetas de visita mexicanas", en *Luna córnea*, núm. 3, México, CNCA, 1993, pp. 49-54.
- Medina, Cuauhtémoc, *Vigilar y retratar. Dos momentos de la fotografía en Oaxaca*, Oaxaca, Ediciones Toledo, 1992.
- Savia Moderna (1906). Nosotros (1912-1914)*, FCE, 1980 [edición facsimilar].
- Villela F., Samuel L. y Waldemaro Concha, "El Archivo Guerra de la FCADUAY y la investigación etnohistórica", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, año 16, núm. 95, marzo-abril de 1989, Mérida, Yucatán, pp. 3-20.
- , "La Fototeca Guerra", en *Cultura Sur*, año 3, vol. 2, núm. 14, julio-agosto de 1991, México, CNCA, pp. 21-28.

## Los ideales franciscanos y Vasco de Quiroga

Los deseos de perfección y felicidad social son constantes en la historia. La humanidad siempre se ha rebelado en contra de la dureza de la existencia. Hesíodo, en su *Teogonía*, nos habla de una desaparecida Edad Dorada perteneciente al principio de los tiempos en la cual los hombres vivían felices. Lo mismo ocurre en la narración bíblica que se refiere a la expulsión de nuestros primeros padres del Paraíso terrenal. En estas versiones de la Edad Dorada se encuentra al principio de los tiempos, y los hombres la han perdido.

La alusión a una sociedad feliz la encontramos en las ideas de Platón y su *República*, quien a través de ella nos propone una sociedad regulada felizmente, pero no justa. Es sobre todo en la Biblia donde encontramos ideas que proponen una justicia social, y anuncian el juicio final y la salvación para el pueblo de Israel. Ejemplos de ello los encontramos en la utopía del capítulo XXV del Levítico que ordena la distribución de la tierra. También en Amós, Isaías y Miqueas encontramos el clamor contra las injusticias provocadas por el poder y la avaricia. Pero, fundamentalmente, es el profeta Daniel quien nos habla de redención y juicio final; sus ideas escatológicas se refieren a lo que vendrá en los últimos días, y que permitirá el establecimiento de la felicidad en la tierra.<sup>1</sup>

Como sabemos, estas últimas ideas fueron adoptadas por la iglesia, y de una u otra manera, reaparecen a lo largo de su historia.

Las ideas de la felicidad terrenal, que se establecerá antes del juicio final y de la consumación de la creación, reaparecen en un importante personaje cuyo pensamiento fue determinante tanto para su tiempo como para algunos de los evangelizadores franciscanos en la llamada Nueva España. Nos referimos al abad calabrés Joaquín de Fiore, quien vivió entre 1135 y 1202. Joaquín de Fiore, poseedor de una inteligencia y una imaginación sorprendentes, realizó una elaborada interpretación de la Biblia buscando una explicación al destino de la humanidad. Para de Fiore entre el Antiguo y el Nuevo Testamento existía una correspondencia entre personas, periodos y acontecimientos. Correspondencia que si se interpretaba correctamente serviría para conocer el tercer y último periodo de la humanidad, pues de Fiore dividía la historia humana en tres épocas, cada una regida por una de las personas de la Trinidad. Así, la primera época había pertenecido a Dios Padre, el cual obraba en el misterio por medio de los patriarcas y de los profetas; la segunda época había correspondido a Dios Hijo, el cual se manifestaba por medio de los apóstoles, y finalmente, la tercera época (a la que pertenecía de Fiore) se encontraba regida por el Espíritu Santo, el cual iluminaría a todos los hombres mediante las órdenes religiosas para establecer por mil años, antes del juicio final, el verdadero reino de Dios en la tierra. De Fiore asignaba un atributo a cada época: la primera era la de los casados, la segunda la de los escribientes y la tercera la de los monjes. Según esto, en la tercera época los monjes eran

<sup>1</sup> Véase Israel I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, cap. VII, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

superiores a la clerecía secular y a los laicos. Por esto, consideraba que la tercera época estaría bajo la guía de una nueva orden monástica, que remplazaría incluso la autoridad de la Iglesia Católica Romana. Curiosamente, Joaquín de Fiore nunca fue procesado por sostener esto, pero sus ideas fueron prohibidas tiempo después.

Las ideas de Joaquín de Fiore, dentro de la orden franciscana, desembocaron posteriormente en guerras fratricidas. Como sabemos, Francisco de Asís fue influenciado ampliamente por las ideas de Joaquín y sus puntos de vista dividieron a la orden entre observantes y conventuales. Los primeros se inclinaban por una auténtica pobreza y los segundos por poseer al menos un convento. Las ideas de pobreza en Joaquín de Fiore se encuentran representadas por el color café. En uno de los libros que escribió, *Expositio in Apocalypsin (Exposición del Apocalipsis)*, una de las figuras geométricas (tres círculos representando las tres épocas), el color café indica lo temporal y su renuncia. Es por eso que el color de la ropa monástica significa penitencia y pobreza.

En su libro *Liber Concordiae novi ac veteris Testamenti (Armonía entre el Nuevo y el Antiguo Testamento)*, Joaquín considera que la época del Espíritu Santo sería una época espiritual, de paz y contemplación, que llegaría luego de la derrota del Anticristo. Joaquín realizó en ella un diagrama que representaba la sociedad del año 1000 organizada libremente. El dibujo representa una cruz, y sus integrantes dedican el trabajo y la propiedad a la comunidad; prácticamente no existe la noción de provecho personal. La utopía de Joaquín, que podemos calificar como comunista, está también indicada claramente en una sección del dibujo que se encuentra a los pies de la cruz: "Los de esta sección vivirán en casas privadas, pero el *Pater Spiritualis* y los supervisores del trabajo gobernarán sus vidas. Deben estar constantemente en guardia contra Satanás. Todos trabajarán, y todos denunciarán a los perezosos, quienes trabajarán obligados por los supervisores. A las mujeres se asignan los trabajos domésticos y enseñarán a las adolescentes. Todos pagarán diezmo, y Joaquín insinúa igualdad de ingresos y posesión en común de los bienes materiales".<sup>2</sup>

<sup>2</sup> West Delno C. y Sandra Zimdars Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 40.

Las ideas de Joaquín de Fiore, además de las de otros Padres de la Iglesia, contenían una importante influencia del pensamiento de San Agustín y su obra *La Ciudad de Dios*, libro que también plantea la redención del género humano.

En términos generales, durante el siglo XIII en Europa, existieron por lo menos tres corrientes de tipo místico y mesiánico que ambicionaban el renacimiento del mundo. Una de ellas era una esperanza político-histórica que planteaba el retorno a la Edad Dorada de Augusto, y la expresaba el Emperador Federico II (1194-1250). Otra corriente se encontraba representada por Francisco de Asís, quien casado con Doña Pobreza, consideraba que así como la Iglesia primitiva durante la edad de Cristo practicó la pobreza, ahora también debía hacerlo la Iglesia. La última corriente, que luego se fusionaría con la anterior, proponía que el hombre recobrase la inocencia y la sencillez de Adán. Las dos últimas se fusionarían a la larga convirtiéndose en una amenaza para la Iglesia, pero no es nuestra intención describir aquí tales luchas.<sup>3</sup>

Los deseos y esperanzas de un mundo nuevo aparecen con nuevos bríos en Europa durante el Renacimiento. Sin embargo, es necesario precisar que, por ejemplo, las ideas de Joaquín de Fiore seguían teniendo aceptación. A menudo, al pensar la historia y sus manifestaciones, consideramos que ésta es una continuación incesante en donde lo viejo es rápidamente sustituido por lo nuevo, sin dejar la menor huella. Desde nuestro punto de vista hay ideas que se repiten, y lo viejo y lo nuevo se mezclan, y la diferencia entre lo uno y lo otro muchas veces es mínima.

Durante el Renacimiento, la esperanza que desea un mundo nuevo y más justo se expresa a través del concepto de utopía. Los principales utopistas del Renacimiento fueron Tomás Moro (1478-1535), Francis Bacon (1561-1626), y Tomás Campanella (1568-1639). Pero fue precisamente Moro el primero en utilizar la palabra *utopía* en 1516, designando con ella un lugar ideal que no existe, y que correspondía al título de uno de sus libros. Utopía = no-tópico; "no hay tal lugar", diría Quevedo.

Partiendo del presente hacia el futuro, la utopía denuncia lo que no quiere mediante la afirmación minu-

<sup>3</sup> Véase John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1970.

cosa de lo que sí quiere: ante un mundo que aparece como insufrible propone un mundo ideal. Martin Buber nos dice que las ideas utopistas del Renacimiento establecen serias diferencias con las antiguas ideas de salvación judeo-cristianas, pues mientras las ideas escatológicas pretenden conocer cuándo y cómo se ha de realizar la consumación de la creación, según está anunciado, la utopía pretende establecer las posibilidades de una convivencia humana terrenal con un orden justo. Es decir, una se apoya en ideas religiosas, y otra en ideas más terrenales. En la escatología los hombres son actores de su redención, pero la decisión del momento en que ha de ocurrir depende del cielo. En la utopía, en cambio, quien decide la salvación "es la voluntad consciente del hombre".<sup>4</sup>

En otras palabras, en la escatología el establecimiento de la perfección parte del cielo a la tierra y, en cambio, en la utopía parte de la tierra al cielo. Nosotros pensamos que las diferencias entre escatología y utopía son mínimas. La utopía, a pesar de todo el racionalismo y humanismo con el que pueda estar planteada, no deja de sustentarse en una fe mística y religiosa. En más de un sentido los ideales de utopía no son más que ideales escatológicos secularizados. Los hombres profundamente religiosos se identifican con los ideales de la utopía y a la inversa. Un caso concreto lo constituye Vasco de Quiroga, cuyas obras fundamentales son objeto de esta breve exposición.

Desde nuestro punto de vista el trabajo realizado por el importante historiador Silvio Zavala acerca de la obra de Vasco de Quiroga, sobre todo se centra en analizar las influencias de la obra *Utopía* de Tomás Moro, dejando de lado las influencias ideológicas del momento. Si aceptamos que los hombres más que ser hijos de sus padres, son hijos de su tiempo, entonces es necesario buscar los pensamientos principales de la época para explicarnos a los hombres. Consideremos que, a nivel de conquista y evangelización en la Nueva España, los esfuerzos realizados por Vasco de Quiroga son comunes y semejantes a los emprendidos por los franciscanos. Es decir, tanto las ideas escatológicas como las utópicas son comunes a ambos, existiendo entre unas y otras escasas diferencias. De ahí que nuestra breve exposición intente confrontar rápidamente las ideas y las acciones llevadas a cabo por unos y por otro.

Hay una actitud común ante el descubrimiento y la conquista de América: el asombro. Asombro que busca tranquilidad mediante todas las explicaciones posibles, sin lograrlo del todo. Francisco López de Gómara consideraba que después de la creación de Adán y Eva, y de la encarnación del Hijo de Dios en hombre, el milagro más grande era el descubrimiento de América. Sin embargo, desde sus primeros viajes cree haber descubierto el lugar donde se encontraba el Paraíso Terrenal. Los indios serán considerados descendientes de una de las doce tribus de Israel. Y es en los franciscanos ortodoxos con quienes encontramos profundos deseos de construir una sociedad perfecta en América. Es decir, ven a América como la tierra privilegiada para realizar sus esperanzas escatológicas.

Desde el siglo XIII los franciscanos sobresalen como viajeros hacia el extremo Oriente. Los deseos que los guían son convertir al cristianismo a los mongoles. En 1245-1247 un fraile menor, Juan de Piano Carpini, fue encargado de una misión cuyo fin era observar las posibilidades de conversión. También está el caso del religioso franciscano Guillermo de Rubruck o Rubrigenio, entre 1253 y 1256. Consideraban que convirtiendo al cristianismo al Asia, lograban rodear al Mediterráneo musulmán, lo que aseguraba a la larga el rescate de los santos lugares que permitirían la fundación de la Nueva Jerusalén y el triunfo universal de Cristo. Las esperanzas milenaristas de los franciscanos fueron planteadas objetivamente a mediados del siglo XIV por el catalán Johanis Rupescissa. Hacia 1356, al "descubrirse" Asia, los objetivos apocalípticos de una cristianización total del mundo, consisten en convertir a los mongoles y a los judíos para aplastar al Islam, y esperar los últimos tiempos de la historia reunidos todos bajo el cristianismo. Como ya hemos visto, los ideales franciscanos provienen del abad Joaquín de Fiore. Agreguemos solamente que desde el siglo XIV la Iglesia va intentar reformarse, y que en España el movimiento renovador general va a empezar con el importante cardenal Jiménez de Cisneros, el cual es un estricto observante de la sencillez franciscana. Sin embargo, al interior de los franciscanos la obra renovadora va a ser realizada, sobre todo, por fray Juan de Guadalupe. Este padre, hacia 1500, contaba ya con influencias en cinco monasterios, uno de los cuales, se llamó Custodia del Santo Evangelio de Extremadura, luego Custodia de San Gabriel, y finalmente Provincia Independiente de San Gabriel. El monasterio es importante porque de ahí salie-

<sup>4</sup> Martín Buber, *Caminos de utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 18.



Fachada del Colegio de San Nicolás. Fototeca de la Biblioteca Lino Picaseño.

ron los primeros doce franciscanos que llegaron a la Nueva España. La influencia de Joaquín de Fiore en los franciscanos también se demuestra porque en 1519 fue publicado y difundido en España uno de sus libros más importantes: el *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* (*Armonía entre el Nuevo y el Antiguo Testamento*).

Según Georges Baudot las ideas escatológicas de los franciscanos observantes (hay que señalar que no todos los franciscanos, y religiosos en general, creían que estaba ya cerca la Parusía y el fin de los tiempos) fue lo que los llevó a realizar una minuciosa labor etnográfica de las sociedades indias. Mientras que la Corona buscó conocer cómo habían sido los tributos prehispánicos, la propiedad de la tierra y el orden de la antigua nobleza, todo por cuestiones económicas y políticas, los cronistas franciscanos, a través del conocimiento del pasado indígena, buscaron convertir a los indios al cristianismo para cumplir las predicciones del Apocalipsis, y a su vez explicar la relación que tenían los in-

dios con el linaje de Adán. De este modo, la conversión total de los infieles era el signo que indicaba “la tarde y el fin de nuestros días y en la última edad del mundo”.<sup>5</sup>

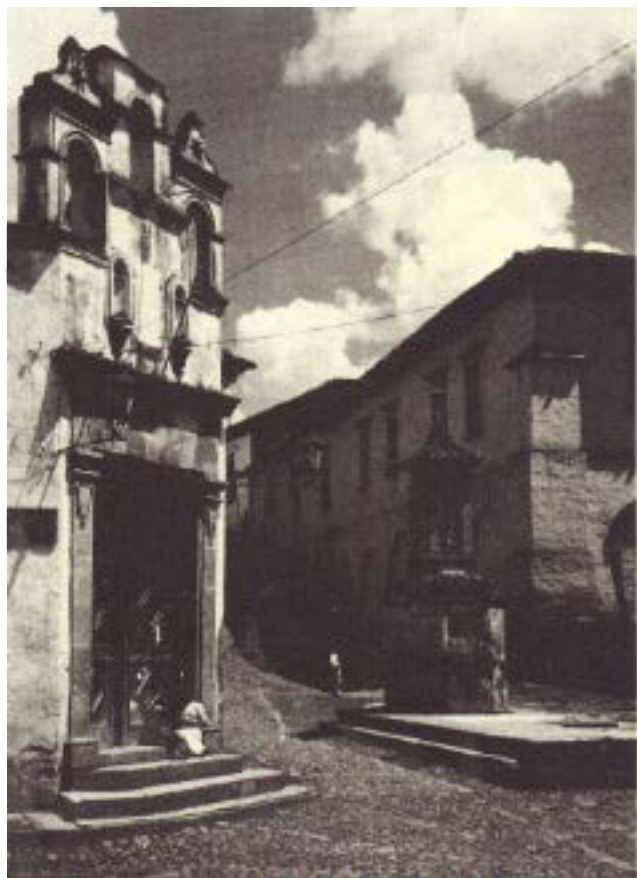
Entre 1524 y 1564 la evangelización de los indios por los franciscanos obedece a las ideas de Joaquín de Fiore.<sup>6</sup> En términos generales los franciscanos pretendían construir con los indios una cristiandad de gran pureza evangélica, una iglesia primitiva o preconstantina, para esperar la Parusía y el fin de los tiempos. La anterior esperanza obligaba a intentar un monopolio de la evangelización. Así, desde un principio, los franciscanos intentaron impedir que los españoles contaminen al indio, y por eso se propuso el establecimiento de dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles. Fue por esta razón que la primera Audiencia en 1529

<sup>5</sup> Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 96.

<sup>6</sup> Véase también Phelan, *op. cit.*

acusó a los franciscanos de conspirar contra la Corona por no dejar que se acercaran a los indios. También entre 1550 y 1560, los franciscanos se opusieron al establecimiento del diezmo fiscal a los indios, y utilizaron la lengua y las costumbres indígenas como barrera contra los españoles.

La preservación del indio a la castellanización también obedecía a las imágenes que los franciscanos se hacían de aquél; lo veían como un niño y como un hijo al que había que criar, adoctrinar, amparar y corregir. Motolinía encontraba que los indios eran como los franciscanos: pobres que no poseían nada, ni vestidos, ni alimentos. No les preocupaba ni guardar, ni adquirir riqueza, “ni estados ni dignidades”. La semejanza entre franciscanos e indios, los primeros la encontraban sobre todo con el *macehualtin* o pueblo bajo, el cual representaba una excelente materia prima para la nueva Iglesia. Todo esto obligó a los franciscanos a cono-



Colegio de San Nicolás, Pátzcuaro. Fototeca de la Biblioteca Lino Picaseño.

cer su organización social y política, ritos y creencias, para organizar a los indios en torno a la nueva Iglesia.

Como ya señalamos, una manera de preservar al indio de todo contacto con el español era aprender las lenguas indígenas; en cambio, la Corona se inclinaba porque el indio aprendiese el castellano. Los franciscanos preferían aprender el náhuatl. También para edificar la nueva Iglesia era necesario establecer instituciones. Así, surgió el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que entre 1536 y 1568 se encargó de educar al indígena. La educación franciscana consistió en enseñar a los indios gramática, artes y teología.

Los franciscanos se inspiraron en la escuela indígena llamada *calmecac*, escuela de alto nivel que servía para preparar sacerdotes y altos funcionarios. El *calmecac*, según Baudot, se comparó por los franciscanos a un monasterio: “Las características del *calmecac* eran, severas y ascéticas, las de una auténtica vida monástica: sacrificios, oraciones, ayuno frecuente, trabajo riguroso en las tierras que pertenecían a los templos, ejercicios religiosos regulares, eran las tareas cotidianas de los jóvenes de la clase dirigente a los que su nacimiento o los méritos de su familia habían destinado a esta institución selecta. La institución intelectual desempeñaba un gran papel.”<sup>7</sup>

Otras manifestaciones del mundo indígena utilizadas ampliamente por los franciscanos fueron los llamados *huehuetlatolli* (discursos de los ancianos o discursos antiguos) que los viejos hacían para educar a los jóvenes y enfatizaban la dignidad, la prudencia, la humildad y la cortesía en contra de la pasión y la desmesura, virtudes todas que los franciscanos no podían dejar de considerar como altamente cristianas.

Las ideas milenaristas de los franciscanos respecto a la reedificación de una Iglesia preconstantina o primitiva, necesaria para esperar el advenimiento del reino de Dios en la tierra, estaban ampliamente extendidas por Europa. Desde hacía aproximadamente tres siglos la Iglesia venía sufriendo una descomposición en su dominio sobre Europa. Las críticas y rebeliones milenaristas ponían de relieve que la Iglesia necesitaba reformarse. Las ideas del llamado príncipe de los humanistas, Erasmo de Rotterdam, constituían una invitación a que se reformara retornando al cristianismo primitivo y aunque efectivamente propiciaron que se reformase, esto no ocurrió totalmente, pues la reforma luterana lo im-

<sup>7</sup> Véase Baudot, *op. cit.*, p. 110.



pidió. Finalmente la Iglesia terminó persiguiendo las ideas con características erasmistas.

Como ya señalamos, ante un mundo en crisis es normal que el espíritu humano se refugie en mundos ideales. Entonces, la esperanza es lo único que lo sostiene: la esperanza de que el desorden quede atrás y se establezca un mundo mejor.

Las ideas y las obras de Vasco de Quiroga son un fruto digno de su tiempo. Los hospitales de Quiroga, al igual que la utopía de Moro y el reino milenarista de los franciscanos, constituyen alternativas ante un mundo decadente europeo, que se espera que renazca en América.

Vasco de Quiroga nació hacia 1470. Aproximadamente tenía 20 años cuando ocurrió el descubrimiento de América. Era laico y profesó la jurisprudencia. Enviado a la Nueva España como oidor de la segunda Audiencia, desde muy pronto empezó a construir sus famosos pueblos-hospitales, primero cerca de la ciudad de México y luego en Michoacán. A los pueblos-hospitales Quiroga los llamó de Santa Fe, debido a que en ellos se habría de enseñar la fe católica, cuidar enfermos, hospedar viajeros y llevar una vida en comunidad y armonía que más adelante comentaremos. A pesar de cierta oposición, Quiroga logró que sus proyectos fuesen aprobados por el propio emperador Carlos V. Posteriormente, en 1537, fue presentado como obispo y al año siguiente tomó posesión del obispado de Michoacán, lugar donde cristalizarían más sus sueños de los pueblos-hospitales.

Las ideas utópicas-milenaristas de don Vasco no dejan de ser una herencia de todos los teóricos anteriores referentes a la Edad Dorada. Don Vasco conocía a Hesíodo, Lucrecio y Ovidio, como se muestra en las imágenes que le causaba la sociedad indígena:

es cuasi de la misma manera que he hallado que dice Luciano en sus *Saturnales* que eran los siervos entre aquellas gentes que llaman de oro y edad dorada de los tiempos de los reinos de Saturno, en que parece que había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiestas, juegos, placeres [...] desnudez, pobre y menospreciado ajuar, vestir, calzar y comer según que la fertilidad de la tierra se lo daba y ofrecía y producía de gracia y cuasi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquellos naturales [...] y a mi ver edad dorada entre ellos que ya es vuelta entre nosotros de hierro y acero y pero y al fin en todo y por todo con los mismos usos y cos-

tumbres los unos que los otros y los otros que los otros como parece por su buena simplicidad y voluntad y grande humildad y obediencia e increíble paciencia y libertad de ánimo que gozan y por sus grandes areitos, cantares, bailes y juegos del palo y de los voladores que en sus grandes fiestas y convites y placeres hacen, bailando y cantando con admirable acierto y orden, con joyas y atavíos que para sólo esto tienen, días y noches embelesados en ellos sin cesar como dice Luciano en el libro dicho de sus *Saturnales* que aquellas gentes de aquella edad dorada tanto por todos en estos nuestros nombrada y alabada muy al propio y al natural de todo aquello hacían y les contecía y usaban cuyas palabras originales me pareció que debía poner aquí, pues que nunca las ví ni oí, sino acaso al tiempo que esto escribía y me pareció que Dios me las deparaba en tal tiempo y coyuntura tan bien como las otras de la república de mi parecer, por ventura para echar el sello y poner contera y acabar de entender esta a mi ver tan mal entendida cosa de las tierras y gentes, propiedades del Nuevo Mundo y edad dorada de él entre sus naturales que entre nosotros no es sino edad de hierro.<sup>8</sup>

Es claro que los ideales que utiliza Quiroga para interpretar la realidad indígena pertenecen a autores griegos y romanos. Sin embargo, ello no quiere decir que don Vasco no creyera en las ideas propias de su tiempo que planteaban la redención total del género humano. Al erigir la catedral en Pátzcuaro en 1554, Quiroga declaró su fe en que la unificación del mundo sólo podía darse bajo la guía del cristianismo. Así, escribió que la misión y la responsabilidad de los monarcas españoles es la siguiente:

Son estos héroes los Reyes Católicos de Castilla y de España: la Serenísimas Reina Doña Juana y su hijo, el invicto Carlos, Emperador Siempre Augusto de la República Secular, por elección divina, único e indudable monarca, cuyo oficio consiste principalmente en esto: que todas las naciones profesen la misma fe ortodoxa y que orbe universo sea reducido al culto del único Dios verdadero y se haga solo rebaño y un solo pastor y, según el oráculo de San Pablo, un solo cuerpo, un espíritu, una esperanza, un Señor, una fe, un bautismo, un solo Dios y Padre de todos, el cual sea proclamado por todos unánimemente, sobre todos y en todos nosotros.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Citado por Julio Jiménez Rueda, *Historia de la cultura en México*, Editorial Cultura, México, 1960, p. 17.

<sup>9</sup> Juan Joseph Moreno, *Don Vasco de Quiroga. Primer Obispo de Michoacán*, Talleres Gráficos, Morelia, 1965, pp. 83 y 84.

También en dicha ocasión Quiroga declaró sus deseos de edificar una Iglesia inmaculada, limpia de toda mancha de barbarie. Para lograr esto, creó sus pueblos-hospitales y otras instituciones semejantes a las franciscanas. Entre ellas, el Colegio de San Nicolás, donde se llegó a plantear que a la larga se preparase un clero indígena. Allí se les enseñaría gramática, teología moral y los cánones penitenciales que el mismo Quiroga recopiló. En Pátzcuaro también fundó el Hospital de Santa Marta y la Asunción, así como un colegio para niñas. El Colegio Seminario de Indios San Nicolás, era comparado con el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fundado por Ramírez de Fuenleal.

Respecto a los objetivos de los Hospitales, son muy bien señalados por Juan Joseph Moreno:

... los hospitales son el centro de la religión, de la policía y de la humanidad de los indios, pues allí se les vé más devoto de su fe: *lo más sociable de su República en las Asambleas de allí tienen*, y lo más caritativo con sus hermanos, u hospedando a los peregrinos, o asistiendo a los enfermos. De modo, que en este género de vida, dan la más bella imagen, *y más cabal idea de aquella vida común y amor recíproco de los primeros cristianos*, ya por sus horas reguladas de oración, ya por la caridad con sus hermanos.<sup>10</sup>

Aquí vemos claramente la persistencia del sueño de la edificación de una iglesia preconstantina. Además, dicha República se basaría en el trabajo, el cual se debía inculcar desde la niñez a partir del trabajo en común en las tierras comunes. Porque un ideal de estos hospitales, entre otros, era la igualdad de bienes, propuesta que nos recuerda a Solón, a Licurgo y a Platón, pero también a Joaquín de Fiore: las ordenanzas de los hospitales insisten acerca del trabajo comunal. También nos recuerdan las impresiones franciscanas ante las virtudes de los indios, mismas que utilizaban los *huehuetlatolli*:

por donde os habeis de regir, y gobernar, además de estas Ordenanzas, en lo que no estuviere declarado en ellas, como fieles y buenos cristianos, sin pérdida de tiempo ocioso, mal gastado, ni mal empleado, como políticos y bien doctrinados, y morigerados sin pérdida, *ni menos cabo de vuestra obediencia, simplicidad,*

*humildad, y poca codicia*, que en vosotros naturales parece haber...

Y más adelante agrega:

... y que no vaya a dar en despeñaderos de almas, y cuerpos, como en algunas partes van, y se suelen hacer, que es quitarle lo bueno, que *tienen de humildad, obediencia, paciencia, y poca codicia, y la buena simplicidad* y dexarles, y ponerles lo malo, y contrario a ello.<sup>11</sup>

También de una u otra manera parece que Quiroga, al igual que los franciscanos, era partidario de mantener separadas las comunidades indígenas para que no se contaminaran de los vicios de la sociedad española. Esto se ve claramente cuando en sus ordenanzas se refiere a los jueces:

*Ítem* si alguno de los Indios pobres de este Hospital tuviere quejas de otro, o de otros, entre vosotros mismos, con el Rector, y Regidores lo averiguareis llana y amigablemente, y todos digan verdad, y nadie la niege, porque no haya necesidad de se ir a quejar al Juez a otra parte, donde pagueis derechos, y después os echen en la cárcel. y esto hagais aunque cada uno sea perdidoso; que vale más así con paz, y concordia perder, que ganar pleitando, y aborreciendo al prójimo, y procurando vencerle, y dañarle, pues habeis de ser en este Hospital todos hermanos en Jesucristo con Vínculo de paz, y caridad, como se os encarga, y encomienda mucho.<sup>12</sup>

Según hemos intentado mostrar, las ideas de los franciscanos y las de Vasco de Quiroga tienen algunas importantes semejanzas. Desde nuestro punto de vista, la obra de Quiroga se ha estudiado más en relación con la obra de Tomás Moro, olvidando un tanto que él también pertenecía a una época en donde se esperaba intensamente la redención del género humano a través del establecimiento en la tierra de una auténtica sociedad cristiana, condición obligada para esperar el juicio final. Sería necesario profundizar más en este estudio comparativo. Esperamos que ya habrá tiempo para ello.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 61, los subrayados son nuestros.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 6 y 7.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 20.

Carolyn Baus Czitrom

---

## Una clase de figuras danzantes de Colima

El presente trabajo tiene por objeto llamar la atención sobre una clase de figuras arqueológicas de Colima hasta ahora poco reconocida. Se trata de esculturas en barro de personajes en postura de danza que llevan vestimenta y adornos muy elaborados; casi todas presentan elementos zoomorfos en el tocado o en las manos. Aunque no se conoce su procedencia exacta (sin duda provienen de saqueos), se les asocia por el estilo artístico con el complejo de tumbas de tiro de Colima fechado entre aproximadamente 200 a.C. y 600 de nuestra era. Las figuras en cuestión seguramente formaban parte de ofrendas funerarias con el propósito mágico-religioso de acompañar al alma del muerto en su camino al inframundo.

La figura danzante que dio lugar al presente estudio (lámina 1) se encuentra en las colecciones del Museo Nacional de Antropología. Llamó nuestra atención por los elementos excepcionales que presenta, siendo el más notable un gran yelmo-máscara removible que tiene forma de hocico de cocodrilo emplumado. Iniciamos su estudio con la esperanza de que la figura podría conducir a nuevos conocimientos de las antiguas culturas de Colima.

La figura es sólida salvo por el hueco que la hace funcionar como silbato. Modelada a mano en barro color café, tiene acabado fino pero sin pulimento. Por medio de incisión y pastillaje se plasmaron muchos detalles de manera realista.

El hombre representado lleva una blusa o túnica corta; un tipo especial de paño de cadera formado por tres partes que rematan atrás en un elegante lazo; un

collar con dos sartas de cuentas grandes que llega hasta la cintura; tres hileras de bolitas en los hombros y parte superior de los brazos; un brazalete en la muñeca derecha; dos ajorcas discoidales en cada pierna y calzas muy burdas. Visto sin el yelmo, se aprecia que el hombre tiene en la cabeza un casco con barbiquejo y grandes orejeras de disco. En la mano izquierda empuña un cetro en forma de serpiente y en la derecha un objeto triangular en forma de “abanico”.

La figura luce realmente imponente con el enorme yelmo-máscara puesto que cubre por completo la cabeza. En el yelmo se combinan rasgos de cocodrilo y ave. El hocico de cocodrilo tiene detalles en pastillaje que forman colmillos, dientes y ojos; el gran crestón sagital tiene tres órdenes de elementos y está coronado por un penacho labrado a base de rollitos de barro que podrían representar cañas o plumas de ave, y a cada lado se extiende un “ala”, otra posible referencia a pájaros. La postura del hombre, con las rodillas ligeramente flexionadas y los brazos levantados, indica que está bailando.

Después de comenzar el estudio de esta pieza nos dimos cuenta que no es única en su clase. Hemos encontrado otros ejemplares parecidos, expuestos en vitrinas de museos o reproducidos en publicaciones, localizando hasta ahora un total de 18 piezas.

La muestra del estudio consiste en las doce figuras que están ilustradas en el presente trabajo y que presentan elementos en común, indicando que se trata de una sola clase. Estos rasgos son los siguientes:



Lámina 1.



Lámina 2.  
Según Von Winning, 1968,  
núm. 63.



Detalle de la lámina 1, donde se muestra el tocado movable.

- 1) esmerada técnica de manufactura;
- 2) proporciones anatómicas realistas;
- 3) postura de danza;
- 4) frecuente uso de rasgos zoomorfos;
- 5) paño de caderas en tres partes con gran lazo atrás;
- 6) largo collar de cuentas;
- 7) ajorcas discoidales en las piernas;
- 8) calzas burdas, y
- 9) uso de sonajas u otros instrumentos musicales.

Todas las figuras probablemente funcionan como silbatos aunque falta el dato para algunas.

El elemento más variado de los danzantes es el tocado. En dos ejemplos consiste de un simple casco con barbiquejo, pero posiblemente ambos hayan tenido un yelmo-máscara removible, ahora perdido. Los tipos de tocado de los danzantes recuerdan temas que aparecen en otras áreas y épocas de Mesoamérica, cuyos ejemplos son numerosos en esculturas de piedra, figuras de cerámica, pintura mural y representaciones en códices.

Algunos objetos que los danzantes llevan en las manos posiblemente representan instrumentos musicales, de especial importancia para llevar el compás del baile. El cetro en forma de serpiente de la lámina 1 podría ser una sonaja (*ayacachtli* en náhuatl), hecha de caña o bastón hueco relleno de semillitas. Otra sonaja podría ser el objeto en forma de cabeza de ave llevado por la figura en la lámina 11. La figura de la lámina 10 tiene en ambas manos lo que parecen ser maracas, que como sabemos son otro tipo de sonaja. La única hipótesis que encontramos para explicar las ajorcas discoidales en las piernas de todas las figuras es que fueran cascabeles al estilo de los *tenabares* usados por los yaquis actuales. También simplemente pudieran ser ajorcas de concha usadas como adorno, las cuales existen del tamaño adecuado en el contexto arqueológico de las tumbas de tiro. El asta de venado de la figura en la lámina 8 quizá servía para tocar un carapacho de tortuga (*ayotl*), combinación de percusión todavía usada actualmente en varias áreas de México.

Los objetos que parecen "abanicos" llevados por cinco de las figuras quizá sean instrumentos musicales o algún tipo de armamento. La pieza de la lámina 12 lleva una sonaja rematada en la parte superior por un elemento que recuerda una garra de águila (?).

Dos danzantes (láminas 5 y 7) tienen lo que parece ser un *átlatl*; uno de ellos lleva en la otra mano un atado de varas, o quizá son los dardos para lanzar con

el *átlatl*. No identificamos el objeto llevado por la efigie de la lámina 6, en tanto que la de la lámina 9 parece portar un tambor sostenido por el antebrazo izquierdo y su percutor llevado en la mano derecha.

En resumen, propongo que las figuras en cuestión constituyen una clase de escultura de Colima hasta ahora poco tratada o explicada. Por varios de sus aspectos creo que representan danzantes plasmados en el momento de efectuar un rito, que probablemente tuvo una función mágico-religiosa. Aquí me limito a describir las figuras pero en el futuro espero poder presentar una hipótesis sobre el significado que tuvieron para la cultura de la que formaban parte. Busco información que podría ser relevante en fuentes etnohistóricas y en la etnografía de grupos actuales que tienen medio ambiente y quizás economía similar a los de esta antigua cultura de Colima. Estoy encontrando datos muy interesantes, por ejemplo danzas actuales en donde se usan máscaras de cocodrilo o bien se baila con el animal vivo en los brazos. Todavía no puedo llegar a conclusión alguna, pero como más adelante expongo, parece ser que hay asociación entre dicha danza y el sexo femenino.



Lámina 3.  
Toscano *et al.*, 1946/75.



Lámina 4.  
Según Krutt, 1975: 40.

### *Funciones de las máscaras*

En un excelente estudio sobre el tema, Teresa Sepúlveda (1982) escribe que el llevar máscara o yelmo de animal para ritos o bailes es costumbre universal y antiquísima. Sus orígenes pueden haber sido varios. Entre pueblos cazadores, por ejemplo, las máscaras probablemente empezaron como parte de un disfraz zoomorfo para facilitar al hombre acercarse a la presa. Más tarde, al desarrollarse los ritos propiciatorios para el éxito de la caza, los participantes continuarían llevando máscaras, pero adjudicándoles ya propiedades mágicas.

Otro origen del disfraz de animal podría ser el animismo, o sea la creencia que todo en la naturaleza tiene un poder o fuerza vital que puede ser benéfico o maléfico: quizá se llevaban máscaras de ciertos animales como protección contra los malos espíritus. Imágenes de dioses que se representan con cabezas de animal probablemente se relacionan con el totemismo, es decir, con la creencia de un pueblo de que descende de cierto animal, el cual se ha deificado (o simplemente la deidad protectora de ciertos animales, verbigracia Tepeyolotli).



Lámina 5.

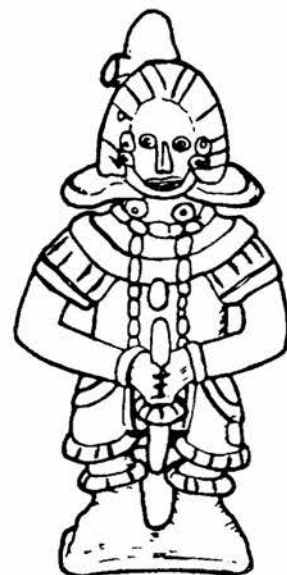


Lámina 6.  
Según Schöndube, 1974: 290.



Lámina 7.  
Schöndube, 1969: 28.



Lámina 8.  
Según Furst, 1965: 16.

Aunque todo lo anterior puede relacionarse con el significado de nuestras figuras, hay que tomar en cuenta un concepto básico del pensamiento mesoamericano: la creencia de que el hombre, los animales y el mundo sobrenatural estaban íntimamente asociados, y que algunos seres tenían el poder de transformarse para pertenecer a otro reino.

Los pueblos prehispánicos creían en dioses antropomorfos, hombres y dioses que se transformaban en animal, deidades con númenes zoomorfos, animales deificados, así como monstruos fantásticos que combinaban rasgos de varias bestias. Un aspecto fundamental al respecto es el nagualismo, es decir, la creencia en que algunos hombres y dioses podían transformarse en otro ser, el cual frecuentemente era un animal. Es importante en la cosmovisión indígena que el nagualismo ha sobrevivido desde la antigüedad hasta nuestros días (López Austin, 1980: 416).

Para los mexicas el término *nahualli* tenía varias implicaciones. Se usaba para referirse al hechicero que tenía la facultad de convertirse en distintos animales

con fines mágicos, ya sea para beneficio de los hombres o para su perjuicio. Me refiero al *nagualismo* y al *tonalismo*, conceptos relacionados pero que se distinguen por varias razones.

López Austin (1980: 430) aclara que en el *tonalismo* el vínculo entre el individuo y su "tona" es una relación permanente que empieza desde el nacimiento del bebé hasta su muerte.

El mismo autor señala que el *nagualismo* se refiere a la facultad del hechicero de convertirse en distintos animales para propósitos de magia, y después transformarse de nuevo a su forma humana (*ibidem*: 424).

### *De la naturaleza del cocodrilo*

Cuatro de las figuras danzantes (láminas 1-4) llevan yelmo-máscaras de cocodrilos y por lo tanto es importante considerar la naturaleza de dicho reptil, su distribución geográfica, y su significado para las antiguas culturas de Mesoamérica.

De acuerdo con los zoólogos, este animal pertenece a la clase Reptilia, orden Crocodylia, familia Crocodylidae, y en México hay dos especies: "Crocodyllus acutus, conocido también como cocodrilo de río, [que] existió en ambas costas, desde Sinaloa y Tamaulipas hacia el sur; en tanto que *C. moreletii*, o cocodrilo de pantano, se ha registrado únicamente en la parte costera del sur de México" (Álvarez y Ocaña, 1991: 133).

Francisco Hernández, el primer naturalista de México, escribió en el siglo XVI sobre el "*Acuetzpallin* o cocodrilo, que otros llaman caimán" (Hernández, 1959: 369-370). El término "caimán" (a veces escrito caymán) fue usual en España, y ahora se usa popularmente para referirse a todas las especies de la familia *Crocodylidae*.

### *El cocodrilo en la mitología y cosmología*

Entre los mexicas, el mito de la creación cuenta que después de la creación de los primeros dioses y de los macehuales, "luego criaron los cielos [...] e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande que se dice Cipactli, que es como caimán, y del peje *Cipactli* hicieron la tierra" (Garibay, 1973: 23-26).

El cocodrilo fue el símbolo de la tierra en gran parte de Mesoamérica, y su imagen, el *Cipactli*, fue el nombre del primer día del *Tonalpohualli*, calendario de 260

días. Entre los dioses también el caimán juega un importante papel, y aparece en la cultura maya como Itzam Cab Ain, que es semejante a Tonacatecuhtli, dios de los mexicas (Taube, 1992: 36-37).

*El cocodrilo en la etnografía*

Después de la Conquista los misioneros rápidamente erradicaron los sacerdocios formales y organizados de los indígenas, pero personas que practicaban la magia fácilmente pudieron sobrevivir a estos esfuerzos de los misioneros. Por esta razón muchas tradiciones lograron sobrevivir hasta tiempos modernos, aunque con algunos cambios. Así pasó con el *tonalismo* y el *nagualismo*, que prevalecen hoy en día como creencias en varias regiones de México. Por ejemplo, en la Mixteca de la Costa se encuentran particularmente difundidos.

En años recientes encontramos referencias al tonalismo entre los chontales, zapotecos y huaves de Oaxaca, donde el cocodrilo actúa como una posible tona o alter ego. Hoy día entre estos grupos, y otros en el vecino estado de Guerrero, hay personas que llevan máscaras con facciones de cocodrilo —representado con las fauces abiertas y enormes colmillos— cuando bailan la Danza del Cocodrilo, que también se conoce como Danza del Pescado.

Hay noticias también de que para algunas fiestas los chontales, zapotecos y huaves de Oaxaca bailan con

un pequeño cocodrilo vivo en los brazos, para celebrar las “velas” o fiestas.

El etnólogo Robert J. Weitlaner escribió en 1962 que los chontales de Oaxaca seguían haciendo prácticas que se basaban en creencias que sobrevivieron del prehispánico. En cuanto a los zapotecos de dicho estado, Weitlaner y Aguayo (1962: 43-44) informaron que en Tehuantepec celebraban una “vela” en la cual los festeros llevaban en los brazos un pequeño lagarto vivo.

Por otra parte, en comunicación personal en 1983 el musicólogo Thomas Stanford me dijo que en 1966 él y otros antropólogos, incluyendo el maestro Weitlaner, fueron a Huamelula, Oaxaca, donde se iban a celebrar danzas unos días antes del 29 de junio, día de San Pedro y San Pablo. Había varias, una de ellas llamada “Huapis” o “Mareños” —que son nombres dados a los indígenas huaves de San Mateo del Mar— en la que los danzantes chontales maquillan sus caras con cenizas para semejar-se a los huaves. Luego bailaban con un pequeño cocodrilo vivo en los brazos, que estaba envuelto en un trapo blanco y tenía atadas las patas y el hocico. En esa ocasión el maestro Weitlaner también bailó con el animal en brazos. Su hija, la maestra Irmgard Weitlaner, tiene fotografías que documentan el evento.

Otro participante en la visita a Huamelula fue Álvaro Brizuela Absalón, quien escribió un detallado informe donde el papel central lo constituye la danza que Brizuela describe bajo el título “Su Semejanta la Lagarta” (Brizuela Absalón, s.f.). Varios de los antropólogos, ade-

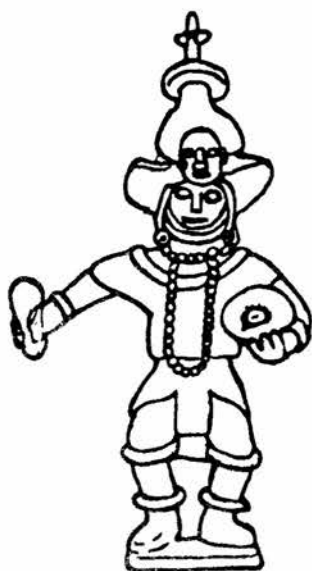


Lámina 9.  
Según Krutt, 1975: 39.



Lámina 10.  
Según Von Winning, 1968: 62.



Lámina 11.

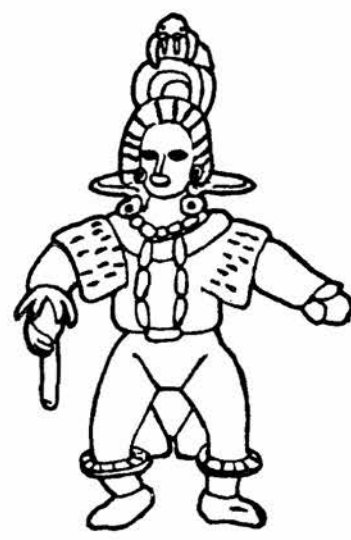


Lámina 12.

más de bailar con el cocodrilo en brazos, sucesivamente “se casaban” con “la niña” o Bonifacia (así se llamaba la lagarta o lagarto), para luego “divorciarse” de ella (*ibidem*).

Al buscar el significado de dicha ceremonia, se debe tomar en cuenta que antes de celebrar el baile los danzantes debían guardar una rigurosa abstinencia sexual y alimenticia, seguramente una supervivencia de costumbres prehispánicas. En vista de que las tierras de los chontales son de temporal, sin irrigación, es posible que la ceremonia tuviera la finalidad de servir como petición de lluvias (Weitlaner, 1962).

### *Restos óseos del cocodrilo en la arqueología*

Evidencia del alto valor simbólico del cocodrilo para los mexicas fue encontrado en las excavaciones arqueológicas del Templo Mayor en la ciudad de México. En nueve ofrendas aparecieron un total de doce restos de cocodrilos, incluyendo cráneos del *Crocodylus acutus* así como del *C. moreletii*. Una de las ofrendas consistió en una cría de cocodrilo, de la que se encontró el esqueleto completo (Álvarez y Ocaña, 1991).

### *Conclusiones*

Aunque el objeto del presente estudio fue llamar la atención sobre una clase de figuras arqueológicas de Colima, también fue necesario considerar las prácticas y creencias existentes sobre el cocodrilo. Por lo tanto, con el deseo de entender más ampliamente su valor para los pueblos de México, se ha buscado información sobre diferentes aspectos de dicho reptil, tanto entre las culturas arqueológicas como en las actuales. Quizá lo más importante de este trabajo ha sido señalar que hacen falta más investigaciones para aclarar el significado y el simbolismo que representaba el cocodrilo para las antiguas culturas de Mesoamérica.

### *Bibliografía*

- Álvarez, Ticul y Aurelio Ocaña, “Restos óseos de vertebrados terrestres de las ofrendas del Templo Mayor, ciudad de México”, en Óscar J. Polaco (coord.), *La fauna en el Templo Mayor*, Colección Divulgación, México, INAH, 1991, pp. 105-148.
- Brizuela Absalón, Álvaro, “Su Semejanta, la Lagarta” [informe de 22 páginas escrito en 1966], s.f.
- Furst, Peter T., “West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in Prehispanic Mesoamerica”, en *Antropología* 15, Caracas, Venezuela, 1965, pp. 29-60.
- Garibay K., Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa (Sepan Cuántos... 37), 1979.
- Hernández, Francisco, *Obras completas*, vol. 3, *Historia natural de Nueva España*, vol. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- Krutt, Michel, *Les Figurines en Terre Cuite du Mexique Occidentale*, Marie-Areti Hers (ed.), L'Université de Bruxelles, Bélgica, 1975.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica 39), 1980.
- Schöndube Baumbach, Otto, “El horizonte Clásico en culturas de Occidente”, en *Artes de México*, núm. 119, México, 1969.
- , “El Occidente de México hasta la época tolteca”, en *Historia de México*, tomo 1, Salvat Editores de México, Gráficas Estrella, S.A., Navarra, España, 1974, pp. 271-298.
- Sepúlveda Herrera, María Teresa, *Catálogo de máscaras del estado de Guerrero de las colecciones del Museo Nacional de Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.
- Taube, Karl Andreas, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Studies in Pre-Columbian Art y Archaeology 32, Dumbarton Oaks. Research Library and Collection, Washington, D.C., 1992.
- Toscano, Salvador, Paul Kirchoff y Daniel F. Rubín de la Borbolla, *Arte precolombino del Occidente de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1946.
- Von Winning, Hasso y Alfred Stendahl, *Pre-Columbian Art of Mexico and Central America*, Harry N. Abrams, New York, 1968.
- Weitlaner, Roberto J., *Los huaves del estado de Oaxaca*, guión para el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México, 1962.
- Weitlaner, Roberto J. y Marlene Aguayo A., *Los chontales del estado de Oaxaca*, guión para el Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, México, 1962.



## El turismo étnico en San Cristóbal de las Casas, Chiapas

El presente ensayo pretende abordar el fenómeno del turismo étnico en San Cristóbal de las Casas dentro de su dimensión global y la influencia cultural que tiene éste en la sociedad hospedera. Se toma como punto de partida para la discusión la información que sobre el turismo étnico presenta Van den Berghe en su libro *The Quest for the Other* (1994).

En primer lugar se presenta una revisión sobre la definición del turismo y sus diferentes variantes, entre ellas la del turismo étnico. Posteriormente se abordan los cambios que esta actividad recreativa provoca en la sociedad que se visita; los efectos en los que los científicos sociales han estado muy interesados, ya que por medio del turismo se introducen nuevos grupos sociales a la esfera de la economía mundial y se llevan a cabo diferentes tipos de respuestas sociales.

Este cambio cultural es el tema del debate central en los estudios sobre el turismo, cambio que se ha centrado generalmente en una bipolaridad de positivo y negativo. Es en este punto donde estudiosos del tema encuentran una gran cantidad de controversias y donde la dimensión global del fenómeno nos obliga a reconocer las nuevas implicaciones que esta actividad tiene dentro de la globalización.

De esta forma, el trabajo pretende tomar como eje de discusión el impacto del turismo en la cultura de la sociedad hospedera. Asimismo, esta actividad se enmarca como un proceso cuya dirección va de lo global a lo local y que se retroalimenta por medio de la presencia y actividad del turista y la respuesta de la comunidad que visita.

### *El turismo*

La expansión del turismo internacional en las últimas décadas ha incrementado considerablemente el contacto entre diferentes sociedades y ha atraído principalmente la atención de antropólogos, sociólogos, economistas y geógrafos, estos últimos con interés en el desarrollo sustentable, quienes desde su perspectiva profesional han analizado las consecuencias de estos múltiples contactos interculturales (Abbot, 1995; Cater, 1995; Masperger, 1995; UNESCO, 1976; Zafer, 1989; Schlüter, 1994; Van den Berghe, 1992, 1994, 1995; Wall, 1993, entre muchos otros).

Generalmente la literatura define el turismo como una actividad recreativa de tiempo libre que se toma como una decisión personal y con elementos lúdicos como común denominador; su antecedente histórico se remonta a Inglaterra en el siglo XVI (Lanfant, 1995: 24). Esta definición es adoptada por Van den Berghe (1992, 1994 y 1995) en su estudio sobre San Cristóbal de las Casas. De esta manera el origen del turismo se le atribuye a las sociedades industriales donde se asume la existencia de una clase social con tiempo libre que decide utilizarlo para salir de su vida cotidiana, incursionar en nuevos lugares y estar en contacto con sociedades diferentes. De igual forma el turismo internacional ha sido definido dentro de esta visión occidental, como dependiente de las demandas de los países industrializados, cuyos ciudadanos escogen diferentes países para tomar este tiempo con

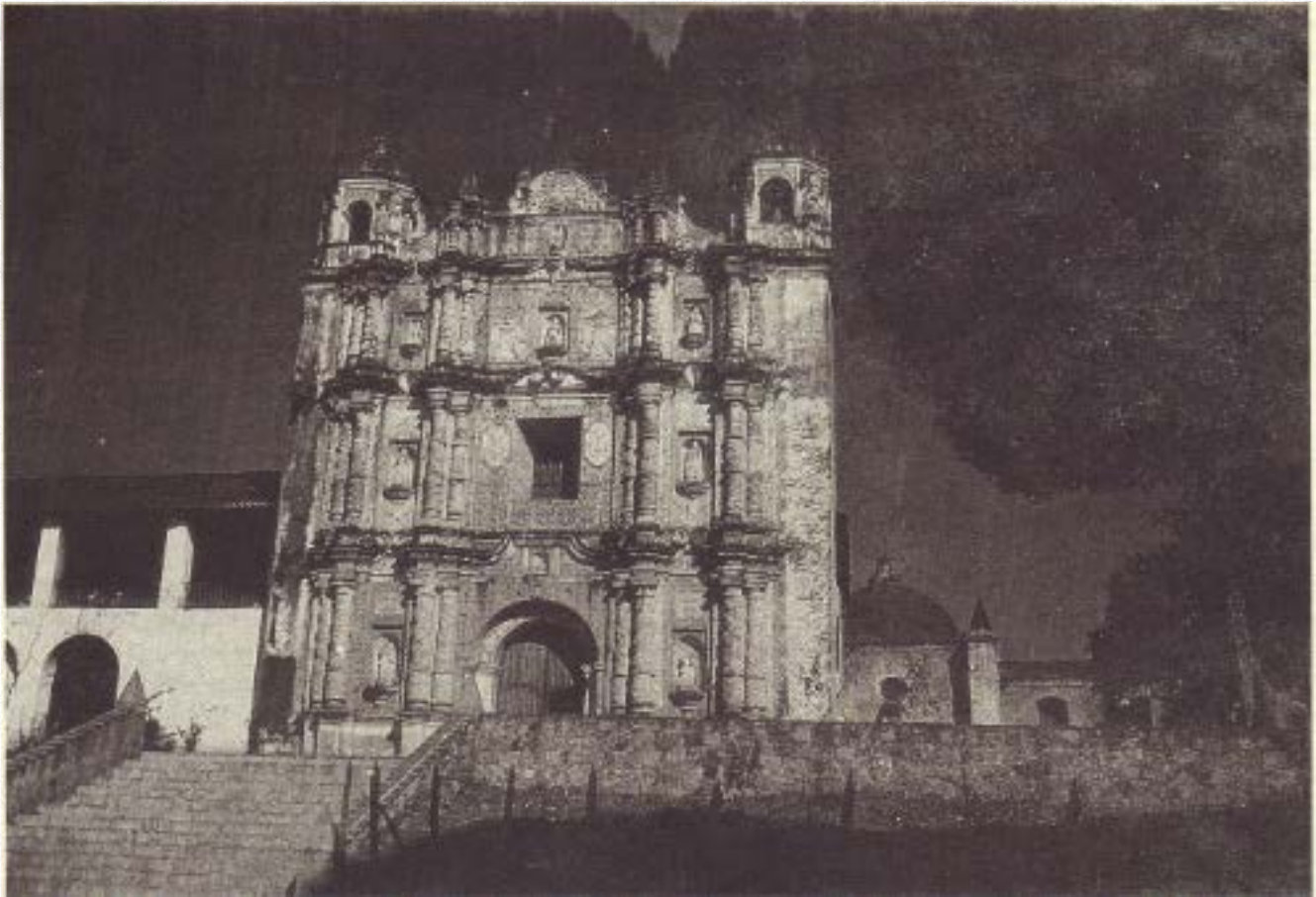
el objetivo de obtener nuevas experiencias (Lanfant, 1995: 24-25)

Estas conceptualizaciones del turismo han sido criticadas como etnocéntricas y reduccionistas. Los estudios actuales del fenómeno buscan evitar este marco occidental de la definición del turismo, para abordarlo dentro de un contexto global y superar la definición que lo conceptualiza únicamente como un producto más de las sociedades industrializadas.

Lanfant (1995: 25-26) propone para ello el concepto de “turismo internacional”; considerándolo como un fenómeno social total. Tal definición se basa en lo que Marcel Mauss consideraba como un hecho social total entendido en el sentido estricto que le dio a esta expresión en su *Ensayo sobre los dones*. Él propuso que el hecho social total puede poner en juego una parte importante de la sociedad y de sus instituciones, tales como las religiosas, económicas, del derecho, la políti-

ca o la moral. Los diferentes fenómenos sociales de estas instituciones pueden ir de lo individual a lo público, afectando tanto al individuo o a la familia, como a una sociedad en su conjunto (Mauss, 1979: 258-263). De esta forma, ciertas actividades humanas pueden comprenderse mejor dentro del contexto de intercambio de personas en diferentes países, incluyendo a la sociedad y sus instituciones de la vida colectiva y reconociendo la magnitud de sus implicaciones en la vida cotidiana de los involucrados. Este concepto de turismo internacional permite abordar la multiplicidad de elementos que están relacionados con el turismo y que pueden ser económicos, socioculturales, políticos, geográficos, ecológicos y tecnológicos, ampliando el análisis que sobre esta actividad puede realizarse.

Uno de los puntos que generalmente se destacan al estudiar esta actividad recreativa es su capacidad de generación de ingresos para las economías de los países



Santo Domingo, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Foto: Proyecto México, INAH.

no desarrollados y en la cual el Estado ha estado involucrado en su promoción, como es el caso de México. Sin embargo mucho se ha criticado los cambios que produce el turismo, donde la divergencia de opiniones ha sido puesta a discusión en los organismos internacionales como la UNESCO (1976). Entre algunos de los efectos negativos se mencionan distensiones y conflictos entre grupos con intereses afectados diferencialmente por el turismo y cambios profundos en los valores y las relaciones sociales del grupo. Independientemente de este debate, lo que sí es un hecho es que el turismo se ha convertido en una vía de comunicación entre los países subdesarrollados y los postindustriales y en una línea de integración política y cultural a escala mundial.

Una vez definido el turismo en su amplia concepción, es necesario reconocer que éste encierra diversas formas de recreación que definen a su vez distintos tipos de turismo. Las clasificaciones son abundantes, pero en términos generales se habla de un turismo interesado en los lugares costeros, otro que es atraído por los sitios de belleza natural escénica y finalmente existe uno de tipo cultural que incluye al turismo étnico.

El turismo étnico se refiere a la actividad recreativa que, como menciona Van den Berghe (1994), va en busca de los otros, es decir, de grupos étnicos, donde lo exótico o diferente a su cultura es lo que incentiva a estos turistas a adentrarse en rincones alejados de su lugar de origen. La sociedad que se visita se vuelve un espectáculo donde se despierta el interés por conocer lo diferente reflejado en el lenguaje, las costumbres, las paisajes naturales y las relaciones interétnicas; es decir, lo que ellos consideran idealmente como las sociedades prístinas en la modernidad. Para este tipo de turista los grupos étnicos, marginados del desarrollo nacional de sus países y de la modernidad (correspondientes al cuarto mundo), se vuelven punto de atención en tanto recursos turísticos, susceptibles de ser comercializados como individuos y sociedad.

### *El turismo y la globalización*

Dentro del marco teórico de la globalización, Robertson (1990) considera importante relacionar los factores económicos y culturales que deben ser conectados analíticamente a la estructura general y a los procesos del sistema global. Propone que en el sistema de relacio-

nes internacionales, la concepción de los individuos y la humanidad son uno de sus componentes principales. Las sociedades enfrentan en la globalización un incremento en los sistemas multiculturales y poliétnicos y la concepción del individuo es más compleja por sus consideraciones de género, etnicidad y raza; elementos presentes en el estudio del turismo.

La globalización conlleva en esencia un doble proceso, tanto de homogenización como de heterogenización, donde la identidad étnica se vuelve un factor de cohesión social y su mecanismo es la lealtad al grupo o a un factor determinante. Appadurai (1990) propone un modelo para la comprensión del fenómeno global, para lo cual divide la realidad social en cinco dimensiones: el etnopaisaje, el paisaje de los medios de comunicación, el tecnopaisaje, el paisaje financiero y el ideopaisaje. Este último se refiere a la concatenación de imágenes, producto de las relaciones entre lo que se ve, se lee y se escucha en un contexto nacional e internacional. Estas imágenes se componen de palabras claves que son interpretadas por las diferentes sociedades y en diferentes contextos; lo que en determinado momento puede cambiar la morfología del ideopaisaje. El turismo étnico maneja algunas de estas imágenes, sobre todo al idealizar a los grupos étnicos como puros, no occidentalizados y en relación armónica con la naturaleza.

El turismo como parte del proceso de globalización adquiere una dimensión que va de lo global a lo local, por medio de un proceso de intercambio de valores culturales en donde el ideopaisaje, es decir las imágenes que se manejan, se vuelven el punto de interés para realizar esta actividad. El Estado, al considerar al turismo como una actividad económica importante para mejorar su débil situación financiera, adopta y adapta la imagen promovida por el turismo internacional sobre sus grupos étnicos (ideopaisaje), la cual será posteriormente impuesta y promovida en el nivel local de estos grupos.

El turismo étnico puede ser analizado bajo esta perspectiva, a nivel internacional donde se maneja la imagen de las sociedades "tradicionales", para promover así la visita a los llamados lugares exóticos. A nivel local la comunidad se encuentra repentinamente como parte del escenario turístico. Es importante mencionar que los individuos de la sociedad hospedera no son pasivos, sino que recrean las nuevas características que les han sido impuestas, de esta manera lo local abre



San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Foto: Luis Hernández.

paso a lo global. Este proceso lleva implícito una serie de cambios culturales tanto en las relaciones sociales como en las instituciones con las que tiene que ver el turismo.

### *El turismo étnico en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*

San Cristóbal de las Casas tiene un pasado prehispánico y colonial importante, donde los indígenas tzotziles y tzeltales actuales representan el espectáculo del pasado transportado al presente tan buscado por los turistas étnicos. A continuación se presenta una breve descripción sobre las características turísticas que se aprecian en San Cristóbal utilizando como referencia

principalmente el libro que a este respecto publicó Van den Berghe (1994). Este autor realizó su trabajo de campo en 1990, por medio de 175 entrevistas aplicadas a turistas de 19 nacionalidades; a través de las cuales trata de dilucidar el proceso turístico de esta ciudad.

De acuerdo a Van den Berghe (1992) el turismo de San Cristóbal de las Casas ha tenido tres etapas: la primera corresponde al periodo de la década de 1950 a 1960 cuando se inicia un desarrollo incipiente; en ese momento las investigaciones arqueológicas y los estudios etnográficos incentivan el interés de algunos turistas. Franz y Trudy Bloom son los pioneros de esta actividad al realizar viajes de exploración organizando excursiones hasta la selva lacandona para conocer el exotismo de este lugar y sus pobladores.

La segunda etapa abarca hasta finales de la década de 1970. Se caracteriza por el arribo de los llamados turistas internacionales de mochila que están en busca de un lugar tradicional en México. En esta etapa encontramos un desarrollo incipiente de la infraestructura turística de la ciudad.

Por último, la tercera etapa se inicia a partir de 1980 cuando se incrementa esta actividad por medio de paquetes turísticos y se desarrolla una creciente infraestructura hotelera y de servicios que brindan la oportunidad de una recreación turística con la comunidad indígena de los alrededores de la ciudad. Los indígenas, que antes sólo llegaban a vender sus productos agrícolas a una ciudad ladina, ahora son parte del pintoresco escenario e incluso, algunos expulsados de sus comunidades y otros sin acceso a tierra, empiezan a vivir en sus alrededores (*ibidem*).

En términos generales existen tres grupos relevantes para entender la actividad turística, el grupo dominante está representado por los ladinos, dedicados a las actividades comerciales y turísticas. Otro está constituido por los indígenas, principalmente de Zinacantán y San Juan Chamula, que son las dos comunidades más cercanas a la ciudad, ellos por su vestimenta, lengua y actividades de subsistencia constituyen el objeto de interés. Finalmente el tercer grupo, es obviamente el de los turistas tanto nacionales como internacionales, cuyas características se han esbozado ya en términos generales.

Adicionalmente San Cristóbal ofrece lugares atractivos y cercanos a ella, como los sitios arqueológicos de Palenque y Toniná, además de que es un lugar de paso ideal antes de internarse en Guatemala. De esta

manera la ciudad ofrece un atractivo para quienes están interesados tanto en las relaciones interétnicas como en el pasado indígena.

El auge turístico de la ciudad ha permitido la creación de actividades económicas como la del sector de servicios y el incremento de otras como la producción artesanal. Los ladinos han detentado la actividad turística como intermediarios, a través de la venta de artesanías y como prestadores de servicios turísticos, hoteles, posadas, agencias de viajes y restaurantes.

Los indígenas por su parte están insertos de manera más informal en la comercialización de sus productos, principalmente artesanales, aunque el desarrollo de cooperativas existe en la ciudad y en algunas comunidades, como Amatenango del Valle. Sin embargo existe una población indígena que vende sus trabajos en la vía pública o a otros indígenas intermediarios, principalmente asentados en el mercado artesanal de Santo Domingo, colocado estratégicamente para captar la disposición de compra de los visitantes. La población local también proporciona la mano de obra barata empleada generalmente en el sector de los servicios, menos remunerada por ser trabajo no calificado.

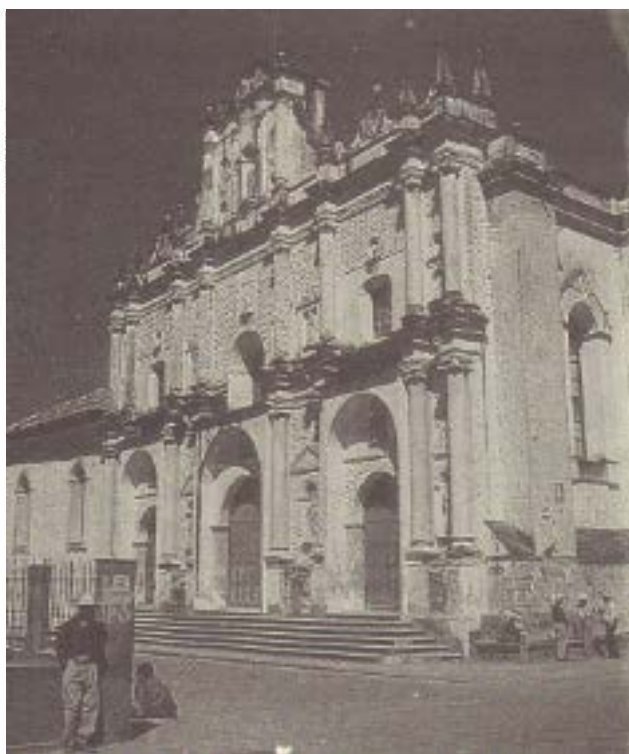
El Estado no se encuentra fuera de este sector de servicios y ha tenido injerencia en el establecimiento de la infraestructura necesaria de carreteras, caminos y el aeropuerto de Tuxtla Gutiérrez. También ha jugado un papel importante en la promoción de este lugar y en términos institucionales como un promotor de las tradiciones locales: fiestas y artesanías. Su papel ha sido importante en el proceso de intensificación y organización del trabajo artesanal dirigido principalmente por el Instituto Nacional Indigenista (INI), aunque también éste ha sido organizado por instituciones no gubernamentales.

### *El cambio sociocultural producido por el turismo*

Si la búsqueda del turista es encontrar grupos idealmente prístinos, alejados de la modernización; son ellos mismos quienes recrean estas condiciones en las sociedades hospederas y sus efectos forman parte de la discusión del cambio cultural que su presencia promueve. A continuación se aborda un breve bosquejo de los cambios observados dentro de la comunidad indígena de San Cristóbal.

En un estudio presentado ante la UNESCO *Los efectos del turismo en los valores socioculturales* (1976), se refleja la trascendencia de los cuestionamientos sobre los efectos producidos por esta actividad y las diferentes posiciones asumidas por los interesados en el estudio del turismo. Este documento surge de la preocupación por las consecuencias del turismo ante la intensa promoción de éste dentro de los países en desarrollo como un camino para superar la crisis económica, pero sin tomar en cuenta las consecuencias y sin realmente beneficiar a la población nativa que así lo requiere. También resalta sus implicaciones dentro de la conservación de los recursos naturales que forman el patrimonio de estas poblaciones, como parte de los escenarios de belleza natural escénica, hacia donde los turistas también se sienten atraídos.

En términos generales, el trabajo de la UNESCO menciona que los estudios sobre el turismo han sido analizados preeminentemente por sociólogos y economistas; donde los primeros han puesto su atención en los cambios producidos en las sociedades, y los segundos en los beneficios económicos que esta actividad puede traer al



Catedral, San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Foto: Proyecto México, INAH.

abrir nuevas ofertas de trabajo en las economías debilitadas de los países en desarrollo. Posiciones que han llevado al turismo a la escena de una evaluación difícil de costo-beneficio restringida que no ayudan a reconocer el impacto de esta actividad.

El turismo promueve, como había mencionado anteriormente, diferentes respuestas de la sociedad hospedera que van desde una resistencia hasta la adopción de elementos de la cultura occidental, donde se observa una tendencia a imitar a los turistas que representan generalmente a las sociedades con un nivel de vida más alto. La elección de cada una de ellas depende en mucho de las características de la sociedad y del nivel de desarrollo del turismo (Zafer, 1989 y Mansperger, 1995).

Si consideramos las diferencias culturales de las sociedades que reciben turistas podemos analizar de manera más objetiva los cambios producidos por esta actividad. Mucho se ha argüido sobre lo positivo o negativo de estos cambios, pero sin objetividad y conceptualizando a estas sociedades hospederas de manera estática, por lo que muchos efectos considerados como negativos se evalúan erróneamente a través de lo que llaman pérdida de elementos culturales. Pero si tratamos de analizar la actividad turística en estas sociedades, sin ver el cambio como pérdida, es posible encontrar una gran variedad de transformaciones culturales que se gestan tanto en sus relaciones sociales internas como en nuevas formas de producción y reconfiguración de sus patrones culturales.

Dentro del cambio cultural la identidad es un punto crucial, las relaciones interétnicas reconstruyen ésta a través del otro mediante un proceso de consumo que Friedman (1990) analiza. Este autor plantea el consumo como una de las estrategias para la autodefinición y el automantenimiento de su propia identidad; mencionando que los canales utilizados dependerán no sólo de las diferencias culturales, sino también de la posición global y local en la cual se encuentren. En este caso lo local ofrece los objetos que satisfacen los requerimientos "tradicionales" que busca el turista y al mismo tiempo los indígenas reafirman su identidad. Van den Berghe (1994) intenta describir el fenómeno turístico, pero desafortunadamente nunca profundiza en las relaciones que en éste se establecen, ya que sólo analiza el punto de vista del turista, a quienes dirige sus entrevistas; mientras que la visión de la comunidad indígena es referida tan sólo superficialmente. Sin em-

bargo es interesante retomar algunos de los datos que proporciona y analizarlos como parte del impacto del turismo en la cultura local.

Una de las características del turismo étnico es la naturaleza transitoria de sus relaciones sociales, las cuales pueden provocar cierta hostilidad entre los participantes, causada muchas veces por la diferencia cultural entre los actores sociales y el manejo de las diferentes imágenes (ideopaisajes) que se tiene sobre el comportamiento del otro. En nuestro caso de estudio esta relación de hostilidad no es permanente y dependerá de quién esté involucrado, ya sea a nivel individual o grupal.

De esta manera, por ejemplo, la comunidad de Chamula, que es la de mayor inserción en el mercado artesanal actúa hostilmente en forma comunitaria, por medio del establecimiento de restricciones a los turistas dentro del poblado; contrario a la relación individual que ocurre durante la comercialización de sus productos. Los zinacantecos (Van den Berghe, 1992) por el contrario son los que se han resistido más a su participación en el turismo. En general la población indígena que concurre a San Cristóbal sufre no sólo la influencia del turismo, sino también la discriminación por parte del ladino.

Zafer (1989) analiza en su trabajo los diferentes comportamientos que los grupos pueden escoger como respuesta, siendo tanto de resistencia ante la introducción del turismo, como de aceptación. La resistencia germina en aquellos lugares donde generalmente existe un número importante de turistas y los habitantes tienen que compartir los servicios con ellos, dentro de un clima de aparente superioridad material que engendra el resentimiento en la población. Una de estas respuestas es denominada como *mantenimiento de frontera* (*ibid.*: 222), mecanismo por el cual se aceptan los beneficios del turismo, pero estableciendo un proceso que define fronteras entre la cultura local y la extranjera y se les presentan las tradiciones locales en un contexto diferente, así su influencia en la cultura local se minimiza. Sin embargo, es importante destacar que al interior de las sociedades no se da una única respuesta y se encuentra al mismo tiempo, como en nuestro caso, una revitalización de determinados elementos culturales como es el desarrollo de las artesanías.

Como parte del turismo, la venta de artesanías ha transformado los elementos materiales de la vida cotidiana en bienes de consumo, que se han ido adaptando



Niña en San Cristóbal de las Casas. Foto: Luis Hernández.

a las exigencias y diferentes gustos de los turistas, lo cual ha llevado por una parte a una reafirmación de su identidad como indígenas y al mismo tiempo a intentar introducirse en el mercado nacional y mundial. El trabajo artesanal representa una posibilidad de obtención de ingresos ante la escasez de nuevas tierras para el cultivo y la cada vez más creciente cantidad de insumos que se requiere para la producción agrícola, hecho que no satisface las demandas de una población que crece aceleradamente.

El Estado, algunos individuos del sector privado y la Iglesia católica han incentivado la organización de cooperativas alrededor de las principales artesanías: la cerámica y los textiles. Es aquí donde, como se mencionó anteriormente, se han efectuado cambios en las formas y la decoración de sus artesanías de acuerdo con

las exigencias del turismo. Las cooperativas han traído cambios en la organización de la sociedad, sobre todo a nivel de género. La posición de las mujeres involucradas en la producción artesanal les permite generar ingresos económicos en efectivo que les confiere un margen de autonomía, ubicándolas fuera del ámbito doméstico al integrarse al mercado capitalista —como productoras y comercializadoras— dependiente del turismo.

O'Brian (1992), Nash (1992) y Abbot (1995) analizan los cambios experimentados por las mujeres a través de su trabajo tanto en la producción como comercialización de las artesanías, enfatizando la transformación de su papel en la sociedad y la recomposición de su identidad. El oficio, ya sea textil o alfarero, considerado como femenino les proporciona ahora además un medio de subsistencia para su familia bajo las condiciones actuales de crisis económica. Estos autores mencionan un cambio importante en la autonomía relativa que las mujeres adquieren al incorporarse a este trabajo, permitiéndoles en algunas ocasiones posponer la edad del matrimonio. Sin embargo, esta relativa autonomía económica y social también ha generado un incremento en los mecanismos de control ejercido por el hombre, como una respuesta ante la invasión de la mujer en los roles masculinos. Nash (1992) hace explícito este fenómeno al analizar los problemas generados en una cooperativa de cerámica en Amatenango del Valle, que conducen al homicidio de una de las dirigentes más exitosas de la cooperativa. Sin embargo el trabajo artesanal no abarca a la totalidad de la población en general, de esta forma la derrama económica no llega a los actores de la atracción turística, los indígenas se encuentran inmersos mayoritariamente de manera informal en la venta directa de sus productos y en los empleos menos remunerados del sector servicios.

Por otra parte, contrario a la idea de Van de Berghe, las tensiones sociales entre ladinos e indígenas han sufrido un recrudecimiento que han llevado a una serie de hostilidades y enfrentamientos. Muchos de los conflictos están relacionados con cambios en la base económica de las comunidades hospederas, donde la población local no tiene acceso a los beneficios del turismo.

Mansperger (1995) menciona —en un ensayo sobre varios estudios de caso del impacto del turismo— la existencia de ciertas condiciones que permiten disminuir el conflicto. Primero, el turismo debe tener un crecimiento moderado para no irrumpir en las activi-



San Cristóbal de las Casas. Foto: Proyecto México, INAH.

dades de la vida cotidiana; ello deben tener respecto a las costumbres que observan; la sociedad debe tomar parte en la toma de decisiones sobre el desarrollo de esta actividad, manteniendo el control sobre la infraestructura y la tenencia de la tierra. En San Cristóbal las condiciones no obedecen a estas recomendaciones, creándose por ésta y otras causas importantes conflictos como el desencadenado en enero de 1994.

### *Discusión y conclusión*

El turismo es una actividad inseparable de la vida moderna, el cual al ser un fenómeno social amplio permea a la mayoría de las instituciones e individuos de las sociedades involucradas; en ello radica el interés por reconocer y evaluar su importancia y presencia en los países en desarrollo, donde por sus características particulares ofrece al turista étnico una gran variedad de

lugares para visitar. La atracción de estos lugares aparece forjada por una serie de imágenes manejadas en diferentes niveles; a nivel global los países manejan una serie de paisajes ideológicos, en los cuales, lugares como San Cristóbal cuentan aún con sociedades “tradicionales” o idealmente cercanas a lo prístino. Esta imagen llega al nivel local por medio del Estado y de los propios turistas, y es utilizada para la recomposición de su identidad manejada ahora como la posibilidad de involucrarse en la economía nacional, por medio de la venta de su trabajo artesanal o de su proletarización en el sector servicios.

En este escenario la comunidad tzotzil y tzeltal de los Altos de Chiapas empieza a reconocer en el turista una posibilidad de ingresos y al mismo tiempo la falta de acceso a los beneficios del mismo, a pesar de ser la atracción máxima. Son los intermediarios ladinos con capital financiero quienes se benefician por el turismo.



La identidad que surge en la sociedad hospedera al entrar en contacto con el turismo es de enorme importancia en cuanto a las implicaciones de la mercantilización de la imagen de la gente por el Estado y los ladinos. El Estado promueve el turismo a través de sus instituciones como la Secretaría de Turismo, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) o el Instituto Nacional Indigenista (INI), tanto hacia el exterior como a nivel local, aludiendo a la contribución que la cultura indígena ha tenido en la formación de la nación mexicana. En este punto la publicidad juega un papel importante en la recreación de estas imágenes. La población local es conducida a reconocerse a sí misma con base en la concepción de lo que esperan los turistas.

Los cambios impuestos conducen a diferentes respuestas y a distintas demandas por parte de la población local. En la comunidad indígena de los alrededores de San Cristóbal, la respuesta es múltiple y contradictoria, pues se ha dado la resistencia y la aceptación del turismo. Sin embargo, contrario a la opinión de Van de Berghe, el turismo no significó una distensión en las relaciones entre ladinos e indígenas, sino que los colocó a estos últimos en un nivel distinto de explotación. Lo que los ladinos reconocen ahora, son los beneficios económicos de mostrar a las comunidades indígenas como objetos de museo viviente y como fuente de mano de obra barata para un turismo en auge.

### Bibliografía

Abbott Cone, Cynthia, "Crafting selves the lives of two mayan woman", en *Annals of Tourism Research*, 22 (2), 1995, pp. 314-327.

- Cater, Erlet, "Environment contradiction in sustainable tourism", en *The Geographical Journal*, 161 (1), 1995, pp. 216-236.
- Dogan, H.Z., "Forms of adjustment sociocultural impacts of tourism", en *Annals of Tourism Research*, 16 (2), 1989, pp. 74-105.
- Friedman, Jonathan, "Being in the word: globalization and localization", en *Theory, Culture and Society*, vol. 7, 1990, pp. 311-328.
- Lanfant, Marie-Françoise, "International tourism, internationalization and the challenge to identity", en *International Tourism*, SAGE y ISA, 1995, pp. 24-43.
- Mansperger, M.C., "Tourism and cultural change in small-scale societies", en *Human Organization*, 54 (1), 1995, pp. 87-94.
- Mauss, M., *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- Nash, J., "Maya household production in the world market", en *Crafts in the World Markets*, Albanny, Sunny Press, 1993, pp. 127-153.
- O'Brian, R., "Un mercado indígena de artesanías en los Altos de Chiapas", en *Mesoamérica*, 23, 1992, pp. 1-22.
- Schlüter, Regina G., "XIII Congreso internacional de ciencias antropológicas y etnológicas. Crónica de eventos", en *Estudios y perspectivas en turismo* (3,1), 1994, pp. 72-77.
- UNESCO, "The effects of tourism on socio-cultural values", en *Annals of Tourism Research*, 4 (2), 1976, pp. 74-105.
- Van den Berghe, P. L., "Tourism and the ethnic division of labor", en *Annals of Tourism Research*, 19 (2), 1992, pp. 234-249.
- , *The quest for the other: ethnic tourism in San Cristobal, Mexico*, Seattle, University of Washington Press, 1994.
- , "Marketing mayas Ethnic tourism promotion in Mexico", en *Annals of Tourism Research*, 22 (3), 1995, pp. 568-588.
- Wall, Geoffrey, "International collaboration in the search for sustainable tourism in Bali, Indonesia", en *Journal o Sustainable Tourism*, 1 (1), 1993, pp. 38-47.
- Zafer Dogan, Hassan, "Forms of adjustment sociocultural impacts of tourism", en *Annals of Tourism Research*, 16, 1989, pp. 216-236.

María Isabel Hernández G.

---

## Recuperación de la memoria de un pueblo lacustre. Rescate etnográfico comunitario

La Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH realiza anualmente desde 1991 la Semana Cultural, una reunión académico-informativa que se propone entre otras cosas dar a conocer aportaciones importantes de proyectos de investigación que se realizan en esta dirección, así como discutir y analizar temas de interés dentro de la etnología y la antropología social. Reúne a especialistas del INAH y de otras instituciones de investigación y enseñanza superior.\*

En la IV Semana Cultural, realizada del 17 al 24 de octubre de 1994, siendo el tema a tratar el del patrimonio cultural, se propuso a los organizadores el montaje de una exposición itinerante que mostrara la riqueza cultural de una zona antiguamente lacustre del Estado de México. Aprobada la sugerencia, participaron en la conformación de la colección y el montaje de ésta los investigadores de la DEAS, Manuel Ortiz (maestro, investigador y museógrafo) y María Isabel Hernández G. (maestra, investigadora, responsable del estudio etnográfico de la zona). Se denominó a la exposición "Recuperación de la memoria de un pueblo lacustre. Rescate etnográfico comunitario", y se mostró en esa IV Semana Cultural como un producto de investigación de la cultura tradicional lacustre del proyecto "Estudio etnográfico de la cuenca alta del río Lerma".

De esta forma esa colección nació en un ambiente académico de discusión acerca del patrimonio cultural

de México, su importancia y la necesidad de su rescate y difusión.

### *El porqué del nombre*

El objetivo general fue representar a partir de fotomurales y de una colección de materiales culturales de la región, una reconstrucción de la última etapa del antiguo modo de vida lacustre, que existió en el alto Lerma y sus ciénagas en el Estado de México hasta principios de los años cincuenta.

Por necesidades de abastecimiento de agua potable a la ciudad de México, se captaron los manantiales que daban vida a las ciénagas del río Lerma, habiéndose inaugurado las obras de conducción y bombeo del agua en 1951 bajo el gobierno del presidente Miguel Alemán.

A partir de esa fecha, la zona entra en un proceso de cambio ecológico que termina con la desecación de las ciénagas y la pérdida de la riqueza de recursos tanto animales como vegetales propios de esta zona. Un modo de vida de los pueblos ribereños fue cortado, a causa de la falta de agua que daba vida a la región lacustre.

Romero Quiroz al hablar de ese hecho dice que es factible que el plan de abastecer de agua potable a la ciudad de México con base en los manantiales de Almoloya existía desde 1925, pues William Mackenzie había presentado un proyecto en ese sentido a partir de la captación de los manantiales de Almoloya del Río.

---

\* A partir de 1997 la Semana Cultural se convirtió en seminario.

Sin embargo, esta propuesta tuvo un periodo de discusión y estudio y no es sino hasta que se emite un dictamen del ingeniero Fortunato Dozal, solicitado por el Departamento del Distrito Federal, que se aprueba el proyecto y la iniciación de las obras.

Romero Quiroz presenta datos que consigna en la memoria de la construcción de la obra:

la captación de las aguas de los manantiales, que afloran en los márgenes sur y oriente de la Laguna de Lerma y su conducción por gravedad a la cuenca llamada Valle de México aprovechando la circunstancia de que el Valle de Toluca donde se encuentra la laguna es de 273 metros más alto que el de México (Romero Quiroz, 1974: 154).

Otros datos de esta memoria “El acueducto para conducción de estas aguas hasta la ciudad de México tiene un desarrollo de 60.117 km con una pendiente general a cielo abierto de 0.12 metros por km y en el túnel es de 0.60 metros por km...” (*op. cit.*: 154).

El acueducto concluye en el Bosque de Chapultepec en la avenida Constituyentes en los alrededores de Dolores en donde el Departamento del Distrito Federal construyó un edificio. Ahí llegan las aguas antes de ser distribuidas. En este edificio Diego Rivera realizó un mural alusivo al agua, un Tláloc ataviado y decorado con serpientes entrelazadas de donde brota el agua. La diosa Chalchiuhtlicue representada en la parte posterior de la misma cabeza del Tláloc (Romero Quiroz, 1974: 154).

La antigua zona lacustre del río Lerma fue cambiando, pero han quedado descripciones de como era en los tiempos en que aún no se llevaban el agua a la ciudad de México. Miguel Salinas en 1929 al hablar del río Lerma dice:

El sitio de su nacimiento se halla a unos veinticinco kilómetros al sureste de Toluca en comarca muy poblada de fácil acceso y cercana a la capital de la República [...] sobre una loma de 2 580 m de altura está el pueblo de Almoloya del Río que es cabecera de municipalidad [...] observando atentamente aquel lugar se da uno cuenta de que bajo la capa rocallosa que sirve de base a la loma en que se asienta Almoloya corren presurosos abundantes raudales de agua fresca límpida y sabrosa que brotan por multitud de puntos y forman el hermoso lago. El perímetro de éste en el sitio donde emana el agua es también el perímetro de la base rocallosa. Tiene forma irregular ondulada allí se ve salir el líquido

en abundancia, un tramo importante de aquel contorno se llama Tecalco, allí fluye el agua copiosamente por veintisiete manantiales diversos, otro tramo llamado Texocoapa, cuenta con dieciocho surtidores, el tercero que lleva el nombre de Ixcauiapan abarca seis puntos brotantes en los sitios nombrados Pretunta, Ixcahuiapita, Tepozoco y los baños, los manantiales son de menor importancia (Salinas, 1929: 115 y 116).

Estos manantiales formaban la laguna de Almoloya; después el río Lerma seguía hacia el norte formando dos ciénagas. Este mismo autor las describe de la siguiente manera:

Esta región cenegosa que puede dividirse en tres partes se extiende de sur a norte desde el pueblo de Texcaliacac hasta el de Tarasquillo aproximadamente. La primera parte lleva el nombre de ciénaga de Almoloya, tiene según el ingeniero Alcalá 50 km<sup>2</sup> de superficie y comprende la zona que va desde Texcaliacac hasta la hacienda de Atenco, famosa por sus toros de lidia, la segunda abarca desde esta hacienda hasta San Mateo Atenco, y ocupa terrenos de los pueblos Capulhuac, San Pedro Tlaltizapan y Tultepec, su extensión superficial es de 25 km<sup>2</sup>, la tercera de 10 km<sup>2</sup> comprende la ciudad de Lerma y ocupa tierras de las haciendas de doña Rosa y san Nicolás Peralta (Salinas, 1929: 116).

Según Romero Quiroz, los manantiales de Almoloya formaban una vasta zona lacustre que ocupaban gran parte del valle de Toluca, la primera la consideraban laguna y la identificaba como Laguna de Almoloya; los otros dos vasos acuíferos los identifica como ciénagas, la primera de Chicnahuapan y la segunda de Chimaleapan (Romero Quiroz, 1974: 20).

“El gran río alimentaba a la laguna y a las ciénagas que se extendían por más de 50 km de sur a norte cuyo ancho fluctuaba” (*op. cit.*: 20).

Rivera Cambas para fines del siglo pasado (1882) al hablar de Lerma se refiere al río llamado Matlazingo que “aumentado con otros veneros forman honda corriente en el lugar en que se halla el puente” (Rivera Cambas, 1972: 37). Lerma está situada entre lagunas que forma el río Matlazingo, “que nace de los ojos de agua que brotan en las inmediaciones siendo principal el que aparece por Almoloya, cerca de Santiago Tianguistengo, río que va creciendo a medida que se aleja de su origen y entra en la laguna de Chapala” (*op. cit.*: 37).

Al hablar de la ciénaga de Atenco (segundo vaso acuífero) dice que ahí es donde se coge el mejor pescado y al hablar de la ciénaga de Lerma dice:

La laguna toma su nombre del pueblo, es una de las mayores de la República alcanzando dos leguas por el oriente, cubierta en su mayor parte por el tule y el zacate que hacen de ella más bien una ciénaga, en algunos lugares aparece el agua muy clara y esos sitios son conocidos con el nombre de espejos, abunda en esa laguna el pescado blanco, con una cinta oscura en el lomo de tamaño mediano y de gusto sabroso, sin que su calidad llegue a la de los pescados de Pátzcuaro, Chapala y aun los de Texcoco y Chalco aquel pescado blanco es desabrido. La laguna se alimenta de los diversos ojos de agua que brotan en su ceno principalmente en el pueblo de Almolyita; contribuye a mantener el caudal de agua en concepto de muchas personas, el caudaloso manantial que se observa en el cerro hundido y paraje llamado La Alberca, distante como nueve leguas (Rivera Cambas, 1972: 38).

Por último, para completar la descripción del paisaje de la antigua zona lacustre leamos a Anastasio Serrano López quien lamenta su desaparición:

Era un río grande. Sus aguas cruzaban muchos estados de la república, alimentaban el lago de Chapala y llegaban hasta el mar por el rumbo de Nayarit, ipero lo secaron! Desde entonces las nubes retrasan su formación, las lluvias tardan en caer y por eso a veces las cosechas se malogran.

Era muy bonito el pueblo, su paisaje lacustre se adornaba con el vuelo de las garzas, con las redes de los pescadores. Las mujeres jóvenes se bañaban en el manantial y al alba dejaban que el agua tibia acariciara sus cuerpos; luego se ponían a lavar con sanacoche, zarapes de lana sobre las piedras. Contra el cielo azul del horizonte se podía seguir el vuelo de diversas variedades de patos, como golondrinas, zarzates reales y cucharas que llegaban a la laguna desde el norte del continente.

Chignahuapan es el nombre autóctono de la laguna. Esta palabra significa "nueve aguas" *Chignahui* nueve *atl* agua y *pan* sobre. Nueve fueron los manantiales que durante siglos dieron origen a la legendaria laguna. Antiguamente se escuchaba por las noches el rumor del agua y el ruido de las canoas al golpearse en su constante vaivén, ocasionado por el viento. También las recias ramazones de los sauces llorones se mecían con el viento.

Rámbata, Pretunta, Izchuiapita, Texcoapan, Betzutzi, Acuezcumatl, Tetitla, Tepetzoco, Izcahuipa son los nombres de los manantiales que se encontraban en los márgenes del litoral oriente del antiguo lago. En el manantial de Tepetzoco nacían aguas sulfurosas y ahí acudía la gente a bañarse en busca de salud. En ese sitio se levanta hoy el Centro General Manuel Ávila Camacho del cual parte un canal que llega a la ciudad de México y que conduce el agua con la ayuda de grandes bombas (Serrano López, 1987: 24).

El proceso de desecación seguía cambiando el paisaje, cada vez había menos agua. En forma paralela a principios de la década de los años sesenta la zona de los municipios de Lerma, San Mateo Atenco, Toluca y Metepec principalmente, experimentaron un proceso de desarrollo comercial e industrial que influyó en toda la antigua zona lacustre. Este proceso estimuló la urbanización y el cambio de uso del suelo que impactaron el medio ambiente rural a urbano transformándolo en cuanto al uso del suelo, el agrícola iba disminuyendo y los cuerpos de agua iban desapareciendo casi totalmente.

Rocío Serrano Barquín señala que el valle de Toluca se incorporó a la industrialización y a la urbanización en la década de los sesenta y, junto con la explotación de los acuíferos de Lerma, se aceleró el deterioro del ambiente (Serrano Barquín, 1993: 83).

La baja rentabilidad de la explotación agrícola y el avance de las zonas urbanas (fundamentalmente en la región de influencia de Toluca) provocan que las nuevas generaciones (de los sesenta a la fecha) sean ajenas al modo antiguo de vida rural lacustre y campesino de sus padres y abuelos; no sólo no lo conocen sino no les interesa conocerlo, ya que su medio de vida es urbano.

Los antiguos pescadores, tuleros, tejedores de petates, artesanos, constructores de canoas, remos y figas, los tejedores de redes, los zacateros, los cazadores de ranas, patos, ajolotes y otros animales lacustres van muriendo, desaparece con ellos la memoria de un modo de vida diferente al de las nuevas generaciones que ocupaba a hombres y mujeres en actividades relacionadas con los recursos naturales de ese entonces.

De ahí el porqué del nombre de la exposición: porque con ella se invita a los antiguos protagonistas del viejo modo de vida a recordar como era la vida tradicional campesina y de apego a las ciénagas. Es una labor de recuperación de la memoria de una antigua cultura que por cientos de años, ya que podemos remontarnos dos

mil años o más, posibilitó formas de mantenimiento a grupos humanos, facilitó los asentamientos y el surgimiento de poblaciones de pescadores y cultivadores. Además, la exposición plantea establecer un diálogo con los protagonistas y que éstos se conviertan en rescataores de su antigua cultura, que comiencen a hablar de su propia experiencia: debido a esto se trata de un “rescate etnográfico comunitario”.

Otorgar la voz al pueblo para la reconstrucción de la historia es una experiencia invaluable para el rescate cultural.

Margarita Loera señala la importancia de la memoria colectiva para la historia:

Es importante pues, reconocer que la historia oral y el testimonio humano no constituyen fuentes secundarias ni menos importantes que aquellas fuentes históricas que representan la huella material del pasado. Sin ella muy difícilmente podrá llegarse a comprender la perspectiva histórica de los distintos sectores sociales, fundamentalmente de los tradicionalmente olvidados sectores subalternos. Empero tomando en cuenta que entre sus características sobresalen la subjetividad, es necesario confrontar este tipo de historia con aquella que se ha construido con otro tipo de fuentes (Loera, 1987: 11-12).

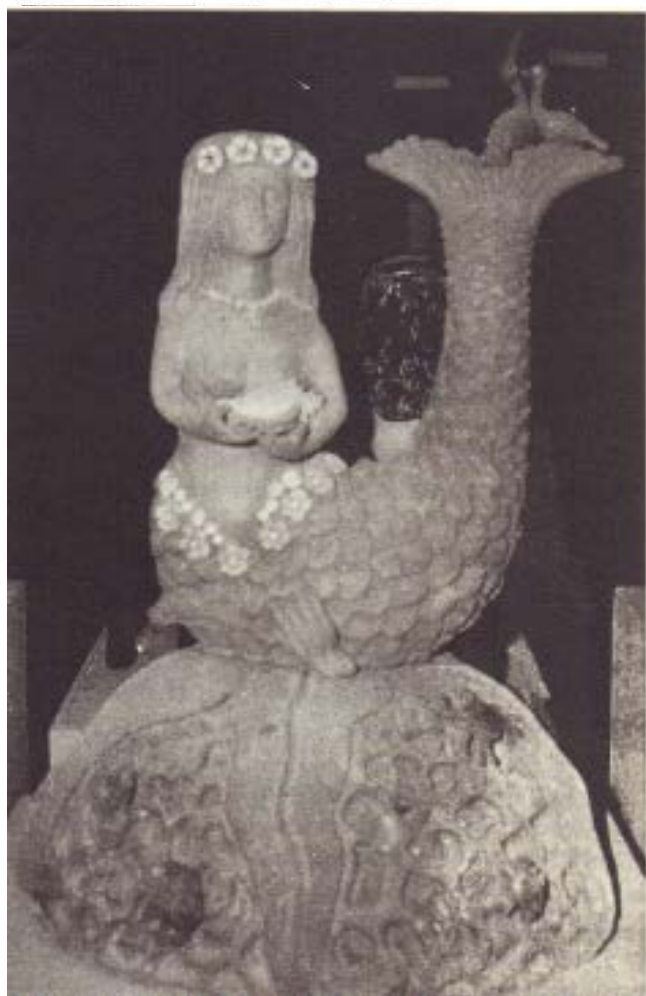
La exposición conduce a una revaloración de ese antiguo modo de vida, de sus creaciones artísticas y técnicas, de la concepción del mundo; y de lo que se plantea un pueblo como digno, deseable y valioso.

Los protagonistas harán el rescate comunitario a través de un diálogo con lo expuesto en la muestra, y colaborarán para conservar un patrimonio cultural antiguo que les pertenece y que desaparece.

*La exposición se convierte en una técnica de investigación etnográfica y reconstrucción de la cultura*

Al establecer la comunicación entre el investigador y los protagonistas de la cultura estudiada, estos aportan datos culturales valiosos, ya que las entrevistas son estimuladas con la presentación de los fotomurales y de las piezas que forman la colección.

*Por qué itinerante.* Es necesario que la exposición recorra los pueblos ribereños para realizar su labor en cada uno de ellos, logrando además mayor conociemien-



Representación en barro de la “señora de las ciénagas o Tlanchana”. Exposición en la Feria de San Isidro, junio de 1995.

to etnográfico de cada pueblo en lo que se refiere a actividades económicas, organización social, concepciones religiosas, arte, mitos, cuentos y narraciones.

*La exposición: espacio de conservación y resguardo del antiguo patrimonio cultural de la vida lacustre del alto Lerma*

Las viejas canoas desechadas por la falta de agua, los antiguos instrumentos de pesca ahora en desuso tales como remos, fisgas y redes (de diferentes tamaños y tejidos según el tipo de especie al que eran destinadas), las trampas para patos y otras aves, así como las esco-

petas y las linternas de carburo dedicadas a la cacería de ranas, pueden encontrar en esta exposición un lugar para conservarse como evidencia de las actividades económicas pasadas.

En el periodo de conformación de la colección, los investigadores a cargo de esta tarea, Manuel Ortiz y María Isabel Hernández, pudieron comprobar cómo las viejas canoas eran usadas como leña, tablas en corrales de animales, o bien eran lanzadas a la basura o a antiguos canales contaminados.

Aún existen canoas en uso empleadas principalmente para extraer zacate de la ciénaga para alimento de caballos, burros y vacas como sucede en San Pedro Tultepec y en Guadalupe Atenco, en donde existen espacios inundados sobre todo en época de lluvias, que se emplean para buscar tule, para cazar patos y otras aves que llegan a las ciénagas a mediados de septiembre hasta diciembre, procedentes de Estados Unidos y Canadá como en San Nicolás Peralta y Lerma. Las canoas en servicio se mantienen en el agua, en los canales, debido a que según informan los dueños la madera debe mantenerse húmeda pues si se seca se abre y la canoa se estropearía.

En cuanto a las redes, los viejos pescadores tejedores, cada vez son menos debido no sólo a que van muriendo sino a que algunos deciden evitarse el tejido de las redes y recurren por comodidad a una tela de elaboración industrial conocida como Tul que es resistente y sirve para los fines de pesca de ocociles y algunos otros pequeños animales que aún pueden encontrarse en lugares inundados sobre todo en época de lluvias (junio a octubre).

### *La exposición como medio de concientización*

Los pueblos ribereños forman parte de una misma región cultural con un pasado común y un rico patrimonio cultural que les pertenece a todos los pueblos ribereños y que es necesario rescatar.

Los pueblos que reciben la exposición van cobrando conciencia de los lazos culturales tan fuertes y antiguos que los unen entre sí, reconocen que comparten un mismo pasado cultural y que son descendientes de los constructores de esta cultura elaborada por el quehacer de muchas generaciones desde la época prehispánica.

Por tanto, la exposición servirá para que los pueblos se conozcan entre sí de modo que los que eran pescado-

res fundamentalmente sepan que otros eran tejedores de tule, por ejemplo; o bien artesanos, etc. ¿Qué pueblos eran pescadores?, ¿qué técnicas desarrollaron?, ¿eran chinamperos?, ¿cuáles hacían canoas, figsas y redes?

### *El futuro de la exposición*

La exposición itinerante ha comenzado a caminar y no debe detener su recorrido. Su futuro es andar de un pueblo a otro como medio de reconstrucción de la memoria del antiguo modo de vida lacustre, dialogando con los propios creadores de los bienes culturales que exhibe.

Este acervo crecerá en la medida en que convenza a los antiguos pescadores, tejedores, etc., de que constituye un espacio donde ellos pueden guardar y proteger sus antiguos instrumentos que pasarán a ser patrimonio cultural a cargo del INAH.

Su acervo ahora está constituido por cinco secciones:

- 1) Introducción a la región de estudio, donde se dan algunos datos generales.
- 2) Alimentación tradicional donde se presentan algunos de los animales comestibles y su preparación completando con fotomurales del *Códice Florentino* que permiten demostrar la antigüedad y continuidad de hábitos alimentarios. Esta sección se denomina "Todo lo que se mueve se come".
- 3) Caza, pesca y recolección. Actividades fundamentales de gran arraigo y tradición; elaboración de redes, figsas y técnicas de pesca.
- 4) Tules. Una actividad fundamental fue el ejido de petates y de objetos decorativos. La habilidad de los tejedores de tule ha sido sorprendente. La muestra incluye un pequeño lote de objetos de tule de San Pedro Tultepec, municipio de Lerma.  
Esta sección comprende además ejemplos de la artesanía de elaboración y tejido de sillas del Barrio de Guadalupe Atenco; actividad derivada del tejido de petates ya que en Guadalupe además de ser excelentes pescadores fueron magníficos tejedores del tule.
- 5) La quinta sección, por demás interesante, se refiere a la Señora de las Ciénagas del Lerma conocida como "La Clanchana o Tlanchana". Esta antigua diosa mesoamericana derivada actualmente en una sirena

es representada en la artesanía de barro de Metepec. Los artesanos del lugar han creado una rica variedad de representaciones de esta antigua madre de los animales de las ciénagas.

1) *Introducción*. Incluye una descripción de la zona lacustre con la presentación de mapas y fotomurales. En esta sección se presenta una magnífica representación de la Señora de las Ciénagas realizada por un artesano de Metepec; junto una red de los pescadores de Guadalupe Atenco conocida por su tamaño como *macla*, palabra derivada de la palabra náhuatl que significa “red”; voz que también da el nombre a los antiguos pobladores de esta zona, los matlatzincas u “hombres de la red”, expertos pescadores, cazadores de honda y recolectores de una rica variedad de productos lacustres que sirvieron para su mantenimiento.

Al hablar del origen de este nombre Noemí Quezada cita a Sahagún y reproduce las siguientes palabras:

“...El nombre matlatzincatl, tomose del *matlatl*, que es la red con la cual desgranaban el maíz y hacían otras cosas los que llamaban matlatzincas” por otra interpretación quiere decir honderos y fondibularios porque usaban mucho de traer las hondas. Además de este término los mexicas llamábanlos también *cuatlal* cuando se referían a un solo individuo y cuando eran varios quaquata porque “...siempre traían su cabeza ceñida con una honda...” (Quezada, 1972: 42).

Por qué en la introducción la Clanchana: en respuesta diremos que porque ella era la dueña, la señora de la zona lacustre, la madre de los animales y la proveedora benéfica de los pescadores que rogaban por una buena pesca. La Clanchana era la señora de ranas, culebras y de todo tipo de peces, acociles y ajolotes que servían para mantenimiento de los pueblos. Las ciénagas formaban su hogar, vivía ahí aunque según dicen en Guadalupe Atenco se le podía encontrar en cualquier sitio de Almoloya del Río.

La exposición pretendía llevar a los visitantes a un pedazo del antiguo paisaje lacustre, por lo que a la entrada de éste debe estar la Clanchana, conocida hoy como sirena, como anfitriona del lugar.

En Almoloya del Río se le conoce como Atl-Anchane (Serrano López, 1987: 26) palabra náhuatl de la que deriva Clanchana: cambió la *t* de atl por *c* convirtiéndose en una sola palabra que transformó la *e* por *a*,

perdiendo la *a* de *atl*. La señora del agua, la que cuida y a la que pertenece ésta, vivía en los manantiales y recorría toda la región lacustre:

Uno de los lugares donde solían encontrarla estaba situado a unos quince metros de la casa de mi esposa [en referencia a su hogar paterno de antes de casarse]; en ese lugar había una gran piedra y ahí se sentaba la mujer, se peinaba [...] Tenía un cabello muy largo y muy bonito. Ella era muy coqueta, cuando veía a algún hombre lo llamaba y le decía que se quería casar con él; algunos, los más valientes, se le acercaban cuando los llamaba, ya sabían a qué hora salía durante el día y, uno que otro le contestaba que sí se casaría con ella; entonces ella le decía: pero ¿vas a querer mantener a todos mis hijos?, ¿y, quiénes son tus hijos? decía él, —¿los quieres conocer? Seguía ella —si—, contestaba él. Entonces ella alzaba los brazos y en los sobacos había montones de ranas, culebras, patos, atepocates y de todo lo que hay en la laguna [...] ¡Pero eran montones de todo esto! Entonces el hombre le decía que eran muchos hijos y ella le respondía: —ya ves, no vas a querer mantenerlos [...] entonces no te puedes casar conmigo; ¡para qué vienes a molestarme! Y, así, los hombres ya se iban, pero, en ocasiones ella los envolvía con su plática y los ahogaba; algunos que lograron salvarse cuentan que se veían en el agua. La sirena [...] cuando se salía a peinar se sentaba con su cola en el agua. De la cintura para arriba [...] no estaba cubierta con nada, los pechos estaban desnudos. Ella era la que daba toda la riqueza (Albores, 1995: 309).

2) La sección de *alimentación tradicional* se denomina “Todo lo que se mueve se come”; se ilustra con fotomurales y animales comestibles, entre los que se encuentran acociles, ranas, larvas de libélula conocidas popularmente como “padrecitos”, sacamiches, así como los modos de preparación de algunos productos.

Se presenta la continuidad de hábitos alimentarios a partir del *Códice Florentino* y la resistencia al cambio por parte de los antiguos habitantes de la zona que aún buscan estos productos y los consumen aunque tengan que traerlos de otras zonas lacustres.

Acerca de las larvas de libélula, Ramos Elorduy y Pino Moreno dicen:

Actualmente tenemos reportadas a diferentes especies de libélulas comestibles, también en estado de naiada o sea estados inmaduros, pertenecen al género *Anax* pero no hemos obtenido a los adultos por lo que se

desconoce a la especie, los lugares donde se consumen son en los diferentes canales de Xochimilco, Lago de Texcoco, en donde se colectan y se venden en los mercados con el nombre de “padrecitos” en el mercado de Toluca se venden junto con acociles, pero se acaban primero, quizás porque la gente los pide más y/o están en menor número. Según nos informan los vendedores los traen de diferentes fuentes de agua, como son las presas del Valle de Bravo, Alzate, Santiago Tlanguistengo y Chiautla (Ramos y Pino, 1989: 10).

3) *Caza, pesca y recolección*. Se muestran piezas de caza de patos y otras aves como son: una escopeta larga con baqueta de madera, una corta, y una varilla para su uso. De la cacería de ranas se exhibe una antigua lámpara de carburo usada en la parte de enfrente de las canoas durante la cacería nocturna, con la que alumbraban a las ranas y con la fisga, que podía terminar en varias puntas de acero (tres o cuatro), eran ensartadas.

También se presentan una carga de pólvora en tubo de ensayo, una trampa para matar aves pequeñas, una varilla para sorprender a las aves que se escondían en la vegetación y dos hondas de ixtle que recuerdan la antigua tradición de uso de la honda.

En esta sección se cuenta con redes grandes conocidas como “maclas”, una red de hilaza de las antiguas, un fragmento de canoa rescatado de un patio doméstico. Además, fotomurales complementan los materiales de la sección de caza, pesca y recolección provenientes del barrio de Guadalupe Atenco y de la región de San Nicolás Peralta Lerma. Éstos son lugares de profundo interés etnográfico ya que Guadalupe Atenco fue lugar de pescadores “corraleros”, técnica de pesca mencionada por Jacinto de la Serna para el siglo XVII (1953: 327), que pescaban los “tambulas”— pececitos negros de 10 a 15 cm de largo. Actualmente a los nativos de Guadalupe Oriente (la parte del barrio junto a la antigua ciénaga) los llaman “tambulas”. Estos peces abundaban y para atraparlos se utilizaban zacates de la ciénaga con los que hacían unos “corrales” donde se colocaban las redes, luego eran dirigidos hacia la trampa por las canoas desde donde los pescadores hacían ruidos con voces y remos. Esta técnica de pesca era colectiva y aún la recuerdan y la describen los viejos pescadores de Guadalupe Atenco.

En San Nicolás Peralta existió una hacienda carmelita, en el margen oriental del río Lerma, donde se practicaba intensamente la agricultura y se criaban grandes cabezas de ganado. El antiguo casco aún se conserva.

En 1830 la vendieron a don Gregorio Mier y Terán (Romero Quiroz, 1979: 131). En esta zona de población otomí había pescadores y tejedores de tule; todavía llegan patos de Estados Unidos y Canadá durante septiembre y noviembre.

4) *Tules*. San Pedro Tultepec, municipio de Lerma, está sobre una loma que en la época de la ciénaga fue isla. Don Vasco de Quiroga, el oidor de la Segunda Audiencia, fundó el pueblo que en náhuatl significa “cerro de tules” con nahuas de Tacubaya, antes de que partiera a Michoacán como obispo (Romero Quiroz, 1978: 378). Esta sección cuenta con fotografías y materiales de tule: una canasta grande y una chica, petates (uno grande y otro chico), así como aventadores, uno sencillo y otro ornamentado. También se incluyen figuras de tule (un muñeco y un burro) y un manojo de tule redondo que se usa para el tejido de estos objetos.

En este sitio el agua de los canales está contaminada por desechos humanos de los pueblos que actualmente presentan un crecimiento urbano acelerado y por desechos de fábricas del corredor Toluca-Lerma.

Los antiguos tejedores aún confeccionan petates que venden en mercados de la región, en Cuajimalpa y en el Distrito Federal.

*El tejido de sillas* de Guadalupe Atenco es una artesanía derivada del tejido de petates, ocupación en la que se refugian antiguos petateros y pescadores. Las sillas son vendidas en los mercados de la región siguiendo la antigua costumbre de cuando iban a vender sus petates, es decir, expresan que “van al viaje” debido a que su recorrido puede durar más de dos días.

Al tule que sirve para el tejido de sillas le llaman tule aplanado; anteriormente se encontraba en la ciénaga, pero hoy tienen que comprarlo en depósitos de tule traído de Pátzcuaro.

Las sillas de madera son elaboradas en talleres familiares y el tejido lo realizan los miembros de la familia que conocen el oficio. Actualmente los niños no saben tejer sillas, pues se interesan por otros oficios más urbanos.

Existen dos tipos de tejido: uno sencillo conocido como “cuadrado”, y otro más complejo llamado “cruzado”.

5) *La señora de las ciénagas: la Atl-Anchane o Clanchana* es una antigua diosa mesoamericana, una joven y bella indígena; en Guadalupe Atenco dicen que “tenía unas trensísimas que las arrastraba”. La diosa madre de las culturas campesinas reunía expresiones simbólicas sobre fertilidad, sexualidad, vida, muerte y transformación.



## ANTROPOLOGÍA

La tierra y el agua que corre son esencialmente femeninos para esta cultura; el agua hace que la tierra dé fruto y que la vegetación se renueve. La Clanchana es la madre que sustenta y genera la vida pero también la muerte, y a su vez constituye el misterio de la transformación y de la creación de la naturaleza.

Por sus atributos podría ser Chalchiuhtlicue, modelo de madre nutricia, “la de la falda de jade”, la señora de las aguas terrestres, señora de los mantenimientos que permite al hombre vivir y multiplicarse. Se le representa en ocasiones amamantando al hombre, es esencialmente fértil, se asocia con la serpiente y con el agua que fluye (Ojeda Díaz, 1995: 21-22) o bien con Xochiquétzal, mujer bella y joven en plena potencia sexual (*op. cit.*, 1995: 27).

En el mito de la Tlanchana o Clanchana, la mujer representa los dos papeles fundamentales que ha desempeñado desde la aparición y el desarrollo de los gru-

pos humanos: la madre que proporciona el alimento y es además la amante compañera del varón.

Donde se bañaba la sirena había mejor pesca; en Guadalupe Atenco decían que “era bueno que allá se fuera a bañar la sirena”. En Almoloya del Río, Anastasio Serrano López relata la historia de la sirena de la siguiente manera:

Una fresca mañana de espesa neblina, llegó al río a bañarse una hermosa doncella. Al pasar cerca de ella un mancebo que iba por pasto, le pidió que la trasladara en su canoa a la hacienda de Atenco. Se fueron bogando hasta que se perdieron sumergiéndose en el fondo del lago, para no volver a aparecer. El muchacho nunca fue encontrado pero sus paisanos lo vieron de paseo con la bella joven de Atenco, que no era otra que la Atl-Anchana, con quien vivió en amancebamiento.

Poco después de esa unión comenzaron a aparecer por las montañas muchas reses del ganado de



Artesana preparando el barro para la elaboración de objetos que luego comercializará en el expendio y taller donde se encuentra. (Para que el barro quede con la consistencia requerida se amasa con la flor de tule conocida como plumilla.)

Atenco muertas a cornadas. El dueño descubrió que el causante era un bravísimo toro llamado Chichihuero, de los que los caporales a propósito no destetaban sino que esperaban a que dejara voluntariamente la ubre; esos toros servían para ahuyentar de los potreros a las fieras. Ante lo sucedido, la sirena por el dolor entró a una cueva del cerro de Chapultepec; aún existe donde la esperaban unos agoreros del sur, que la metieron en un bule y la embarcaron por un río subterráneo, despidiéndola con cantos, flores y copal. El Chichihuero amaneció muerto al día siguiente. Cuando su dueño quiso disecarlo desapareció y el ganado se encaminó hacia el cerro, se metió a la cueva y dicen que fue a parar a la tierra caliente (Serrano López, 1987: 26-27).



Representación en barro de la "señora de las ciénagas o *Tlanchana*". Exposición en marinos de la Feria de San Isidro, junio de 1995.

En Metepec los artesanos representan en barro a esta legendaria *Clanchana* que luce de gran tamaño en la plaza central de la cabecera municipal con sus atributos de sirena que muy probablemente fueron incorporados ya en el presente siglo, cuando la influencia de las leyendas de sirenas fue penetrando en las narra-

ciones indígenas y en la forma de concebir a la *Clanchana*.

La alfarería mestiza de Metepec es producto de un proceso de creación artística, de raíces indígenas y españolas, expresado en los motivos que proceden de concepciones religiosas católicas y de las culturas indias del lugar; las sirenas de las que hablaba Antonio Huitrón son ejemplo de este hecho, así como los árboles de la vida y otras representaciones. Actualmente no sólo se han diversificado los motivos de la alfarería ornamental o suntuaria, sino que por necesidades del mercado los temas se han multiplicado, manteniéndose para el bien del desarrollo de la creatividad artística de los alfareros de Metepec.

### *La exposición itinerante comienza a caminar*

A principios del año de 1995 se dan los primeros pasos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, donde se presentó como fruto de la investigación etnográfica y de la difusión de resultados. Del 10 al 24 de febrero permanece en el recinto de la media luna en la ENAH. En esta ocasión hubo la oportunidad de brindar a estudiantes y maestros de esta escuela, interesados en trabajos de campo y en la investigación etnográfica, propuestas de cómo llevar a cabo una investigación etnográfica en una zona concreta.

Se habló de la necesidad de vincular más los centros de investigación del INAH con los de enseñanza de antropología y surgieron ideas acerca de la conveniencia del crecimiento con instituciones de investigación para apoyar el sistema de enseñanza de las nuevas generaciones de antropólogos.

En la Escuela de Antropología de la Universidad del Estado de México se montó la exposición del 27 al 31 de marzo de 1995; fue de especial importancia, pues Toluca, ciudad donde se encuentra la universidad, tiene entre sus municipios conurbados a Metepec, San Mateo Atenco y Lerma, que cuentan con pueblos ribereños de la antigua zona lacustre.

La riqueza de la antigua cultura campesina y lacustre presentada en la exposición sugería una variedad de temas de investigación y la urgencia de rescatar una cultura que se está perdiendo junto con la desaparición de las viejas generaciones.

¿Se puede pensar que éstas y las nuevas generaciones perdieron la comunicación y, por tanto, una cultura con su rico acervo no será transmitida como se hacía generación tras generación desde la época prehispánica? ¿Se puede decir que existe una ruptura y un olvido entre generaciones? ¿Es eso lo que sucede como resultado de la influencia de concepciones urbanas y modernizantes en las nuevas generaciones? ¿Qué puede ser útil aún para las nuevas generaciones de ese antiguo modo de vida de sus padres y abuelos? ¿Qué aspectos culturales se conservan y reproducen, y qué otros son negados? Las nuevas generaciones herederas de la cultura de los padres y abuelos campesinos y pescadores ¿qué van a decidir?, ¿bajo qué influencia van a actuar?

Metepec fue el tercer alto en el camino, en el marco de la feria de San Isidro en la primera quincena de junio de 1995. Metepec resulta sumamente interesante debido a que San Gaspar Tlahuililpan, San Sebastián y San Lucas Tunco son pueblos ribereños con una relación estrecha con Guadalupe Atenco. Compartieron hábitos alimentarios, actividades de pesca, caza y recolección, el medio ambiente rural lacustre, así como concepciones del mundo. En estos poblados del municipio de Metepec viven laguneros que vieron a la Clanchana en los canales de agua limpias y claras.

### *Metepec*

#### Antecedentes históricos

Desde la época prehispánica la cuenca alta del río Lerma fue habitada por grupos humanos que encontraron en esta región abundante fauna y flora para su mantenimiento.

María del Carmen Carbajal Correa señala el asentamiento de grupos muy antiguos del Preclásico que ocuparon el pueblo de Metepec y el cerro de los Magueyes. Llegaron después grupos más avanzados como los teotihuacanos que expandieron la elaboración de artesanías, el culto a los dioses y a los muertos y las relaciones con otras culturas (Carbjal Correa, 1992).

Sigiura Yamamoto, en un sitio ubicado en el conjunto habitacional del Infonavit, en el municipio de Metepec, observó “una distribución bastante alta de cerámicas formativas y clásicas, sobre todo la presencia clara de los tipos cerámicos del Formativo inferior y del Clásico temprano” (Sigiura Yamamoto, 1979: 8). Lo más

relevante que se encontró fueron los restos de carbón y tierra quemada, huesos de animales pequeños fragmentados, artefactos líticos como obsidiana verde y gris, pizarra, andesita, basalto y tezontle. Algo sobresaliente fue la localización de un fragmento de la cerámica café arriñonada con decoración incisa en el exterior, perteneciente al Formativo inferior y unos huesos fragmentados pequeños (*op. cit.*: 8).

Metepec perteneció a la región matlatzinca del valle de Toluca en el Posclásico (850 d.C.) y las principales ciudades fueron Calixtlahuaca y Teotenango (Carbjal Correa, 1992).

Axayácatl (sexto señor de Tenochtitlan) llevó la guerra a los matlatzincas “provocándose el primer encuentro guerrero entre matlatzincas y mexicas en 1473”, “aunque ya en 1471 los mexicas habían hecho incursiones en el valle de Toluca conquistando la provincia de Masahuacan” (Quezada, 1972: 46).

La misma autora relata, basada en Tezozómoc, cómo transcurrieron los acontecimientos de la guerra de los nahuas contra los matlatzincas (*op. cit.*: 46-48), en la conquista de la provincia de Matlatzinco y Chimalteuctli, señor de Toluca y su comarca. Axayácatl impuso como gobernador de Toluca a Tezozomoc, señor de Tenancingo. Asimismo Metepec se cuenta como uno de los lugares conquistados por el gobernante mexica Axayácatl, hecho registrado en el *Código Mendocino* (Quezada, 1972: 49). Una vez conquistada la zona, Metepec tuvo que tributar. Carbajal Correa dice al respecto:

después de su victoria creó los 12 señoríos mexicas en el valle de Toluca, según lo describe la lámina 13 de la Matrícula de tributos con la finalidad de registrar y controlar los objetos y alimentos que periódicamente debían enviar a la gran Tenochtitlan; entre los productos se enviaban trajes para guerrero, mantas finas y sencillas, maíz, frijol, chíca y huautli (Carbjal Correa, 1992).

#### Época colonial

Con la Conquista española comienza el proceso de mestizaje tanto ideológico como cultural, que fue para el pueblo vencido muy doloroso. Este proceso de aculturación ocurría a la par de una resistencia indígena que luchaba por conservar lo suyo, lo que era propio del mundo mesoamericano.

Con respecto a Metepec, María Teresa Jarquín señala:

La provincia de Metepec fue una de las mayores en territorio, población y jurisdicción en la Nueva España. Su extensión abarcó de norte a sur más de 111.5 kilómetros y de este a oeste más de 67 kilómetros.

Su jurisdicción política y civil a mediados del siglo XVIII comprendía 36 pueblos principales, gobernados por un capitán general con sede en Metepec en donde había república de indios, de españoles y mixtos. Treinta y seis pueblos principales comprendían este territorio (Jarquín, 1990: 23).

En 1561 se congrega Metepec con matlatzincas, otomíes, nahuas y mazahuas. Metepec se convierte en cabecera de doctrina, sujeto a la provincia del Santo Evangelio en lo espiritual y a la Audiencia de la Nueva España en el orden civil. En 1562 se construyó el monasterio franciscano bajo la advocación de san Juan Bautista (*op. cit.*: 28). Otro autor que menciona a Metepec, pero en el siglo XVII, es fray Agustín de Vetancourt:

En el Valle de Toluca diez leguas de México, está hacia el mediodía Metepec, donde su majestad nombra alcalde mayor por seis años, cuya jurisdicción se delata por más de doce leguas, con escribano público, tiene gobernador de naturales. En él hay convento cuya Iglesia es a San Juan Bautista dedicada. Viven en él cinco religiosos con Ministro colado, que administran dos mil ochocientas personas y entre los naturales hay ciento quince españoles mestizos y mulatos con ocho haciendas donde se siembra cantidad de maíz.

Señala Nuestra Señora Atlamilpa, San Lorenzo Xaltipac, Santiago Mexicapa, San Miguel Tapacalpa, San Agustín Mexicapa, Espíritu Santo Mexicapa, Santa María Quauhxitunco. Santa Cruz Tianquistenco, San Mateo Toltitlan, la Transfiguración de Tultepec. Las visitas que hacen los franciscanos a: San Miguel Totocuitlapilco, San Bartolomé Tlatilolco, San Jerónimo Chichahuazco, San Lucas y San Francisco Quaxuzco (Vetancourt, 1971: 73).

La noche del 28 de octubre de 1810, el cura Hidalgo pasó por Metepec de camino a Santiago Tianguistenco. El 15 de octubre de 1848 la cabecera municipal logró el título de villa (Gobierno del Estado de México, 1970: 660).

La exposición "Recuperación de la memoria de un pueblo lacustre" en Metepec

La exposición comienza su recorrido en el municipio de Metepec, habiendo sido su cabecera la ciudad típica de Metepec, que fue el primer punto visitado.

El municipio tiene una extensión territorial de 70.43 km<sup>2</sup> y cuenta con población urbana y rural. La primera se concentra fundamentalmente en lugares limítrofes a la ciudad de Toluca, constituyéndose estas áreas en parte de zona metropolitana de la capital del Estado de México, mientras que la población rural se ubica en los antiguos pueblos campesinos donde aún se conservan parcelas de maíz y haba principalmente. La población ha crecido en forma acelerada de quince años a la fecha, llegando a residir al municipio población de la región y aun de fuera del mismo.

Para la primera mitad de los ochenta la zona urbana ocupaba el 80% del municipio, mientras que la rural sólo el 20% (Gobierno del Estado de México 1985-1987). La inmigración en el municipio ha sido tan relevante desde 1980 que una fuente apuntaba:

La inmigración permanente, el expansionismo de los asentamientos humanos y la creación constante de nuevas unidades habitacionales son factores determinantes para que el índice demográfico registre un porcentaje muy elevado. Por todo ello, será hasta el próximo Censo Nacional de Población y Vivienda cuando se estime la población del municipio y sus comunidades. Nos atrevemos a decir que en la actualidad la población total del municipio es superior a 230 000 habitantes (*op. cit.*, 1985-1987).

El proceso urbano en Metepec ha ido cercando a los antiguos pueblos tradicionales campesinos, que sufren las consecuencias tanto en lo cultural como en lo económico y social del avance de la mancha urbana. Acerca del proceso de urbanización del municipio, Julia Sierra comenta:

El municipio de Metepec muy cercano a la ciudad de Toluca en el Estado de México era considerado antes de 1960 como una región rural y pintoresca la cual adquirió fama por sus alfareros y la elaboración de "los árboles de la vida" y nacimientos. Su cabecera fue visita obligada cuando se realizaban los paseos a la capital del estado, y la mayoría de los habitantes de la zona se dedicaban a labores agrícolas o emigraban en busca de trabajo.

La población de Metepec crecía muy lentamente y hubo años en que el saldo migratorio fue negativo. “Este panorama cambió completamente en los últimos 20 años debido al acelerado proceso de urbanización que ha sufrido la región de Toluca” (Sierra, 1994: 415). Las más altas tasas de crecimiento demográfico en el municipio se registraron en 1970: el 75% de sus pobladores vivía en comunidades rurales, y en 1980 la proporción disminuyó al 25% (*ibid.*). En 1985, más del 86% de su población económicamente activa ya no se dedicaba a labores relacionadas con el sector primario (*op. cit.*: 416).

El problema que nos planteamos es el siguiente: ¿Qué ocurre con la cultura tradicional de los pueblos antiguos ante el avance del proceso urbano? ¿En qué medida la antigua cultura campesina se mantiene y en qué condiciones lo hace? La exposición etnográfica que nos ocupa produce estos cuestionamientos y se constituye como el método de rescate y de reconocimiento de esta antigua cultura campesina tradicional.

#### La alfarería y las sirenas de barro

La alfarería contemporánea de Metepec es una actividad que cuando menos se remonta a la segunda década de este siglo y abarca cuatro generaciones hasta la actualidad (excluyendo los hallazgos arqueológicos).

Entre los más antiguos productos de este trabajo están los jarros, las ollas conocidas como almuerceras o tlacualeras y las cazuelas. Los jarros eran comunes debido a que en ese entonces había muchos magueyes que se ocupaban para el pulque; los había de medio litro, de uno, dos, tres, cuatro y hasta cinco litros.

Los alfareros eran también campesinos y dividían su tiempo de trabajo con el fin de obtener mayores ingresos para el sostenimiento familiar. Iban a los tianguis y mercados de la región a vender sus productos de alfarería, principalmente a Toluca, pero también llegaban a Cuajimalpa, Tacubaya, Ixtapalapa y otras plazas. Algunos eran peones en ranchos y haciendas de la región aunque pagaban muy poco por una jornada de doce horas. El barro lo traían de Ocotitlán, del mismo municipio de Metepec. Algunos iban por su propio barro; llevaban uno o dos burros o mulas, trayendo dos cargas o sacos de éste por animal. Otros, lo encargaban a los llamados barreros que se mantenían vendiéndolo a los alfareros. Los primeros salían de Metepec a las cinco de la mañana y hacían una hora por veredas o caminos

arrieros, “escarbaban” su barro y regresaban. Antes de las ocho de la mañana ya estaban en Metepec para preparar su barro y comenzar a trabajar.

En aquel entonces se aporreaba el barro con un mazo de madera de encino para tritularlo, tenían que deshacer los grumos y luego cernirlo. Se batía con agua y se amasaba; en ese momento se le agregaba la plumilla o flor de tule para que tomara consistencia y pudiera ser trabajada.

En la actualidad ya no se usa el mazo, los alfareros aprovechan el paso de los vehículos en las calles desde la década de los sesenta para tritular el barro mientras se asolea. “Ahora los carros que pasan por la calle ayudan mucho”, dicen los alfareros. De ese modo se deja el barro en la calle, de uno a dos días, según esté soleado o nublado el día.

La plumilla se sigue utilizando para amasar el barro aunque ahora tengan que traerlo de Michoacán. Para la primera mitad de la década de los treinta ya se registra la alfarería suntuaria de animalitos y sirenas. Se elaboraban mulitas, caballos, gallos, puercos, leones y pegasos, también los nacimientos y “las cuadrillas”.

Los nacimientos incluían figuras pequeñas tales como el niño dios, la virgen, san José, los tres reyes magos (de pie con un abrigo o capote hasta los pies), la mula, el toro y los pastores. Las cuadrillas eran un conjunto de figuras (30 a 32 piezas) de barro de 20 a 25 cm que incluían un caballero en su caballo, una caballera, el cura, el mozo, la molendera, los músicos, una enferma a la que le hacían su fiesta porque se aliviaba, etc. También hacían máscaras, carretas pequeñas con dos caballos y unos volantines o carruseles con sus animales y jinetes.

Para la alfarería suntuaria, el periodo de 1935 a mediados de los cuarenta fue de gran importancia, ya que se abrieron mercados para estas piezas y se fabricaban por “pedidos” de compradores que llegaban a los mismos talleres de los artesanos. Apareció entonces el árbol de la vida que al principio era de 30 cm y estaba compuesto de un tronco con algunas hojas y manzanas y a cada lado del árbol estaban Adán y Eva.

Las sirenas alcanzaban unos 30 cm, llevaban una corona, una guitarra, un collar de barro, flores en las orejas a manera de aretes y una cola con la punta levantada. Las primeras sirenas no tenían pelo, sólo la corona, algunas eran alcancías y llevaban unas patas o soportes en la cola a manera de bases para sostenerse.

Todas las figuras se hacían con molde: los acabados y algunos elementos adicionales eran elaborados a mano o “pulso”.

Fue en ese periodo cuando entre la alfarería de Metepec y Diego Rivera se estableció un lazo de simpatía y reconocimiento. Rivera visitaba Metepec y hacía pedidos. Cada 15 o 20 días iba por piezas acompañado de amigos norteamericanos que compraban algunos objetos.

Para entonces se inauguró el Museo Nacional de Artes e Industrias Populares en la avenida Juárez frente a la Alameda en la ciudad de México. En enero de 1951 se dio forma al convenio que creó el museo y el reconocido antropólogo Rubín de la Borbolla ocupó la dirección del mismo, y entró en contacto con la alfarería de Metepec, que estudió como parte de sus investigaciones acerca del arte popular mexicano. Para este autor el arte popular “conserva residuos precolombinos, importantes influencias españolas, asiáticas y universales modificadas y adaptadas” (Rubín de la Borbolla, 1963: 4).

En la alfarería mexicana se distinguen tres campos de desarrollo: “el de la tradición indígena, el de las cerámicas traídas por los españoles y modificadas con influencias asiáticas y un sector que se creó paulatinamente para llenar diversas necesidades regionales generales de la población” (*op. cit.*: 4).

Los artesanos de Metepec llevaban cada ocho días piezas de alfarería suntuaria a la tienda del Museo



Horno para “quemar barro”, Casa Artesanal de Metepec.

Nacional de Artes e Industrias Populares que eran demandadas por un mercado joven en desarrollo.

Poco es lo que se ha escrito acerca de la alfarería de Metepec y la obra de Antonio Huitrón es la más conocida; dice:

La cerámica de Metepec puede clasificarse atendiendo a sus fines utilitarios y de esta manera se encuentra: la ordinaria o común la escultórica o juguetera y la ritual. La alfarería ordinaria o común que es propiamente a la que se llama “loza” comprende la manufactura relativa a los objetos de uso doméstico y principalmente de cocina, que van a servir en los hogares de las familias rurales, la alfarería escultórica o juguetera es la que se refiere a objetos de ornato o recreación estética y por último la alfarería ritual es aquella que se refiere a la producción de objetos para quemar copal en la “fiesta” de los muertos o en otros actos ceremoniales, llamándoseles sahumadores, pebeteros o incensarios que por lo general son piezas extraordinarias y refinadas teniendo como aditamento, además del lugar para el incienso, candeleros para velas. Los sahumadores hechos en Metepec adoptan principalmente la forma de copas y ánforas, constituyéndose verdaderas piezas ornamentales que maravillan por su acabado (Huitrón, 1962: 17).

El mismo autor señala a la alfarería como actividad mestiza familiar y tradicional refiriéndose a que en el barrio de Cuaxotenco existen talleres en la mayoría de las casas (*op. cit.*: 57 y 58), pues son complemento del ingreso familiar del campesino pobre. Menciona la juguetería de Metepec, los árboles de la vida, las representaciones de las calaveras, los candelabros, los caballitos, los cortejos fúnebres, sirenas, palomas, toros y cochinitos. En cuanto a la arcilla, Huitrón dice:

Los alfareros de Metepec utilizan, dada la topografía del Valle y sus antecedentes lacustres, barros que son impropios para la manufactura, en virtud de que ellos no tienen la consistencia suficiente para su plasticidad y moldeabilidad. Para subsanar tales defectos, los alfareros remedian la contractilidad de la arcilla templándola, operación que consiste en añadirle ciertas sustancias orgánicas o inorgánicas que tienen la virtud de resistir el proceso de secar y luego el de cochura o cocimiento (Huitrón, 1962: 101).

Gerardo Murillo, mejor conocido como el Doctor Atl, registró en 1921 que el Estado de México producía una mayor cantidad de loza vidriada que cualquier

otro estado de la República: jarros, cazuelas, ollas y bandejas de uso doméstico, señalando a Metepec como uno de los principales centros alfareros. Coaxustenco era el barrio alfarero, donde la actividad era de tipo familiar y se heredaba de padres a hijos:

Los tipos comunes de Metepec: las ollas pequeñas gruesas, de dos orejas, abundantemente engretadas en su parte superior y en el exterior de la boca; jarros grandes, fuertes y de bonita línea, de gran asa y cuello ligeramente cónico; cazuelas y pequeños platos muy pobremente decorados. Los tipos más salientes son las canastas y las azucareras. Entre éstas hay algunas de un hermoso aspecto, muy primitivas y muy sólidas. La producción de loza en Metepec es muy considerable. Las ollas y los grandes jarros tienen mucha demanda en el mercado y esto se debe a que son muy resistentes (Dr. Atl, 1980: 86 y 87).

También hablaba el Dr. Atl de la loza negra lograda con greta negra con la que se elaboraban animales de pequeñas dimensiones que servían de alcancía, de leones, de "patos" para guardar agua, y de canastas de diversos tamaños en las más grandes de las cuales se guardaba la leche y en las más pequeñas se vendía la famosa crema de Toluca (*op. cit.*: 87).

Entre la alfarería de Metepec y las ciénagas existen dos relaciones fundamentales: la primera está en el uso de la plumilla o flor de tule, usada para lograr que el barro obtenga resistencia y se logre la cohesibilidad de la pasta; los alfareros explican que le da fuerza al barro y evita que se resquebraje o agriete.

La flor de tule es una espiga de color café compuesta por infinidad de pequeños filamentos que cubren un núcleo o camote y que se desprenden formando un tamo compacto y pesado. "Este tamo es el que utilizan los alfareros como aglutinante para la pasta que van a moldear" (Huitrón, 1962: 101).

La segunda relación fundamental es la representación de sirenas, tlanchanas o clanchanas. Se puede decir que desde las primeras representaciones en la década de los treinta hasta la fecha se ha logrado una rica variedad en tamaños, diseño y elementos que la acompañan, tipos de sirena, etc., desarrollándose la creatividad en forma admirable.

Sin embargo, la vida urbana y el cambio producido en la zona lacustre han hecho que los artesanos vayan olvidando a su sirena, antigua deidad mesoamericana,

y adopten una sirena occidentalizada con elementos marinos.

La exposición "Recuperación de la memoria de un pueblo lacustre. Rescate etnográfico comunitario", les ha recordado a la Clanchana y la ha dado a conocer a las nuevas generaciones de artesanos.

El interés despertado ha sido considerable: los mismos artesanos se acercan a escuchar la leyenda de esta madre y dueña de las ciénagas del Lerma, que vuelve a estar presente con énfasis a través de estos relatos.

### Bibliografía

- Alboreo Zárate, Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., Gobierno del Estado de México, 1995.
- , *El modo de vida lacustre en el alto Lerma*, tesis para optar por el grado de doctorado en antropología, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1992.
- , "Ambiente lacustre e industrialización en el alto Lerma", en *Estado de México perspectivas para la década de los 90*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, El Colegio Mexiquense, 1994, pp. 35-47.
- Almoleya, su río y puentes coloniales su acueducto*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1974.
- Atl, Dr. (Gerardo Murillo), *Las artes populares en México*, núm. 1, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- Carbajal, María del Carmen, *Metepec en la época prehispánica*, tríptico informativo Centro Regional INAH-Estado de México, 1992.
- El Estado de México. Guía*, México, Ediciones del Gobierno del Estado de México, Colección Histórica, Toluca, 1967.
- Estado de México, *Metepec monografía municipal*, Estado de México (región 1), 1985-1987.
- Hernández González, María Isabel, *El catolicismo popular en el barrio de Santa María la Asunción Atenco México*, tesis de maestría, México, ENAH-INAH, 1987.
- Huitrón, Antonio, *Metepec miseria y grandeza del barro*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1962.
- Jarquín, María Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano*, El Colegio Mexiquense, Ayuntamiento de Metepec, 1990.
- La ciudad de Lerma*, H. Ayuntamiento de Lerma, Toluca, Estado de México, 1971.
- Loera, Margarita, *Mi pueblo: su historia y sus tradiciones*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de México, colección Divulgación, 1987.
- Ojeda Díaz, María de los Ángeles y Cecilia Rossell, *Diosas y mujeres en códices prehispánicos, Borgia (nahua-mixteco)*

## ANTROPOLOGÍA

- y *Selden (mixteco)*, primera edición, México, INAH, enero 1995.
- Panorámica socioeconómica en 1970*, Toluca, 2 t., 1976.
- Quezada Ramírez, María Nohemí, *Los matlatzincas época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, INAH, Serie Investigaciones 22, 1972.
- Ramos, Julieta, José Manuel Pino M., *Los insectos comestibles en el México antiguo, estudio etnoentomológico*, México, AGT Editor, S.A., 1989.
- Rivera Cambas, Manuel, *Viaje a través del Estado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1972.
- Romero Quiroz, Javier, *Vasco de Quiroga en Tultepec*, México Talleres Gráficas de Cabeza, Gobierno del Estado de México, 1965.
- Rubín de la Borbolla, Daniel, F., "Arte popular mexicano", edición especial de la *Revista de México* por encargo del Instituto Nacional Indigenista, México, 1963, pp. 4-20.
- Salinas, Miguel, "Las fuentes del río Lerma", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 1929, pp. 113-117.
- Serrano Barquín, Rocío, "La región del Valle de Toluca frente al siglo XXI", en *Metrópolis*, año I, núm. 2, UAEM Toluca Estado de México, mayo-agosto 1993.
- Serrano López, Anastasio, "Almoloya del Río", en *Mi pueblo; su historia y sus tradiciones*, Gobierno del Estado de México (primera edición 1987), Colección Divulgación INAH, 1987.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros, tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, primera edición 1892, Ediciones Fuente Cultural, México, 1994.
- Sierra, Julia, "El desarrollo urbano de Metepec", en *Estado de México perspectivas para la década de los 90s*, Instituto Mexiquense de Cultura, El Colegio Mexiquense, Gobierno del Estado de México, 1994.
- Sigiura Yamamoto, Yoko, Informe del Proyecto "El Valle de Toluca", la segunda temporada de campo, enero-abril 1979, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1979.
- Vetancurt, fray Agustín, *Teatro mexicano, Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México* (menologio franciscano), México, Porrúa (primera edición 1697-1698), 1971.



## Conservación de monumentos e impacto social

Al intervenir un monumento o zona de monumentos con el fin de conservarlo o abrirlo al público heredamos a la sociedad que lo posee una serie de secuelas que surgen en torno a la zona o monumento intervenido. Esto se debe a que un monumento no es un elemento aislado, libre de influencias, sino que está vinculado al entorno histórico-político, socioeconómico, religioso y ecológico de una comunidad. De allí que las operaciones de restauración, con el fin de poner al servicio de la colectividad un monumento o conjunto de los mismos, desate una reacción en cadena que afecta a los diversos niveles de interacción de la sociedad.

Por esta razón es conveniente que los proyectos encaminados a intervenir los monumentos, ya sea únicamente para exploración o restauración y apertura al público, se proyecten más allá del terreno físico, sobre la pantalla social, y que se consideren los diferentes grados de afectación ya que, en ocasiones, se incide directamente en el sistema nervioso de la sociedad impactándola al azar positiva o negativamente ocasionando trastornos, e incluso, conflictos al interior de la comunidad que pueden ir desde el núcleo familiar hasta la organización sociopolítica y económica.<sup>1</sup>

¿Por qué impacta la restauración de un monumento a la sociedad? ¿Qué clase de impacto ocasiona? ¿Pue-

den preverse las consecuencias y canalizar dicho impacto de manera positiva? Éstas son las preguntas que nos inquietan y a las que intentaremos dar una respuesta aproximada. Para ello tomaremos como ejemplo dos casos: la comunidad y zona arqueológica de Mitla y el ex convento de Santo Domingo de Guzmán, ambos, en el estado de Oaxaca.

### *Panorama general*

El estado de Oaxaca es una de las entidades más pobres del país y también una de las que ostentan el mayor índice de analfabetismo. Posee también junto con Chiapas, la mayor diversidad de grupos indígenas de los cuales destacan zapotecas y mixtecos como los de mayor población.<sup>2</sup> El territorio formado por los picos y acantilados de la Sierra Madre Occidental, tiene una variedad climática que va de la exhuberancia tropical de la costa y la región mixte al semidesierto de la Mixteca y los Valles Centrales<sup>3</sup> en donde la escasez de agua

<sup>2</sup> Oaxaca y Chiapas tienen la mayor diversidad de lenguas indígenas del país. En Oaxaca se registran por lo menos doce diferentes con preponderancia del zapoteco, mixteco, mazateco, mixe y chinanteco. En Chiapas se registran ocho, con predominio del tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal (*Atlas cultural de México*, México, 1988, p. 10).

<sup>3</sup> Existe un predominio del bosque tropical caducifolio, propio de las regiones de clima cálido con una larga temporada de sequía, cuya característica principal es la pérdida de hojas durante 5 a 8 meses, tornándose a un color gris en las secas y de un verde intenso durante la

<sup>1</sup> La notificación a las familias del interés del INAH por adquirir sus predios y casas, colindantes con el grupo del Arroyo, ocasionó verdaderos dramas que afectaron también a quienes teníamos que comunicar esa decisión.

es notable y, por ello, la agricultura deficiente. La vida del indígena oaxaqueño ha transcurrido desde la época prehispánica hasta nuestros días en un paisaje árido y difícil, lo cual justifica en parte el carácter duro, desconfiado y austero de sus habitantes más centrales, que sólo se regocijan en la comida y el arte popular.

La situación sociopolítica de los grupos indígenas de nuestro país ha sido polémica desde la Colonia, ya que antes se les consideraba como seres débiles y abúlicos que necesitaban la protección de la Iglesia ante las amenazas de una sociedad novohispana explotadora y corrupta que sólo veía en ellos mano de obra barata. Desde el siglo XIX a la fecha se nos presentan como barrera para el progreso y amenaza social. Por un lado se les presiona para hacer a un lado su bagaje cultural y modernizarse, y por otro se les incita a conservar la originalidad y diversidad de sus culturas. Entre el empuje de las dos corrientes se han convertido en un producto intermedio que es ahora más ignorante de sus valores ancestrales pero que, a la vez, no asume de lleno la llamada *cultura moderna* porque les es ajena y no la comprenden.

Viven pues, entre la cultura del pasado y la del presente, creando formas para adaptar las leyes federales y mantener vivo su derecho consuetudinario. Pero también se niegan a aceptar las leyes cuando no los favorecen.

### *Mitla: la manzana de la discordia*

En la época prehispánica, Mitla fue la segunda urbe en tamaño e importancia después de Monte Albán, en los Valles Centrales de Oaxaca. A la caída de Monte Albán varias ciudades, entre ellas Mitla, que se encontraban bajo su control político, se independizaron transformándose en especies de ciudades-estado que alcanzaron un gran desarrollo entre el 700 y 1200 d.C. Mitla fue un centro comercial y religioso de primera magnitud, característica que conservó hasta los inicios de la Colonia y que fue perdiendo poco a poco hasta que se sumió prácticamente en el olvido. Durante 300 años subsistió básicamente como un pueblo agrícola con

temporada de lluvias. Coexiste este bosque con el matorral xerófilo compuesto principalmente de cactáceas, agaves e izotes. En las tierras altas hacia la costa y la sierra Mixe predomina el bosque de coníferas y encinos, propio de las tierras semihúmedas y templadas. Este bosque se constituye principalmente de pinos, oyameles y encinos, así como otras especies de hoja ancha (*Atlas cultural de México*, México, Flora, 1988).

otras dos actividades principales: la cría doméstica de cabras y la elaboración de textiles. A principios del siglo XIX, algunos viajeros y curiosos se acercaron a Mitla para conocer las ruinas de los viejos edificios prehispánicos y hacia 1920 se iniciaron los primeros trabajos de exploración y reconstrucción de la zona.

Con la política turística implantada en el país hacia la década de los cincuenta, Mitla dio un giro total, comenzó a recibir una extraordinaria cantidad de visitantes iniciándose así un nuevo fenómeno: la comunidad agrícola se volvió productora y comerciante de artesanías. También, de pronto, las ruinas que carecían de interés para los habitantes del pueblo se transformaron en el foco potencial del comercio. Durante varios años el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) permitió la entrada de vendedores a los monumentos, hasta que en 1982 delimitó la zona con una cerca y los envió fuera de ella. Con la presencia decidida del INAH se definieron cinco grupos con intereses muy específicos en torno a las ruinas:<sup>4</sup>

1. *Locatarios*. Construyeron el mercado en el lado noroeste de la zona, con un amplio estacionamiento, con el fin de captar el mayor flujo de turistas antes de ingresar a la zona; sin embargo, esto no ha funcionado ya que los turistas prefieren ir primero a la zona arqueológica donde son abordados por las canasteras (vendedoras ambulantes) en el acceso, interceptando la ganancia que —esperaban los locatarios— iría a parar al mercado. Con la construcción de la unidad de servicios en enero de 1994, se despertó una ola de indignación entre los locatarios porque modificó el acceso a la zona trasladándolo al norte y los turistas ya no tienen que acercarse a la zona del mercado para nada, con graves consecuencias económicas para ellos. A esto hay que añadir su mayor descontento porque la unidad cuenta con servicios sanitarios gratuitos, de manera que tampoco percibirán las ganancias por el alquiler de los sanitarios públicos del mercado.

2. *Canasteras*. Son mujeres que venden artesanías en canastas en el perímetro de la zona, principalmente en el acceso. Es el grupo más conflictivo porque no aceptan la autoridad del INAH y constantemente remueven los letreros que prohíben la venta en la zona federal y

<sup>4</sup> Nelly Robles ha analizado con profundidad la problemática de los grupos de interés en torno a la zona arqueológica. De ella hemos tomado nuestro esquema.

## CONSERVACIÓN

pelean con los locatarios su derecho a vender afuera mientras que, los locatarios exigen a las autoridades municipales que las desalojen y obliguen a instalarse dentro del mercado. Este conflicto ocasionó que hace algunos años los locatarios quemaran el mercado para salir a vender en el perímetro de la zona, lo cual es más rentable, porque los turistas generalmente no van al mercado cuando ya compraron artesanías a las canasteras.

3. *La Iglesia.* Considera que tiene derechos sobre el conjunto arqueológico situado dentro de los terrenos que, en el siglo XVIII, formaron parte del curato. También reclaman derechos sobre el templo, edificado encima de un palacio prehispánico y en la calle, espacio entre el atrio y la casa cural, que es en realidad propiedad federal. El cura y los catequistas no permiten a las autoridades del INAH realizar investigaciones al interior del templo y, además, cobran el derecho de piso a los artesanos que vienen de fuera y se instalan en el espacio de la calle ya mencionado. Por otra parte, ma-

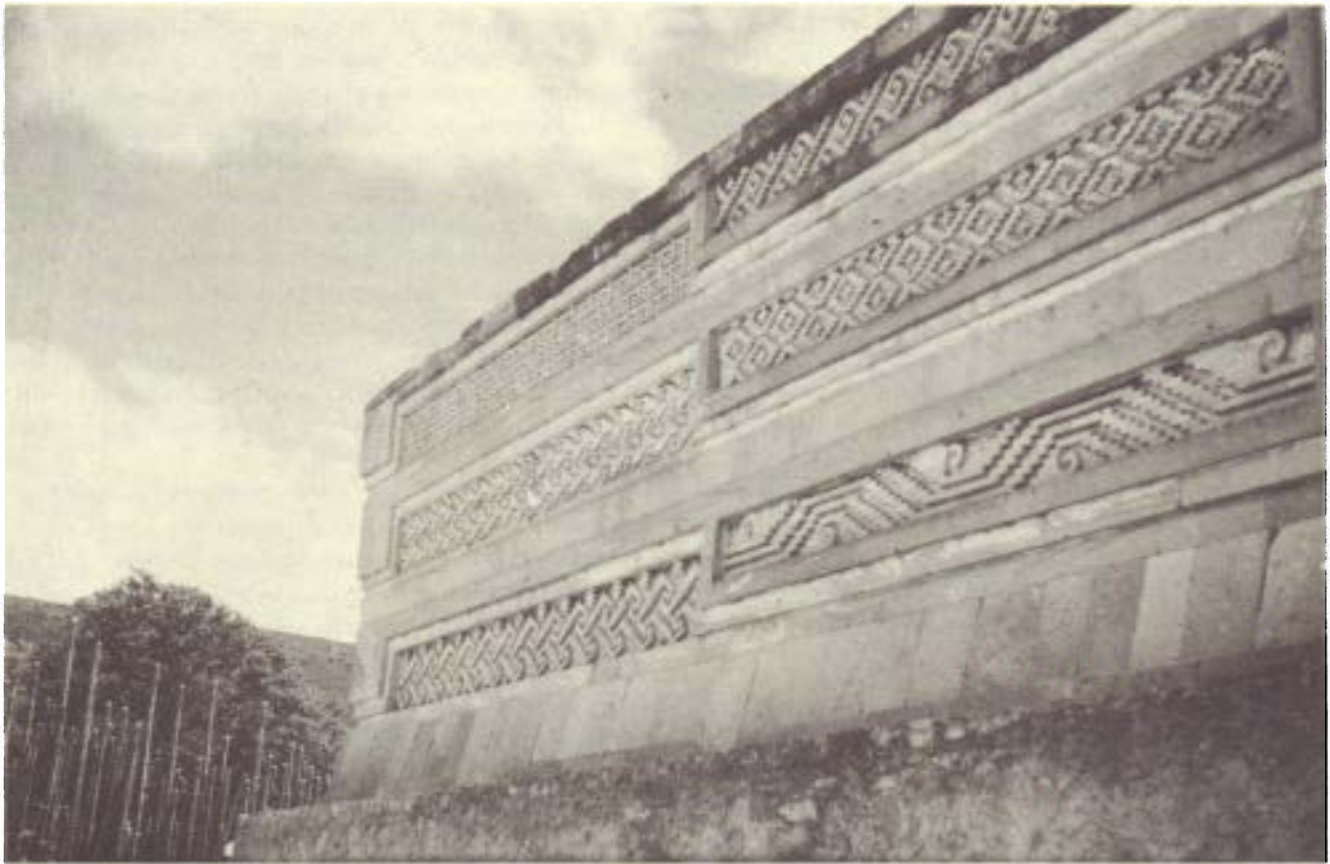
nipulan a la población en contra del INAH. Es el grupo más fuerte debido a que los feligreses son también locatarios, canasteras y autoridades municipales.

4. *Ayuntamiento.* Colabora parcialmente con el INAH porque no tienen una clara idea de las leyes que protegen el patrimonio cultural ni de las funciones del INAH. Tienen un grave conflicto con el instituto porque creen firmemente que éste explota la zona arqueológica para su provecho, sin aportar nada material o económicamente al municipio, literalmente se sienten despojados. Quieren tener el control exclusivo para realizar el cobro de las entradas a la zona y no creen que el INAH explore los monumentos como un servicio a la comunidad, sino para robarles sus tesoros.

5. *Instituto Nacional de Antropología e Historia.* Los custodios e investigadores del INAH son vistos como enemigos por los otros cuatro grupos. La necesidad de cumplir con sus funciones crea relaciones tensas con la población ya que, a menudo, tiene que denunciar a sus



Mitla, Oaxaca. Foto: Proyecto México, INAH.



Mitla, Oaxaca. Foto: Proyecto México, INAH.

vecinos ante el INAH quien recurre constantemente a la clausura de obras, citas al Ministerio Público para deslindar responsabilidades, trato directo y a veces brusco con los infractores. Ha perdido credibilidad entre la población por las limitaciones que tiene para cumplir plenamente con sus funciones por lo que a menudo los habitantes burlan las disposiciones del INAH, que se limita a recoger los residuos que el saqueo y la destrucción premeditada dejan y a veces ni eso.

Como tuvimos ocasión de constatar, en esta intrincada convivencia quien más pierde es la zona arqueológica, ya que ninguno de los grupos puede hacer algo que no repercuta de inmediato y encuentre una respuesta de bloqueo hacia alguno de los otros cuatro.

Pero por otra parte, se puede vislumbrar cómo en cincuenta años el proyecto de explorar, restaurar y exhibir las ruinas ha cambiado radicalmente el modo de pensar de la comunidad transformando por lo menos dos de los aspectos más profundos de su cultura:

1. *La economía*, que pasó de ser primordialmente agrícola a artesanal.<sup>5</sup> Es un fenómeno típico de los sitios turísticos porque la demanda que tienen las artesanías desplaza a la agricultura ya que requiere de menor trabajo y se obtiene una mayor utilidad. A la fecha la gran mayoría de los mitleños produce y comercia con algún tipo de artesanía, principalmente textil, que se divide en sarapes de lana, producción de telas y confección de ropa. En el último aspecto, también hay que considerar a las personas que se dedican a bordar las prendas como parte del proceso de producción. En menor cantidad se producen tallas de cantera y productos de piel. Finalmente, el mezcal es una rama im-

<sup>5</sup> Un fenómeno similar ocurre con la mayor parte de la población que rodea a Chichén Itzá (Pisté-Xcalacoop), que han pasado de una economía agrícola a otra de servicios; de hecho una gran cantidad de meseros, cocineros, camareras y administradores políglotas de primera que trabajan en Cancún, Cozumel, Mérida y otros lugares, proceden de estas dos poblaciones.

portante porque no es sólo para consumo local sino que, incluso, se exporta.

La situación económica del país y la enorme competencia que se produce entre artesanos, así como la oferta de mejores y variados productos en la capital del estado ha puesto en crisis el comercio artesanal en Mitla, con el riesgo de que desaparezcan los productos nativos, especialmente en lo que a textiles se refiere; porque resulta más rentable vender la artesanía guatemalteca que es más barata y ha inundado ya todos los rincones de Oaxaca.

2. *Y en la tradición:* la costumbre de llamar a los muertos durante las festividades de Todos Santos, la fiesta más importante del pueblo, de acuerdo con la información que obtuvimos de algunos de los señores más viejos de Mitla, se realizaba dentro de las tumbas de la zona arqueológica (tumbas 1 y 2). Esto se debe a la pervivencia de la tradición prehispánica que considera a Mitla o Lyobaa —en lengua zapoteca— el lugar de los muertos o inframundo, donde residen todas las almas de los finados. Mitla es el centro necrolático de Mesoamérica por excelencia. La costumbre consistía en *llamar* al espíritu con humo de copal, al tiempo que se rezaba y se colocaban ofrendas de alimentos, mezcal y flores. El alma así invocada se guiaba con el humo hasta su propio asiento en la mesa de la casa en donde discurre el resto de la celebración entre comida e invitados. Al final, se devolvía el alma del difunto de la misma manera. Con las limitaciones de acceso que impuso el INAH a las zonas arqueológicas abiertas al público, se trasladó dicha tradición, aunque menguada, al panteón del pueblo.

Otra costumbre desaparecida es la que se refiere a ritos de brujería o magia practicados en el templo de El Calvario —estructura prehispánica de adobe rematada por una capilla católica colonial. Al interior ostenta tres grandes cruces de piedra adonde llega gente a rezar y a hacer peticiones de todo tipo. Antes de que el INAH colocara el piso de ladrillo en la capilla, los creyentes enterraban fetiches de barro o tela, así como diversas ofrendas, en espera de que se cumpliera la petición.

El 21 de agosto de 1993 el Centro INAH-Oaxaca puso en marcha otra etapa del proyecto de exploración y restauración integral de la zona arqueológica de Mitla (Proyecto Mitla), esta vez enfocado al conjunto conocido como grupo del Arroyo,<sup>6</sup> ubicado en pleno

corazón del pueblo. Dicho conjunto padece los mismos problemas de deterioro que el resto del sitio porque el crecimiento urbano obligó a la población a construir sobre los monumentos, que se usaban, además, como basurero, excusado y punto de reunión para los jóvenes que iban a tomar bebidas embriagantes y, de paso, a practicar un curioso deporte que consistía en estrellar botellas contra los dinteles monolíticos decorados con pinturas.

La exploración, restauración y apertura al público del monumento en cuestión puso de nuevo en tensión a cuatro de los grupos de interés antes mencionados: locatarios, canasteras, Ayuntamiento e INAH. La causa del conflicto fue, principalmente, el interés del INAH en comprar los terrenos y casas colindantes con los patios H e I del conjunto del Arroyo.

La operación de mejoramiento visual del patio G, que es uno de los más afectados por las viviendas que se desplantaron sobre los muros de los edificios 24 y 25, una de ellas de tres pisos que impedía la visión del conjunto; la necesidad de cercar la zona y adecuar accesos e instalaciones de vigilancia; el desalojo de la tierra procedente de las excavaciones y, finalmente, la construcción de la nueva unidad de servicios, en el Grupo del Norte o del Curato como también se le conoce son, entre otras, las razones que alteraron la vida cotidiana del pueblo.

### *Reacciones*

El intento de adquirir los predios causó conflicto y temor al interior del núcleo familiar que se sintió despojado y engañado pues según su parecer, las viviendas —aunque están dentro de las ruinas— no impiden su visita. Al obtenerse la declaratoria presidencial de Zona Arqueológica<sup>7</sup> los habitantes de Mitla, informados por la autoridad, se mostraron recelosos y molestos porque creían firmemente que el gobierno iba a expropiar toda el área correspondiente al pueblo (debido a que la polígona que aparece en el plano de la declaratoria circunda el pueblo) e imaginaban que tendrían que irse a vivir a otro lado.

Por otra parte, la necesidad que tuvimos de hacer uso de sus terrenos como bodegas y zonas para la acumulación de tierra de las excavaciones, así como del

<sup>6</sup> Los objetivos del proyecto pueden resumirse en explorar, liberar y restaurar el conjunto, habilitándolo para su exhibición al público.

<sup>7</sup> *Diario Oficial de la Federación*, marzo, 1994.

agua de sus pozos para la obra, de modificar los accesos, de construir la cerca del sitio cerrando veredas que usaban para cortar camino, etc.; todo eso, lógicamente, fue tomado por el pueblo como un abuso y violación a su propiedad y a su persona.

Con ese motivo se emprendió una movilización de más de doscientos vecinos de Mitla, liderados por el presidente de la Asociación Agrícola, Ganadera y Artesanal de Oaxaca en contra del INAH, en el mes de marzo de 1994, para exigir que se suspendiera la supuesta expropiación o compra de los terrenos, que se retirara la cerca de cactáceas que delimita el grupo del Arroyo, que se levantara el empedrado del acceso, que se repusieran los materiales de una demolición ordenada por el INAH (en una construcción levantada sobre un monumento prehispánico del patio G, a pesar de la prohibición comunicada al propietario), la apertura de las ventanas clausuradas que colindaban con el patio G, demolición de la nueva unidad de servicios y cesión del 50% de las entradas de la zona arqueológica al municipio, entre otros. Para conseguir su objetivo fue retenido, en el palacio municipal, el equipo de arqueólogos que trabajábamos en el proyecto, sin que las autoridades municipales pudieran hacer nada.

Para quienes demandaban respuestas la postura fue muy clara: "aquí no hay más ley que la del pueblo".

### *Ex convento de Santo Domingo de Guzmán*

Si en Mitla el impacto de las obras de exploración y restauración afectó durante los últimos 100 años la organización sociopolítica, comercial y religiosa del pueblo, en el caso de Santo Domingo se hirió la vena más profunda de todos aquellos que consideran al convento como parte fundamental e integral del oaxaqueño, no sólo por su arquitectura, sino porque durante más de cuatro siglos la vida de Oaxaca ha girado en torno al convento como centro de poder, cultura y religión. Mientras que Mitla movilizó a 200 personas contra el INAH, Santo Domingo conjuntó la opinión pública y a las asociaciones civiles de Oaxaca y otras ciudades del país en contra del gobierno estatal, con el objeto de defender el respeto y buen uso del monumento en cuestión.

El convento de Santo Domingo de Guzmán fue construido entre 1550 y 1570 por los padres dominicos de la Provincia de San Hipólito independizada de la de San-

tiago. Su construcción tardó alrededor de doscientos años. Santo Domingo de Guzmán es uno de los mejores ejemplos de la arquitectura dominica, destaca sobre todo el templo y la capilla del Rosario cubiertos de exquisitas yeserías recubiertas de oro. La parte conventual es majestuosa e imponente con amplísimos espacios cubiertos por bóvedas de cañón corrido. Digna de mencionar es también la huerta donde cultivaban una amplia variedad de yerbas medicinales, plantas de ornato, árboles frutales y sobre todo las hortalizas que, según consta en documentos de la Colonia, en una época de escasez sirvieron para alimentar a toda la ciudad. Desde principios del siglo XIX fue ocupado por diferentes ejércitos, entre ellos los insurgentes y los realistas. El templo se convirtió en caballerizas y prisión. A finales del XIX se estableció en la parte sudoeste del convento el batallón de caballería del ejército federal, transformándose con el tiempo en zona militar hasta el 2 de enero de 1994, fecha en que los militares, tras su reubicación en Chiapas, entregaron el inmueble al gobierno del estado. En ese momento surgen los más diversos intereses y propuestas de uso para el edificio: centro comercial, hotel, centro de convenciones, estacionamiento y bodegas subterráneas, etcétera.

Ante tal situación, el Patronato de Defensa del Patrimonio Cultural y Ecológico de Oaxaca, encabezado por el destacado pintor oaxaqueño, Francisco Toledo, realizó una consulta pública acerca del uso más adecuado que debía dársele al inmueble.

Puede observarse, como en Mitla, la aparición de grupos con distintas ideas e intereses que pusieron la mirada en el ex convento, algunos como el grupo ICA, imaginaron las jugosas ganancias que produciría la concesión del inmenso estacionamiento por 22 años.<sup>8</sup> Las tendencias que registraron dichos grupos son a nuestro entender las siguientes:

1. *Secretaría de Turismo estatal.* Propuso la construcción del estacionamiento, así como la de un teatro a desnivel en el área que corresponde al edificio militar de finales del siglo XIX. Desconocía la autoridad del INAH en materia de monumentos por lo que, incluso, inició las obras para techar las crujeas (para lo cual adquirió vigas que nunca se utilizaron),<sup>9</sup> sin tener el

<sup>8</sup> Torrentera Gómez, 1995.

<sup>9</sup> Enrique Fernández (comunicación personal); también Torrentera Gómez, 1995.

permiso oficial. La premura por iniciar los trabajos trajo como consecuencia —por ejemplo— que en los muros de la crujía K se dieran instrucciones de retirar los aplandados destruyendo en parte la pintura mural de la época colonial.<sup>10</sup> El desatino y la falta de criterios académicos de la oficina de turismo en el desarrollo de las obras le ocasionó graves fricciones con el INAH y las asociaciones civiles, destacando la disyuntiva INAH-Turismo del Estado, situación que se complicó porque el INAH ordenó por esos días la demolición de la infraestructura turística (construida por Turismo del Estado) del sitio arqueológico Hierve el Agua (a 12 km de Mitla), la cual afectó los vestigios y alteró completamente el entorno natural al introducir un diseño europeo de pésimo gusto.

2. *Instituto Nacional de Antropología e Historia.* La obligación que le confiere la Ley Federal de Zonas y Monumentos de salvaguardar el patrimonio arqueológico e histórico de la nación lo hace actuar y ponerse al frente de las obras del ex convento, situación que trajo enojos por parte de Turismo a quien prácticamente se le arrebató de las manos la obra, pasando a segundo y más tarde a tercer término. Es el INAH quien define los criterios de restauración y la línea de investigación apoyando las propuestas del Patronato de Defensa del Patrimonio Cultural y Ecológico de Oaxaca y, sobre todo, contemplando las exploraciones arqueológicas que ninguna de las otras partes había propuesto y que al final resultaron fundamentales para las posteriores obras de restauración.

3. *Patronato de Defensa del Patrimonio Cultural y Ecológico de Oaxaca.* Representan a la sociedad civil y al grupo más importante de intelectuales oaxaqueños. Por su parte, presentaron la propuesta de uso más adecuada a raíz de la petición hecha por el director del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Rafael Tovar y de Teresa,<sup>11</sup> llevaron a cabo una consulta popular —como se mencionó— para conocer el mejor uso del monumento y concluyeron que el más adecuado era el cultural. Ellos presentaron la propuesta de que se convirtiera en un centro cultural con talleres de arte y un archivo en la parte conventual, la instalación de las oficinas del Instituto Oaxaqueño de la Cultura en la parte del siglo XIX y un jardín botánico en el área de la huerta. Además de esto aportaron 600 mil nuevos pesos para

los trabajos de investigación y restauración del ex convento.<sup>12</sup>

Las polémicas en torno al uso y restauración del monumento pronto atrajeron la atención de la población oaxaqueña que también se hizo presente a través de la radio y la televisión aportando críticas e ideas; situación que se acrecentó por el hecho fortuito de que en esos días Fonatur decidió poner a la venta el hotel Presidente, que es nada menos que el ex convento de Santa Catalina de Siena,<sup>13</sup> ubicado a sólo dos cuerdas de Santo Domingo de Guzmán. La noticia movilizó nuevamente a diversas personas y asociaciones civiles que, incluso, colocaron pancartas sobre los muros del hotel en señal de protesta y rechazo; sobre todo porque se conocían algunas ofertas de extranjeros para adquirir el valioso inmueble.

Otro aspecto que atrajo el mayor interés entre la población hacia Santo Domingo fue el tocante a la demolición del conjunto militar del siglo XIX, argumentando que es un agregado en un estilo totalmente ajeno al convento y con una función distinta y, porque, según otros, es “demasiado feo” y reciente como para que coexista junto a una de las obras de arte de la arquitectura colonial. Ante la presión de la sociedad por salvarlo de la inminente destrucción, el gobernador Diódoro Carrasco se comprometió a cancelar la demolición. Sin embargo, ya había desaparecido la porción del cuartel adosada al muro poniente del convento por considerar que le restaba presencia, y la porción norte del mismo, con lo cual se perdió, en parte, el carácter de edificio militar. A esto debo añadir que no hubo interés por documentar la distribución de los espacios y su uso durante la ocupación militar, tampoco en el área conventual, siendo aspectos que por ahora carecen de interés para los historiadores pero, dentro de algunas décadas, serán de gran valor para explicar otros aspectos ahora desconocidos del monumento.<sup>14</sup>

Quisiera ahondar un poco más en la cuestión ya que es importante como antecedente para evaluar futuras intervenciones de restauración y demolición de añadidos en monumentos. El edificio militar corresponde al final del siglo XIX, 1895 para ser más exactos, y alojó

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Convento de monjas.

<sup>14</sup> El edificio militar selló un contexto inalterado desde el siglo XVI al XIX. De ahí se recuperó una importante colección de cerámicas coloniales y modernas de Nueva España, Europa y China. Eric Juárez V. y E. Fernández (comunicación personal).

<sup>10</sup> Pude constatar los daños personalmente.

<sup>11</sup> Torrentera Gómez, *ibid.*

en un principio a la brigada de Caballería del Ejército Federal. Su estilo es completamente porfiriano con una sobria fachada neoclásica ochavada, tallada en cantera rosada. El edificio se distribuye en torno a un patio interior cuadrangular. Posee dos plantas con techado de vigueta y bovedilla típico de la época. La herrería de las ventanas es original y posiblemente también la escalera. Carece de decoración al interior y el estado en que lo dejaron los militares es bueno aunque con algunos añadidos modernos de concreto y metal. En efecto, este edificio no es precisamente una joya de la arquitectura porfiriana, pero sí es un ejemplo de la arquitectura militar de la época y, por otra parte, un testigo de los diferentes usos y acontecimientos por los que ha pasado el ex convento. La existencia del cuartel no es más que la materialización de una realidad que el inmueble vivió desde por lo menos principios del siglo XIX hasta el 2 de enero de 1994. Es, por lo tanto, digno de conservarse al igual que muchas casas y edificios de finales de esa época y principios del XX.

A esto hay que añadir dos cuestiones:

1. Estamos al final de siglo y de milenio, con seguridad la Ley Federal sobre Zonas y Monumentos deberá ser modificada y posiblemente se amplíe la cobertura de los monumentos históricos, por lo menos, hasta la primera mitad del siglo XX.

2. Durante las excavaciones arqueológicas realizadas en el cuartel, encontramos que la fachada poniente y quizá la sur están hechas sobre el mismo muro que hacía las veces de barda perimetral, pues la cimentación de la misma es en todo coincidente con la del ex convento, es decir de forma escalonada. Si esto es cierto, es posible que la barda original sólo haya sido modificada para fungir como fachada, lo cual hace doblemente importante la conservación del edificio en cuestión.

Volviendo a nuestro tema, la diferencia de opiniones respecto al destino de Santo Domingo se resolvió, finalmente, aceptando la propuesta del Patronato de Defensa del Patrimonio Cultural y Ecológico de Oaxaca para que el convento tuviera un uso cultural, definiéndose las siguientes áreas de uso: *a*) en la parte conventual, talleres de arte y ampliación del museo regional, *b*) en la huerta un jardín botánico, que recreara la huerta original dominica, *c*) en el edificio militar, oficinas del Instituto Oaxaqueño de la Cultura.

Desafortunadamente, las fricciones y presiones de los diferentes grupos de interés han dado como resul-

tado una intervención a veces descuidada y desacorde con los destinos del inmueble, ya que no se concretó, de hecho, un proyecto de conservación y restauración integral; por el contrario, se fue haciendo según los vientos cambiantes de toda esta intrincada problemática que envolvió a Santo Domingo.

### *Consideraciones*

Después de analizar las consecuencias del impacto social que ocasiona la restauración y apertura al público de un monumento podemos intentar dar respuesta a las preguntas planteadas al principio.

1. ¿Por qué impacta la restauración de un monumento a la sociedad? Porque un monumento no es un elemento aislado, sino que en ocasiones forma parte de la vida misma de una comunidad o sector y, en otras, establece nuevos vínculos a raíz de su apertura al público, porque crea en su entorno un ambiente propicio para la investigación, el comercio, el aprendizaje, la convivencia, el esparcimiento o la religión; ambiente que si no se adecua y reglamenta convenientemente, suele ocasionar trastornos y fricciones. Son muchos los casos que se pueden citar a este respecto, por ejemplo Teotihuacan con una importante zona comercial creada a su alrededor que ha causado graves conflictos entre locatarios, INAH y sociedad civil, dado su progresivo crecimiento e interés meramente mercantil; Monte Albán, en su estéril lucha por evitar la invasión urbana sobre la principal zona de monumentos, marcado por el desinterés del ayuntamiento y el gobierno estatal para realizar programas de desarrollo urbano que respeten dichas zonas; Chichén Itzá con el crecimiento desmesurado de la infraestructura turística de cinco estrellas que invade la zona de monumentos e incluso ofrece pirámides particulares a los turistas como parte de su servicio; el hallazgo de las esculturas olmecas de madera en El Manatí, Veracruz, fue la oportunidad política de los habitantes de Hidalgotitlán para exigirle al gobierno la construcción de infraestructura carretera y servicios (aquí también los arqueólogos fueron secuestrados).<sup>15</sup> Ante tales acontecimientos considero necesario que los proyectos de exploración, restauración y apertura al público de nuevos sitios o zonas de monu-

<sup>15</sup> Ponciano Ortiz, comunicación personal.



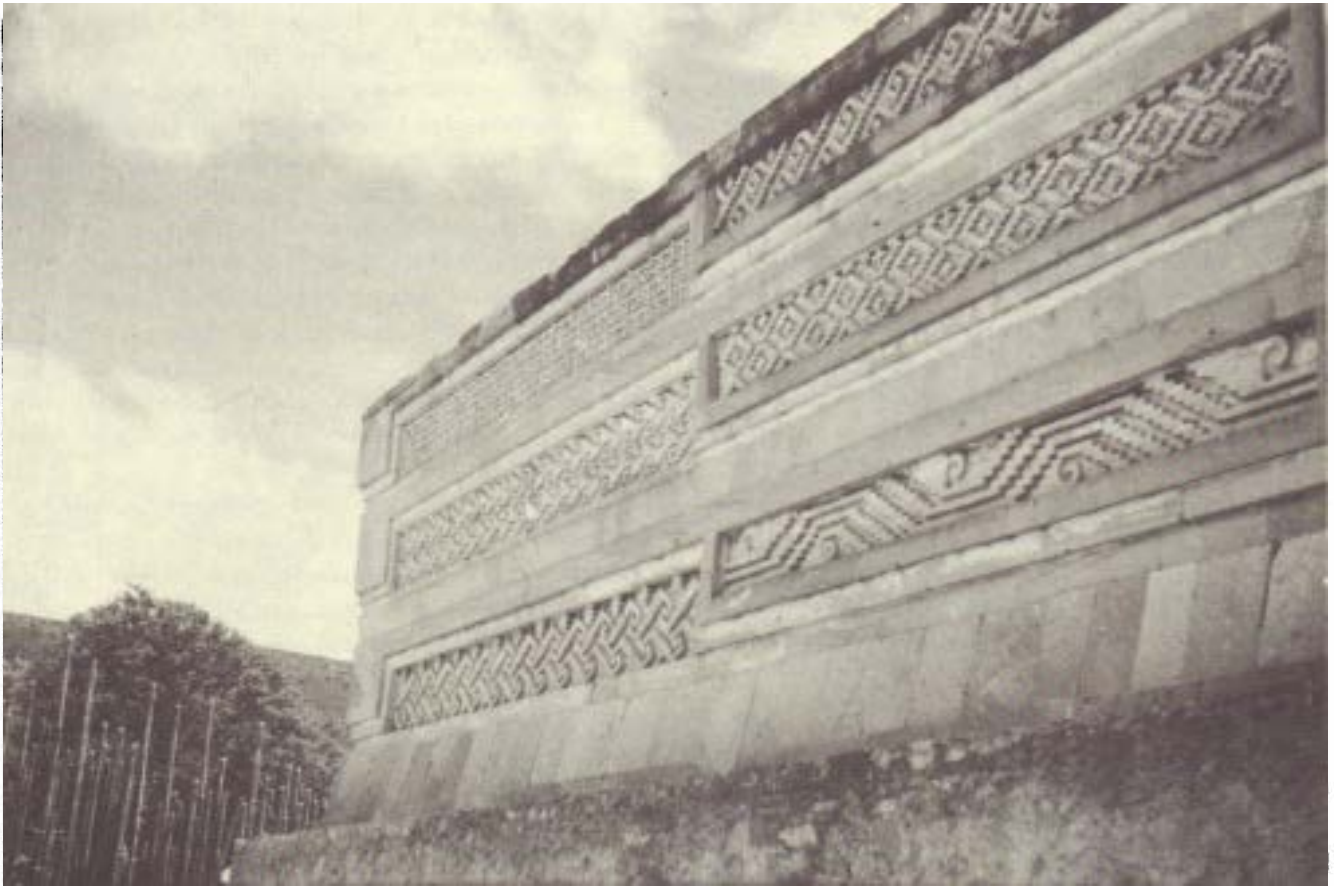
## CONSERVACIÓN

mentos, como pueden ser los propios centros históricos en diversas ciudades, contemplen las consecuencias del impacto y propongan de antemano las posibles soluciones para canalizarlo de manera positiva, es decir, creando condiciones para el crecimiento y el progreso material y armónico de la población que tiene en esos monumentos no sólo un valioso testimonio de su historia y su cultura, sino un potencial en todos los sentidos capaz de aprovecharse económicamente.

2. ¿Qué clase de impacto ocasiona? y ¿se puede canalizar el impacto de manera positiva? Ambas preguntas se pueden contestar como una sola. Como ya vimos, el impacto puede ser positivo o negativo. No puede generalizarse que siempre la restauración y exhibición de un monumento traiga consecuencias negativas, es decir, problemas o conflictos. De hecho, se puede asumir que cualquier intento de conservación en los monumentos es positivo, sólo que en muchos de los casos los beneficios no se reflejan directamente en la socie-

dad que los posee. Se deben, por lo tanto, crear las condiciones propicias para que la población pueda recibir los beneficios culturales y materiales que los proyectos de esta naturaleza conllevan, pero también crear programas permanentes de concientización y asimilación del patrimonio cultural que conviertan a la sociedad en el propio vigía y salvaguarda de sus monumentos con la ayuda del INAH. Dichos programas deberían implementarse en todos los niveles escolares y en las cámaras legislativas y, a través de ellas, a todas las autoridades de gobierno a nivel federal, estatal y municipal como una formación que contenga, en sí misma, los valores que nos identifican como nación, pueblo o comunidad.

Si bien el impacto suele ser por lo general positivo, las consecuencias colaterales pueden resultar negativas, sobre todo cuando el rescate o salvaguarda de una parte o conjunto de monumentos implica que se pierdan otros monumentos o tradiciones y costumbres de



Mitla, Oaxaca. Foto: Proyecto México, INAH.

profundo valor y sentido para la sociedad que los vive. Un ejemplo es el Templo Mayor, donde se perdió un valioso conjunto de edificios históricos para rescatar otro (arqueológico), no menos valioso, pero al cual, creo, se podía haber accedido técnicamente de otra manera. Otro ejemplo muy claro es Chichén Itzá, donde la población nativa que lo rodea dejó la agricultura para ofrecer su fuerza de trabajo como empleado en hoteles y restaurantes de primera, en muchos casos propiedad de extranjeros, en lugar de ser los legítimos usufructuarios y beneficiados de la zona arqueológica.

En otra forma, se pueden ocasionar conflictos entre comunidades debido al interés comercial o prestigio que ofrece un monumento, como sucedió en Suchilquitongo, Oaxaca, a raíz del hallazgo de la Tumba de Huijazoo, que se ubica, exactamente, en la línea divisoria de dos municipios.

El impacto social de los proyectos gubernamentales se padece cotidianamente y en muchos casos sí puede ser gravemente negativo. Por tal motivo, no hay que soslayar el papel importante que deberían tener los antropólogos, sociólogos y otros especialistas, quienes podrían medir y analizar las consecuencias de un proyecto a mediano y largo plazo, y encaminarlo positivamente. Tenemos ya muchos casos tristes en los que, incluso, han desaparecido comunidades enteras por las malas políticas y la nula previsión del impacto social que ocasionan. Quisiera citar como ejemplo el caso de la super carretera Mérida-Cancún que prácticamente dividió la península en Yucatán del norte y Yucatán del sur, ya que dicha vía se encuentra totalmente cercada y sólo permite el paso hacia el otro lado cada 20 km por medio de pasos a desnivel, muchas comunidades quedaron separadas de sus tierras cultivables y numerosos ranchos ganaderos fueron divididos de la residencia de quienes los atienden. A esto hay que agregar los pequeños ranchos y congregaciones que se borraron del mapa.

Sin embargo, llevar a cabo las acciones necesarias no es fácil, se requieren cambios profundos en la política de investigación, uso y conservación de monumentos que involucran a las instituciones encargadas y a la sociedad en general. Quizá el cambio más urgente debe provenir no de la autoridad superior, sino de los profesionistas encargados de ejecutar los proyectos.

En el caso de los arquitectos y arqueólogos relacionados directamente con la exploración y restauración de los monumentos debe haber una apertura a la co-

municación y al verdadero trabajo de equipo interdisciplinario, porque, hasta ahora, siguen existiendo los llamados "feudos" donde no puede entrar ni opinar nadie más que el que posee el privilegio de dirigir o participar en un proyecto, pero también, debe existir una apertura crítica hacia el propio INAH ya que su desmesurado aparato burocrático lo ha convertido en un gran monstruo, lento y débil; caduco en algunos aspectos y poco apto en otros para cumplir cabalmente con las tareas que la ley le confiere.<sup>16</sup>

¿Qué debe hacerse entonces? La respuesta no es fácil, pero creo que una vía para encontrar la solución es que ésta debe derivarse del consenso de los investigadores del INAH y otras instituciones que comparten la difícil responsabilidad de conservar el patrimonio monumental, así como de los colegios, academias y asociaciones civiles, sin soslayar a la opinión pública. Consideramos de suma importancia la participación de los municipios y la sociedad civil (que ha dado muestras de gran capacidad) en las tareas no sólo de protección y rescate, sino también en las de planeación y aprovechamiento de sus recursos culturales, por lo que es necesario que el INAH elabore programas de amplia cobertura que informen y capaciten a los ayuntamientos y autoridades en general, en todo lo relacionado con el carácter y objetivos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y le proporcione las Leyes y Reglamentos que propicien que dichas autoridades sean aliados y no enemigos del instituto.

Por otra parte, debe dismitificarse a los monumentos, en el sentido que se les considera, muchas veces, como objetos sagrados que sólo están al alcance de un selecto grupo de gente "culto", para verlos como lo que son, como creaciones del ser humano tan bellas e imperfectas como él, pero con valores extraordinarios que nos permiten reencontrarnos y mostrar a los demás la riqueza de nuestra cultura y nuestro país. En ese sentido, no son solamente objetos, sino además recursos con un gran potencial en todos los sentidos, incluyendo el económico.

Finalmente, sería deseable que un estudio del impacto social de los proyectos de exploración y restauración de monumentos formara parte de los proyectos de investigación, con el objeto de lograr mejores resultados acordes con los tiempos y las características so-

<sup>16</sup> Como lo señala el propio sindicato del INAH, Matadamas, 1995.

## CONSERVACIÓN

ciales, económicas y culturales de la comunidad donde se ubican; incluyendo una evaluación de los beneficios que esta obra puede aportar a la población, previendo los riesgos y problemas y, organizando de antemano, las formas de trabajo y distribución de los beneficios. Esto es especialmente importante para aquellas comunidades cuyos recursos naturales son escasos y donde la apertura de una zona de monumentos puede convertirse en un foco de atracción que, adecuadamente organizado, puede ser motor del progreso y la prosperidad para quienes lo heredaron.

### Bibliografía

- Atlas cultural de México*, vols. Flora y Lingüística, México, INAH-SEP, 1988.
- "Análisis del proyecto de jardín botánico dentro del conjunto del ex convento de Santo Domingo de Guzmán..." (mecanoscrito), Oaxaca, Oax., 16 de febrero, 1994.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, México, CNCA, 1993.
- Kubler, George, *Arquitectura del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Marquina, Ignacio, *Arquitectura mesoamericana*, México, INAH, 1987.
- Matadamas, María Elena, "Sindicato de investigadores del INAH. Solo recibimos promesas. Se privilegió a la iniciativa privada", en *El Universal*, viernes 6 de enero, México, 1995, pp. 1-4.
- Peguero, Raquel, "Santo Domingo, Oaxaca: Polémica restauración", en *La Jornada*, fotocopia s.f., México, 1994, p. 27.
- "Protesta por las modificaciones que se pretenden hacer al ex convento de Santo Domingo", volante s.f., Oaxaca, 1994.
- Robles García, Nelly, "Proyecto Mitla 1993-94" (mecanoscrito), Oaxaca, CRO-INAH, 1993.
- Robles García, Nelly y Moreira Quiroz, "*Proyecto Mitla*", tesis de maestría, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete", México, INAH, 1984.
- Torrentera Gómez, L., "Intelectuales exigen respeto al proyecto Santo Domingo", en *El Imparcial*, Oaxaca, martes 15 de marzo, 1994, pp. 1A.

Juan Manuel Sandoval P.

## La cultura chicana como parte del patrimonio histórico y cultural de México

El término *chicano* (*a*) es todavía motivo de debate acerca de su origen y significado.<sup>1</sup> Y aunque ha sido utilizado ampliamente junto con el de *méxico-americano* (*a*) para definir genéricamente a la población de origen mexicano en Estados Unidos, su uso ha venido quedando un tanto rezagado y aun sólo para referirse a los individuos más conscientes políticamente ante los términos *latino* (*a*) o *hispano* (*a*), dentro de los cuales se trata de englobar a unos 25 millones de habitantes de origen latinoamericano (60% de los cuales es de ascendencia mexicana).

Pero este es un problema no sólo semántico. La historia del pueblo chicano es, para muchos mexicanos y estadounidenses, una cuestión casi desconocida. Y en muchos textos se presenta esta historia de manera tergiversada, estereotipada, desdeñada y discriminada, como muchas historias de los pueblos dominados por las naciones colonialistas e imperiales.

Sin embargo, para otros, quizá un grupo todavía reducido pero en cons-

tante crecimiento, la historia del pueblo chicano es parte fundamental de la historia de México y también de Estados Unidos, de sus movimientos sociales por la libertad y los derechos civiles; en contra de los intereses colonialista e imperialistas; y más recientemente, de sus luchas por la democracia y la soberanía en ambos lados de la frontera.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Rodolfo Acuña, *Occupied America. A history of chicanos*, Harper Collins Publishers, Nueva York, 3a. edición, 1988; Juan Gómez Quiñones y Luis Leobardo Arroyo, *Orígenes del movimiento obrero chicano*. Serie Popular ERA/64, México, 1978; David Maciel (comp.). *La otra cara de México: el pueblo chicano*, Ediciones "El Caballito", México, 1977; Elizabeth Martínez (ed.), *500 años del pueblo chicano. 500 years of chicano history in pictures*, South West Organizing Project, Albuquerque, Nuevo Mexico, 1991; Antonio Ríos Bustamante, *Los Ángeles, pueblo y región, 1781-1850. Continuidad y adaptación en la periferia del norte mexicano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación, México, 1991; Alberto Sánchez et al., *Historia de los mexicanos*. 4º Grado Primaria, México, Editorial Trillas, 1994; Axel Ramírez (comp.), *México en la conciencia chicana*, Dirección General de Intercambio Académico, México, UNAM, 1988; Arturo Santamaría, *La política entre México y Aztlán. Relaciones chicano-mexicanas del 68 al Chiapas 94*, Universidad Autónoma de Sinaloa y California State University, Los Ángeles, 1994; Juan Manuel Sandoval, "Chicanos y migrantes mexicanos: dos caras de un mismo pueblo en movimiento", en *Zurda* (Revista de Cultura Política) septiembre, 1996.

<sup>1</sup> Tino Villanueva. Discusión sobre el término *chicano* en la mesa: "Ficción y Realidad en la Literatura Latina". Moderador: Juan Bruce Novoa. Séptimo Congreso Internacional de Culturas Latinas en Estados Unidos. El mito de lo umbilical. Los latinos en América del Norte, organizado por Difusión Cultural de la UNAM, Departament of Spanish and Portuguese, University of California, Irvine y Latino/Latina Studies Program, University of Illinois, Urbana-Champaign, 7 al 11 de agosto. Ex hacienda El Chorrillo, Taxco, Guerrero.

La cultura chicana o *méxico-americana*, por otro lado, comienza a ser conocida en diversos países, además de Estados Unidos y México, a través de diversas expresiones de las artes plásticas, el cine, la literatura, la música, el teatro y el "performance". No obstante, la cultura chicana en sentido más amplio aún no logra ser reconocida en sus aportes al desarrollo histórico y cultural de México. Los chicanos han dado más a México de lo que han recibido de nuestro país. En esta ponencia intentamos mostrar algo de esta historia en dos partes: *a*) cómo se conformó la cultura mexicana en el Septentrión novohispano y, *b*) la cultura chicana como parte importante de ese patrimonio, el cual es recreado constantemente dentro de los Estados Unidos, alimentado permanentemente por los inmigrantes mexicanos.

### *Conformación histórica de la cultura mexicana al norte del río Bravo (siglos XVI al XIX)*

La historia de la comunidad mexicana al norte del río Bravo puede dividirse en dos grandes periodos: 1) desde el descubrimiento y Conquista española de los territorios septentrionales (1598), hasta la conquista estadounidense de los mismos (1848) y, 2) desde 1848 hasta el presente. La formación de las comunidades mexicanas en esta región es pues

parte de la historia de la formación de la cultura chicana.<sup>3</sup>

A partir de 1600, cuando ocurre la expansión hacia el norte, los pobladores mexicanos, entre los cuales había una serie de mezclas entre españoles, mulatos, mestizos e indios, y que pertenecían a los sectores medio e inferior de la Nueva España, establecieron ranchos y pueblos en Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y Alta California, debido a la expansión de la ganadería y la minería, así como al interés religioso y del Estado por poblar esas tierras septentrionales.

El contacto con el México central y las subregiones aisladas se mantuvo por medio de redes de comunicación locales. Las tribus indígenas aisladas experimentaron un proceso de transculturación y asimilación, las más de las veces forzado.

Con el establecimiento de la autoridad colonial en el centro y en el sur de México, el centro de expansión más importante fue el norte, un área que contaba con una combinación favorable de factores geográficos y demográficos, así como también con abundancia de recursos naturales no explotados. En *teoría*, el proceso de expansión o "conquista" estaba fuertemente controlado por regulaciones estrictas relacionadas con la organización de las entradas y el deslinde de los pueblos. En *realidad*, la expansión hacia el norte comprendía tanto el aspecto de la conquista y ocupación *formales* aprobado por el gobierno, como el *informal*, pero aún más importante, era la *migración* de un gran número de personas, indios, mestizos, mulatos, criollos y españoles po-

bres hacia los establecimientos de la parte norte.<sup>4</sup>

Los factores *primarios* que atraían a estos pobladores eran de tipo económico: la disponibilidad de trabajo en las minas y en los ranchos que estaban relativamente bien compensados. La expansión de la frontera representaba la libertad de la autoridad coercitiva bien establecida del régimen colonial español en las regiones centrales, así como también la oportunidad de establecer ranchos, de poseer rebaños propios, de introducirse en el contrabando, etc. Emigraban para evadir los impuestos especiales y otras obligaciones a las cuales estaban obligados los miembros de las castas.

La *minería* estimuló el desarrollo económico, lo cual fue de particular importancia en la expansión de la frontera. Las compañías mineras daban empleo a una gran cantidad de mano de obra, que necesitaba enormes cantidades de comida, lo cual favorecía el establecimiento de ranchos y la agricultura; la industria minera también favorecía al comercio de las herramientas y minerales necesarios para la mina misma, así como también la venta de ropa y otros artículos personales que requerían los mineros. Los ranchos y las haciendas representan un lugar de emergencia para el vaquero mexicano, tanto como trabajador muy capacitado, como un miembro de los nuevos estratos sociales móviles alrededor del minero.<sup>5</sup>

Estas fuerzas económicas atrajeron a una mano de obra de diversas culturas que originaron lo que puede considerarse una *red cultural* cuyo origen no era

indio, ni español, ni africano, sino una combinación de variadas influencias culturales. Así que las *relaciones económicas* actuaron como *mediadores* en el surgimiento de un *mestizaje cultural y racial*, cuyo resultado fue la *variación norteña* dentro de la cultura mexicana general.

Junto con el proceso informal de expansión estaba la extensión de autoridad más formal. Entre las formas institucionales de mayor importancia que reaparecieron por todo el norte estaban, la entrada o expedición militar, el presidio o puesto militar, las misiones, centros de divulgación religiosa e ideológica, y los *pueblos* o poblaciones civiles. Durante los trescientos años que duró el proceso de *expansión y colonización*, estas instituciones sufrieron muchos cambios y modificaciones en la estructura socioeconómica, cultural e ideológica de la sociedad colonial. Siguió existiendo hasta los últimos días de la época colonial y posteriormente, durante el periodo que siguió a la Independencia nacional, en formas modificadas.

La localización de la frontera cambió muchas veces en el transcurso de esta expansión. Durante el siglo XVI se encontraba entre la parte sur de la Gran Chichimeca (las áreas de Aguascalientes, Guanajuato y la parte sur de San Luis Potosí). A finales del periodo colonial, los fuertes fronterizos más septentrionales llegaron hasta la Alta California, lo que en la actualidad es la parte sur de Colorado, el sur de Arizona y Texas.

En la esfera social, estos poblados septentrionales estaban ligados principalmente a la cultura y a las relaciones sociales de la parte centro-norte de México, a partir de las cuales se *modeló* su vida social y cultural que asimilaron una gran parte de sus habitantes. Las *influencias* más inmediatas provenían de las regiones al sur con las cuales tenían un

<sup>3</sup> Juan Gómez-Quiñones y Antonio Ríos Bustamante, "La Comunidad Mexicana al Norte del Río Bravo". En: *La otra cara de México: el pueblo chicano*. Compilador David Maciel, Ediciones El Caballito, pp. 24-63, 1977.

<sup>4</sup> *Ibid.* y John Francis Bannon, *The Spanish Borderlands Frontier 1513-1821*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974.

<sup>5</sup> *Ibid.* y Michael M. Swann, *19 Migrants in the Mexican North. Mobility, Economy, and Society in a Colonial World*, Westview Press, Boulder, San Francisco y Londres.

contacto más inmediato: Texas con Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas; Nuevo México con Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Zacatecas, Durango y Jalisco (por medio de la ruta México-Santa Fe, conformada por el Camino Real de la Plata y el Camino Real de Tierradentro) y Alta California con la Baja California.<sup>6</sup>

La cultura creciente del mexicano y su identidad con variaciones regionales particulares era dominante en los *pueblos indígenas locales*, que habían pasado por un gran *amalgamiento* debido a la *mexicanización* forzada como parte del proceso continuo de mestizaje. Tales procesos complejos de formación cultural son la base de la nacionalidad mexicana. Los historiadores españoles y angloamericanos consideran a la *cultura e identidad* de los pueblos del norte como una "variedad popular" de la *cultura española peninsular*. Más bien, la sociedad del norte fue una *expresión particular* de un mestizaje cultural que condujo a una *variedad norteña* de la cultura y la sociedad mexicanas.

### *La cultura chicana y los inmigrantes mexicanos*

Con la anexión de más de la mitad del territorio mexicano a la Unión Americana como resultado de una guerra de rapiña, vino la explotación económica, la discriminación social, la supresión política, la confiscación de propiedades, la animosidad cultural y racial, y la violencia oficial y no oficial en contra de los mexicanos de origen. Confrontados con este reto, éstos respondieron con una variedad de maneras, entre las cuales resalta el uso de la violencia no legal utilizada por los así llamados "bandidos sociales" chicanos.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Véase nota 3.

<sup>7</sup> Acuña, *op. cit.*

Sin embargo, ante este avasallamiento económico, político y social de los angloamericanos, los mexicanos de origen mantuvieron y utilizaron su cultura como forma de *resistencia* (activa y pasiva) durante lo que restaba del siglo XIX y continuaron así durante las primeras décadas de este siglo, reforzados por nuevos elementos aportados por los inmigrantes mexicanos.<sup>8</sup>

La Segunda Guerra Mundial marcaría el inicio de una nueva época para la población de origen mexicano en Estados Unidos, cuando éstos comienzan a reclamar su parte en la sociedad estadounidense.

El incremento poblacional (3 millones en 1945 a unos 18 millones en 1996) es el principal marcador de la importancia creciente de este grupo en Estados Unidos. Sin embargo, es preciso mencionar que la mayor parte de este grupo es de chicanos o México-americanos, los cuales no son mexicanos desde el punto de vista político. Son, por el contrario, un grupo que ha tenido como su *proyecto cultural* la recreación de México dentro de Estados Unidos. Durante este proceso, los México-americanos han cambiado, consciente e inconscientemente, la cultura, el idioma, la comida y las costumbres mexicanas para dar forma a sus propias identidades étnicas, casi siempre en respuesta a las exigencias políticas, económicas, educacionales y sociales de "Anglo-américa".

Así, en lugar de la unilateral mexicanización del suroeste de Estados Unidos, referida por algunos autores y políticos angloamericanos, existió un complejo proceso de *intercambio cultural y económico* entre los inmigrantes mexicanos

<sup>8</sup> Robert Rosenbaum, *Mexicano resistance in the southwest*. The University of Texas Press, Austin, 1981; James A. Sandos, *Rebellion in the borderlands. Anarchism and the Plan of San Diego, 1904-1923*, The University of Oklahoma Press, 1992.

(cuyos flujos han crecido constantemente desde la Segunda Guerra Mundial), los México-americanos y una sociedad norteamericana racial y étnica diferente.<sup>9</sup>

En esta perspectiva, se puede considerar que los mexicanos que han inmigrado a Estados Unidos son México-americanos o chicanos en adiestramiento. Con el tiempo, inevitablemente van ajustándose al "American Way of Life", *refuncionalizando* algunos patrones de vida cotidiana familiar y comunitaria.

En este proceso, se convierten en parte del grupo étnico de origen mexicano diverso. En vez de la unilateral mexicanización del suroeste de la Unión Americana, ha habido un complejo proceso de intercambio cultural y económico entre los inmigrantes mexicanos, los México-americanos y una sociedad norteamericana racial y étnicamente diferente.

Históricamente, los inmigrantes mexicanos casi siempre tienen sus primeras experiencias en Estados Unidos mediados por los México-americanos con los que habitan lado a lado en los *barrios y colonias*. Como los inmigrantes, los México-americanos son, en su mayoría *mestizos* que pueden compartir o al menos relacionarse con y apreciar la *cultura mexicana*. Los México-americanos, nacidos en o naturalizados ciudadanos de Estados Unidos que han aprendido a funcionar en un ambiente urbano de habla inglesa, por lo general, asumen el papel de ser voceros de lo que *significa ser mexicano en Estados Unidos*. En este sentido, han avanzado propuestas que van desde la educación bilingüe hasta la separación política. Así han sido los intermediarios de los mi-

<sup>9</sup> Richard Griswold del Castillo, *Aztlán reocupada. Una historia política y cultural desde 1945*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, edición bilingüe.

llones de inmigrantes anónimos que se han ido al Norte.<sup>10</sup>

### Conclusión

En un país de inmigrantes como Estados Unidos, donde históricamente se ha reconocido a los individuos que intentan ascender socialmente en todos los niveles, siempre y cuando éstos se liberen de sus ropajes nacionales y étnicos para integrarse al "American Way of Life" fundiéndose en el crisol de la identidad estadounidense ("Melting Pot"); ser un mexicano culturalmente *significa* hacer una *declaración política*. La evolución de las sensibilidades políticas entre los hispanoparlantes ha estado vinculada con gran fuerza a su *sentido de identidad cultural*.

Sin embargo, se debe reconocer desde el principio que no existe una cultura mexicana monolítica y homogénea, el proceso de cambio y adaptación cultural y política, al norte y sur de los linderos internacionales, ha sido sutil y complejo. *Elementos* de la cultura chicana pueden ser conceptualizados como *variantes* de la cultura mexicana *nortea* en sí misma una variación de los temas del centro de México. Otros elementos de la cultura méxico-americana se ajustan más a la cultura de habla inglesa, urbana y postindustrial. Las influencias de la cultura norteamericana (*gringa*) y *mexicana* dentro del *barrio* se han fusionado para producir un tipo único de conciencia política, que todavía está evolucionando en respuesta a los cambios ocurridos en ambos países.<sup>11</sup>

Se puede apuntar, sin embargo, que una de las formas que asume actualmente este proceso, es la constitución

de *comunidades transnacionales* entre los inmigrantes mexicanos y los chicanos, quienes actúan como sujetos políticos y culturales *binacionales* asumiendo, de hecho, una *ciudadanía postnacional*.<sup>12</sup>

En suma, la cultura chicana —originada como variante refuncionalizada de culturas mexicanas nortea—, se encuentra inmersa en un proceso dialéctico, recreando a México dentro de Estados Unidos, y en constante intercambio cultural y económico con los inmigrantes mexicanos. Este proceso histórico alimenta y se retroalimenta de diversas expresiones culturales en México. *La cultura chicana es así parte del patrimonio histórico y cultural de nuestra nación*.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Jesús Martínez, "La migración internacional y los procesos políticos en los Estados Unidos de Norteamérica. Sus implicaciones para México", ponencia presentada en la conferencia Los Factores Económicos, Políticos y Sociales que Inciden en los Flujos Migratorios en el Continente Americano, auspiciada por la Fundación para la Democracia-Alternativa y Debate, A.C., ciudad de México, 24 y 25 de febrero, 1996.

<sup>13</sup> Véase una primera versión de este trabajo en: Juan Manuel Sandoval, "La cultura chicana como parte del patrimonio cultural mexicano", ponencia presentada en la Mesa II: Identidad y patrimonio cultural en la IV Semana Cultural de la DEAS, Museo del Carmen INAH, 17-21 de octubre, 1994.

Aleksandra Jablonska

### La pasión por el cine de Salvador Toscano

Ángel Miquel

*Salvador Toscano*

México, Universidad de Guadalajara/  
Gobierno del Estado de Puebla/Universidad Veracruzana/UNAM, 1997, 158 pp.

El periodo más difícil de explorar de la historia de nuestro cine es el que se refiere a la época silente: muchos de los materiales fílmicos y escritos se han perdido de manera irremediable, otros se encuentran en archivos privados de difícil acceso, por lo que su localización y consulta requieren de paciencia y tenacidad, y sobre todo de optimismo a prueba de todo y pasión por el tema.

Ángel Miquel ha demostrado tener estas cualidades como historiador del cine en todos sus libros, pero especialmente en el que acaba de ser publicado y que versa acerca de uno de los más destacados pioneros del cine en México: Salvador Toscano.

Las pesquisas realizadas en el archivo, recién abierto al público, de la familia Toscano, las entrevistas a sus descendientes y amigos, así como la consulta de diversas fuentes hemero y bibliográficas, le permitieron reconstruir la accidentada vida del ingeniero Toscano, quien se apasionó por el cine desde que recibió la primera noticia sobre su existencia.

De alguna manera, Toscano a la vez que pionero fue prototipo del empresario cinematográfico de la época. En efecto, Enrique Rosas, Guillermo Becerril, Enrique Moulinié y otros camarógrafos-exhibidores padecieron una suerte similar. Como Toscano, tuvieron una profesión o un negocio diferente que les permitió

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

soportar los frecuentes altibajos en el nuevo medio. Al igual que el ingeniero, intentaron convertirse en exhibidores fijos, pero tuvieron que recorrer con frecuencia las poblaciones de provincia en busca de público y recursos, expulsados de la capital por la competencia y un público que tenía acceso a otras diversiones y solía aburrirse en el cine. Acostumbraban asociarse temporalmente con otros empresarios, con frecuencia se endeudaban, sufrían accidentes, demandas, sus negocios languidecían y quebraban... y pese a todo regresaban a la aventura cinematográfica.

Si bien Salvador Toscano compartió en gran medida ese destino común, logró destacar entre sus colegas porque para él, como lo demuestra Ángel Miquel, el cine era algo más que un negocio. El ingeniero Toscano fue uno de los

primeros en filmar vistas de argumento en nuestro país. Contribuyó al desarrollo del lenguaje cinematográfico en sus sucesivos intentos de hacer un reportaje fílmico. Al mismo tiempo fue un exhibidor imaginativo: logró crear una pequeña red de cines, con el apoyo de su familia y construyó en Guadalajara el "museo de diversiones" Olimpia, en donde aparte del cine había salas en las que se mostraban ilusiones ópticas, teatro de vaudeville y hasta había una cantina.

Contrariamente a otros biógrafos, quienes tienden a narrar la historia de una época a través de la actividad del personaje cuya vida pretenden recrear, Ángel Miquel explica a lo largo de su libro la influencia de los acontecimientos históricos en el proceder del ingeniero Toscano. El clima político y cultural del Porfiriato, los acontecimientos de

la Revolución y el interés de los sucesivos gobiernos revolucionarios por hacerse propaganda, crearon estímulos a los iniciadores del cine en México. Toscano aprovechó el despliegue propagandístico del general Díaz, respondió al interés del público por la llegada de Madero a México, filmó por su encargo y después se puso bajo las órdenes de Carranza para convertirse, en la última etapa, definitivamente en el documentalista gubernamental.

El libro, escrito en un estilo ágil que mantiene constantemente el interés del lector, es acompañado por apéndices donde se enlistan las películas filmadas por Toscano, así como por las que exhibió él o sus empresas. Se incluyen también imágenes del ingeniero y su familia hasta ahora desconocidas y algunos programas de cine.

## *La naturaleza de la biografía de Robert Gittings\**

John Gittings

A nombre de mi padre, el finado Robert Gittings, les envié mi saludo y mis mejores deseos para la IX Feria del Libro de Antropología e Historia, 1997, que se llevará a cabo en la ciudad de México. A él le hubiera encantado participar en tan importante celebración editorial, particularmente con motivo de la presentación de sus ensayos en torno a la naturaleza de la biografía.

\* Este libro se presentó en el marco de la IX Feria del Libro de Antropología e Historia en el Museo Nacional de Antropología en la ciudad de México el 9 de octubre de 1997. Reproduzco aquí los textos presentados en esa ocasión por John Gittings, Antonio Saborit, Javier Garciadiego y Jorge F. Hernández.

Mi padre escribió este libro cuando había culminado sus grandes estudios sobre John Keats y Thomas Hardy que le han dado fama. Como él mismo describe, llegó a la biografía por el camino de la poesía, camino del que nunca se separó a lo largo de su vida. Su formación fue la del historiador; sin embargo, creo que la fuerza que tiene su trabajo en el campo de la biografía —y quizá la fuerza de todas las mejores biografías— radica en esta mezcla de acercamientos imaginativos y científicos.

Las dos perspectivas se describen y manifiestan por sí mismas en el libro; no obstante, me gustaría tan sólo sugerir la existencia de una tercera vertiente que, como su hijo menor, pude observar en la práctica y que él mismo me enseñó en mi provecho. En pocas palabras, se trata del uso de los propios ojos, atender al detalle y verificar que la información brindada por otros sea en realidad precisa.

A los doce años ayudé una vez a mi padre a franquear la entrada de Vicar's

Crypt, en Chichester; un edificio medieval cuyo acceso no estaba permitido entonces. Yo me sentía muy apenado y me preocupaba sobremanera la posibilidad de ser descubiertos por la policía, pero mi padre no se amedrentó. Quería ver el interior del edificio por la sola razón de que John Keats lo había hecho. Cuando mi padre por fin entró, descubrió que Keats había descrito la atmósfera medieval del edificio en su famosa oda "The Eve of St. Agnes". Éste es sólo un ejemplo del trabajo literario detectivesco que mi padre llevaba a cabo para reunir el material de su primera obra biográfica, un estudio sobre el último año de vida de Keats al que tituló "John Keats: The Living Year".

Así como me enseñó a usar los ojos, mi padre también me enseñó a verificar siempre las fuentes. No hay nada como regresar al original y ver cómo fue escrito y si otros investigadores lo han copiado debidamente, situación que con frecuencia no sucede. Mi padre tomó numero-



sas notas en esos pequeños cuadernillos de papel en blanco que los impresores usan como maquetas cuando producen los libros. De nueva cuenta, él me enseñó que no hay sustituto para recopilar y copiar materiales. El buen biógrafo no inventa: descubre y registra.

Les pido que conserven estas anotaciones como una simple nota al calce de

las observaciones mucho más profundas que mi padre hace en *La naturaleza de la biografía*. Sé que si él hubiera podido asistir a su Feria le habría gustado hablar tanto de la manufactura como de la filosofía de la escritura biográfica. Hubiera hecho, también, infinidad de preguntas sobre las habilidades que se requieren para organizar exitosamente una

feria tan grande y qué nuevos desarrollos en video y publicaciones electrónicas se encuentran en exhibición. También se sentiría orgulloso de compartir la mesa de presentación con sus colegas del famoso El Colegio de México.

A nombre de la familia de Robert Gittings les deseo todo el éxito en su Feria.

## Antonio Saborit

En la primavera de 1977, un ciclo de conferencias sobre el arte y la ciencia de la biografía llevó a Robert Gittings a la Universidad de Washington, en Seattle. ¿Qué traía el biógrafo como catedrático en su equipaje de mano? Lo menos valioso entonces para el más estricto empleado aduanal es lo mismo que nos reúne hoy, veinte años después: un manuscrito sobre la historia antigua, la práctica actual y las vías de desarrollo del género de la biografía en Inglaterra —según se desprendían de la experiencia práctica de Gittings con las vidas y papeles personales del poeta John Keats y el novelista Thomas Hardy.

Gittings, por esas fechas, pensaba que al arduo género de la biografía se encontraba en uno de sus grandes momentos. Y también pensaba, sobre lo que volveré más adelante, que la biografía y la poesía, “con sus intensos intereses humanísticos”, hoy tienen mucho más en común de lo que se suele aceptar. El caso es que la confianza en el mediodía del género se percibe en este pequeño y útil libro, pues ese es precisamente el centro emotivo de las reflexiones de Gittings sobre el tema.

Si lo pensamos un minuto, más bien deberíamos estar inmensamente satisfechos con el buen desarrollo del género biográfico. No de todo se puede decir lo mismo. En lo que va de las conferen-

cias de Gittings en Washington a estos días cabría anotar algunos ejemplos que destacan alegremente en el paisaje. En esos días, por cierto, ingleses y alemanes impulsaron vigorosamente varias colecciones biográficas cuyo centro fue el género del ensayo —como el *Hemingway* de Anthony Burgess o el *Nietzsche* de Ivo Frenzel. Poco después apareció el segundo volumen de la autobiografía de Christopher Isherwood, *Christopher and His Kind*, secuela de *Kathleen and Frank*, que en efecto entusiasmó a Gittings; y de esos días son las interesantes y logradas tareas biográficas emprendidas por el hijo de otro autor cercano al gusto de Gittings, Harold Nicholson, me refiero ahora a Nigel Nicholson —quien primero se aventuró por los laberintos de la biografía colectiva al ensayar la de sus padres en *Retrato de un matrimonio*, tras de lo cual reconstruyó el tiempo y la vida de *Mary Curzon*, virreina de la India. Por cierto que con una espléndida biografía de Winston Churchill, el historiador estadounidense William Manchester le devolvió a Nicholson el favor de biografiar a uno de sus paisanos, pues *Mary Curzon* era nativa de Chicago. Y aquí mismo deberíamos mencionar el mérito de John Eliot como biógrafo del conde-duque de Olivares y el de Georges Duby frente a Guillermo el Mariscal.

No obstante el impulso decidido y claro de autores como Arnaldo Momigliano, la biografía como género encontró en los

años inmediatos a las reflexiones de Gittings muy sugerentes practicantes en el mundo de las artes y las humanidades, antes que entre los historiadores y especialistas de los diversos mundos de política y los círculos de poder —y los editores en todas partes fueron sensibles al interés del llamado público lector por este tipo de libros.

Gittings tenía razón al señalar que el género de la biografía en inglés retomaría el camino de sujetos oscuros, escandalosos o excéntricos al dirigirse hacia el final del siglo. Véase si no el incremento, en este lapso de tiempo, de la literatura secundaria sobre las atmósferas culturales en el tiempo de James Boswell, y lo que la lectura de historiadores como Gertrude Himmelfarb ha devuelto en densidad a la esfera de lo privado en el siglo XIX —incluido uno de sus más relevantes, oscuros y excéntricos biógrafos, Lytton Strachey. Ahí está también el retrato que ensayó Samuel Hynes sobre el poeta W. H. Auden y su generación durante la década de los treinta, así como lo que Leon Edel, tras dedicar varios volúmenes y décadas a la vida de Henry James, hizo con el grupo de escritores y artistas de Bloomsbury. Edel, por cierto, entregó a la imprenta sus principios biográficos, *Vidas ajenas*, junto a los cuales habrá que acomodar este breve libro de Gittings. Súmese a todo lo anterior un abundante listado de biografías sobre sujetos de los que nuestros padres y

maestros jamás oyeron una palabra, en un arco temporal que va de la falsa noche medieval del buen Martin Guerre a las glorias posmodernas de Charles Olson.

“Después de Strachey, ningún buen biógrafo se ha atrevido a ser menos que un artista”, dice Gittings. Ahí están, a manera de muestra, las obras del propio Gittings. Y sin embargo, la aseveración apenas ayuda a situarlo en el panorama de la historiografía inglesa. No pasará inadvertido que desde su prime-

ra conferencia Gittings vinculara biografía y poesía. Así pues, cabe señalar que los amarres técnicos, sentimentales e intelectuales de los principios biográficos de Gittings debieron encontrar un útil asidero en la palabra y las enseñanzas del historiador G. M. Trevelyan, uno de los que con mayor claridad acotó los desafíos planteados a la práctica de la historia por la llamada modernidad en un ensayo no sólo pionero sino ya todo un clásico. Escrito y publicado en 1913, “Clío, una musa” ofrece una de las sali-

das más creativas a la polémica un tanto zafia entre historia y literatura; en él, Trevelyan estableció una ecuación de interés particular para Gittings: el papel del arduo arte de la literatura y de la imaginación poética tanto en la concepción y en las prácticas expositivas de lo pretérito.

No por nada, Gittings nos recuerda aquí que toda biografía, hasta la más material en sus métodos, es de hecho un comentario sobre el espíritu humano mismo.

## Javier Garciadiego

Tres razones me llevaron a participar en la presentación del libro de Robert Gittings titulado *La naturaleza de la biografía*. La primera, y sin duda la razón definitiva, fue enteramente que era un libro traducido por Antonio Saborit. Contar con Saborit como traductor superaba la confianza en leer una obra correctamente traducida, pues Saborit no es un mero traductor profesional que realiza adecuadamente su función. Saborit traduce por gusto y por vocación.

En sus constantes afanes de traductor Saborit conjuga sus intereses vocacionales: la literatura, la crítica literaria y la historia. Si ha publicado traducciones de David Brading y John Womack, y si está enfrascado ahora en verter al castellano escritos de William Prescott y de Charles Gibson, por lo que a historiadores mexicanistas se refiere, también ha hecho lo propio por difundir la obra de historiadores como León Edel, Eric Hobsbawm, Gertrude Himmelfarb y, hoy, Robert Gittings. Estudioso permanente de la literatura en idioma inglés, ha traducido a autores modernos como Bernard Malamud y Edmund Wilson, así como a clásicos ingleses de los siglos

XVIII y XIX, entre ellos William Hazlitt, simpatizante de la Revolución francesa —especialmente de Napoleón—, y miembro de una familia intensamente religiosa —de la secta unitaria—, amigo de Wordsworth, Coleridge y los hermanos Lamb, y quien destacó en el género del ensayo por su estilo, vigor y amplia aunque irregular cultura.

Traducir por gusto le ha permitido hacerlo con autores de su predilección. Lector culto y refinado, amante de la auténtica conversación literaria, cada referencia que hace de un autor o de una obra se convierte, para mí, en recomendación ineludible e impostergable. En otras palabras, todo lo anterior puede resumirse en que, al enterarme de que la obra a cuya presentación se me invitaba había sido traducida por Saborit, confié en que sería un muy buen libro, además de espléndidamente traducido.

La segunda razón para mi aceptación fue que preví que el libro sería magnífico. Por su temática y contenido, inmediatamente concluí que no era un libro que Saborit hubiera aceptado traducir, sino que era uno que Saborit decidió traducir, forzando a alguna de las instituciones culturales que lo reconocen, protegen y apoyan, a que se publicara en el país. El autor resultó ser, además

de poeta, el biógrafo más reconocido de los escritores ingleses John Keats y Thomas Hardy. Era obvio y comprensible que la obra fascinara a Saborit; lo mismo pasó conmigo. Estoy seguro de que lo mismo sucederá a sus próximos lectores.

La tercera motivación para aceptar comentar el libro fue su tema, pues cada día aumenta mi interés por el género biográfico. Así, me corresponde ahora expresar mi opinión sobre los beneficios que traerá la aparición de este libro de Robert Gittings, titulado *La naturaleza de la biografía*, a todos los involucrados en México en los estudios sobre la vida de los llamados personajes históricos.

En sus apretadas pero nunca densas ochenta páginas, Gittings hace un breve balance historiográfico del género biográfico, privilegiando la historia de la biografía hecha en Inglaterra sobre personajes ingleses; después destaca los principios metodológicos fundamentales de la disciplina; por último, concluye señalando las mejores posibilidades de desarrollo que ésta tiene.

Gittings inicia su recorrido en la Gran Bretaña medieval, encontrando los orígenes del género en las crónicas sobre gobernantes, santos y religiosos, escritas por subalternos o compañeros con objetivos didácticos y morales. Fue has-

ta con el humanismo renacentista cuando el hombre adquirió dos características fundamentales: por su posición central, era el protagonista indiscutible de la historia mundial; dado que dejó de ser visto como una simple creación de Dios, sus actos devinieron falibles. La repercusión de esta nueva actitud en los escritos biográficos fue definitiva: dejaron de ser escritos laudatorios y ejemplares, preocupándose desde entonces por seres humanos de “carne y hueso”, concupiscentes pero vitales.

Los siguientes dos siglos se caracterizarían por una continua secularización de biógrafo y biografiados, por un constante progreso en los aspectos metodológicos y documentales, y porque comenzó a ponerse atención —la recomendación fue hecha, entre otros, por Bacon— en personajes menores y oscuros. Según Gittings, la consolidación del género se alcanzó en Inglaterra a finales del siglo XVIII con James Boswell, todo un biógrafo y no un mero amanuense de las casi siempre atinadas y oportunas opiniones del doctor Johnson. Uno de los aspectos más interesantes del libro de Gittings es su severa opinión sobre las indebidamente prestigiadas biografías hechas durante la época victoriana, periodo de auténtico retroceso respecto a Boswell. Gittings culpa de ello a la rígida y puritana disciplina evangelista, pues con ella casi se extinguieron los pecados, y con ellos, las vidas interesantes para ser investigadas y rescatadas. Reaparecieron entonces las biografías didácticas y pías, necesariamente encubridoras y aburridas; para colmo, exageradamente extensas. De estas pretensiones moralistas exige a Carlyle, a la señora Gaskell y a Froude. El más importante de los tres, Carlyle, es tratado por Gittings con sorprendente rudeza: lo considera un pseudo-poeta logorreico.

Sus juicios sobre el otro gran biógrafo británico, Lytton Strachey, no fueron

menos severos: lo llama plagario —de Edmund Gosse— y lo considera falto de generosidad e injusto con los biógrafos victorianos, pues si bien era un autor ingenioso y de magnífico estilo, incurrió, como ellos, en tramposas supresiones para hacer coincidir las vidas de sus biografiados con sus posiciones morales y sus intereses políticos. Además, reflejó el cinismo imperante después de la Primera Guerra Mundial, introdujo un superficial uso de la aproximación psicológica y jamás cuidó la exactitud ni el respaldo documental de sus escritos. Pese a esto, Gittings reconoce que gracias a Strachey la calidad literaria y la búsqueda de la auténtica naturaleza humana pasaron a ser condiciones imprescindibles de cualquier biografía con aspiraciones. Desgraciadamente, el alegato de Strachey en favor de la brevedad parece haber sido vencido por el deseo actual de hacer eso que se llama la biografía “definitiva”. Respecto al tamaño ideal de las biografías, Gittings dice que todo biógrafo debe tener sentido de la proporción: ya no resultan agradables las extensas biografías “victorianas”, como tampoco lo son las puntillosas biografías “definitivas”; para mí son igualmente insatisfactorias las excesivamente breves, como aquellas que dedicó John Aubrey a un tal Abraham Wheelock, maravillosamente lacónica: “hombre sencillo”.

El libro de Gittings es un libro placentero porque es un libro propositivo y optimista. Para él la evolución del género biográfico después de Strachey puede considerarse como “una edad dorada”: se han publicado “admirables” libros biográficos; cada vez es menor el número de biografías oficiales; en cambio, aumenta día a día el número de estudios sobre gente común, oscura o poco conocida, tendencia iniciada por el admirable Hugh Trevor-Roper, biógrafo de un bribón y mentiroso contumaz: Ed-

mund Backhouse, inglés radicado en el imperio chino a finales del XIX, quien dejó unas fantásticas “memorias” en las que presumía haber tenido relaciones sexuales “con la más extraordinaria selección de gente famosa por todo el mundo, desde la emperatriz viuda de China hasta cierto primer ministro británico distinguido”. Sobre todo, la salud de este tipo de escritos se prueba con el aumento constante del universo de sus fieles lectores. El mejor elogio de Gittings consiste en decir que la biografía pasó, en poco tiempo —pues es una disciplina comparativamente joven—, de los escritos “celebratorios y laudatorios”, a describir artísticamente la vida humana en forma “sensata y cercana”, con intensidad dramática.

Ajeno a todo didactismo y libre de toda jerga preceptista, Gittings se permite hacer algunas recomendaciones prácticas, pero siempre en el aceptable tono de maestro en el oficio. Lo primero que nos advierte es que toda biografía requiere ser hecha con un entusiasmo doble, por el personaje en sí mismo y por el atrevimiento de revivir su vida. Según Gittings, además, todo biógrafo debe estar satisfecho con su propia vida, pero sin incurrir en la complacencia. Recuérdese que Plutarco era un hombre feliz “consigo mismo” y con su “alrededor”. Otras condiciones imprescindibles en todo biógrafo son la curiosidad y la capacidad para comprender la naturaleza humana.

Los sanos consejos de Gittings no son siempre fáciles de seguir. Nos sugiere identificarnos con el personaje —alegrarse y sufrir con él—; sin embargo, nos advierte que dicha identificación debe ser la adecuada: ni excesiva ni reducida. Sin proporcionar argumentos que ayuden a definir cuál es la cantidad de identificación correcta, nos describe las diligencias de uno de sus biógrafos contemporáneos favoritos, George Macaulay Trevelyan,

quien viajó por los mismos lugares, y en la misma época del año, que su personaje, Garibaldi. Mi duda seguramente es predecible: ¿quién podría hacer, con esas exigencias, la biografía del coronel Armstrong?

Acaso la verdadera identificación con el personaje deba intentarse en el ámbito de su época, su contexto y, sobre todo, de su vida interior. Contrario a Strachey, Gittings dice que esto sólo puede hacerse con benevolencia, sin suponer, *a priori*, que todos los personajes son hipócritas e insinceros.

Si esos son los elementos que exige cualquier biografía, ¿cuáles serían las principales características de las biografías escritas en los últimos años? Según Gittings las biografías de hoy y mañana deben ser totales, esto es, deben registrar todos los acontecimientos relevantes en la vida del biografiado; también deben ser integrales, sin prescindir de ninguna de las múltiples facetas que debe tener cualquier personaje biografiado. Asimismo, debe ponerse atención al contexto económico, social y político —recuérdese a Harold Nicolson en su libro sobre Jorge V— del biografiado, a sus condiciones de salud y a las costumbres de su vida sexual.

Para Gittings, las biografías requieren tanta vitalidad como documentación. Asimismo, todo biógrafo debe poder identificar el “momento focal”, único entre los numerosísimos momentos que conforman una vida humana, para lo que debe disponer de buen ojo y buen oído. Como Keats lo ordenara, el objetivo último debe ser revelar “el misterio” de cada vida. El mejor ingrediente para lograrlo es el autoanálisis: si bien Gittings reniega de las biografías psicoanalíticas excesivamente rígidas, reconoce que gracias a Freud somos, si no mejores biógrafos, por lo menos más honestos.

Quisiera concluir mi comentario al riquísimo libro de Gittings puntualizando mis últimas divergencias, dado que éstas radican en el asunto central de su trabajo: la propia definición de biografía. Coincido en que todo escrito de este género debe encontrar y explicar el orden exterior —contexto— junto con los acontecimientos internos de la vida del personaje; coincido también en que toda biografía termina siendo un diálogo entre el autor y el actor. Sin embargo, mis reticencias comienzan cuando Gittings habla más como poeta que como biógrafo. Si bien es un objetivo universal traducir la verdad histórica y biográfica en términos artísticos, me deja dubitativo su afirmación de que biografía y poesía tienen, además de “intensos intereses humanísticos” y temas “espirituales” afines, “mucho más en común de lo que en general se acepta”. ¿Es acaso universal su definición de que la biografía consiste en “la reunión de la observación científica con el arte imaginativo”? Resulta todavía más enigmática otra definición, consistente en asegurar que la biografía es “poesía con una conciencia”.

Confieso abiertamente no compartir esta opinión, en buena medida porque no me atrevo a definir poesía. Acaso Saborit se atreva a hacerlo, pues es un espléndido escritor. Con todo, acepto que se trata de una limitación mía y no de una deficiencia conceptual de Gittings. Aun habiendo sido deficiencia suya, tendría derecho a ella: es poeta y es un magnífico biógrafo. Su pequeña disquisición sobre el tema es una mina de reflexiones y consejos útiles. Si gracias a Freud somos unos biógrafos más honestos, gracias a Gittings, y a Saborit, podremos hacer mejores biografías.

Jorge F. Hernández

Agradezco a la Dirección de Divulgación del INAH esta oportunidad para presentar y presumir un libro que, sin exagerar, me brinda una íntima alegría: estar con Javier Garcíadiego y Antonio Saborit representa uno de los carteles más redondos de esta temporada. Aquí sólo faltan seis toros de Victorino Martín y este libro lo estaríamos presentando en la Real Maestranza de Sevilla.

En primer lugar, celebro la publicación de este breve pero sustancioso libro por la detallada si no es que cariñosa traducción de Antonio Saborit. Se me ocurre que es un bueno y merecido homenaje a Robert Gittings, a tres años de su fallecimiento. Celebro la publicación porque se trata de la transcripción de unas conferencias que dictara Gittings en la Universidad de Washington en Seattle. Es decir, en primer lugar, éste es uno de esos afortunados libros que extienden los tiempos —fugaces y que parecían efímeros— en que transcurrieron aquellas conferencias y se extienden los espacios: más allá de Seattle, un nuevo puñado de lectores se convierten, a través de estas páginas, en oyentes directos de la voz y sapiencia de Gittings.

En segundo lugar, celebro la publicación de este libro porque revela las entrañas, la mecánica mental y el *biographical know-how* de Gittings, un autor que muchos no habíamos visto ni en fotografía, del cual sabíamos que era autor de una gran biografía de Keats (que circuló parcialmente en fotocopias entre algunos orates de mi generación), pero que, en realidad, permanecía hasta ahora como un desconocido magister.

En tercer lugar, *La naturaleza de la biografía* es un libro que se desdobra, es de esos libros que incitan a apuntar en

sus márgenes ideas afines al criterio del autor, o bien, disgresiones y críticas. Por otro lado, dado que se trata de un libro que versa y conversa sobre los intrínquilos y laberintos del arte de la biografía en el mundo anglosajón, es inevitable poner en los márgenes de sus páginas y en los silencios de nuestra lectura la digestión hispanoamericana del arte de biografíar. Es decir, no sólo es válido y valioso conocer, reconocer y aprender sobre las virtudes y debilidades de Boswell en su biografía del doctor Johnson o conocer los pormenores y posibles defectos que rodean la interlínea y los secretos del *Eminent Victorians* de Lytton Strachey, sino que además, repito, es igual de válido y valioso digerir todo eso y aterrizarlo en el ámbito de la historiografía biográfica hispanoamericana. Es decir, uno se entera aquí de los problemas psicoanalíticos que enfrentó Strachey al redactar alguna hazaña del general Gordon y no se puede evitar pensar qué resortes conducen la prosa y las opiniones de Enrique Krauze cuando se ocupa de Porfirio Díaz, como *Místico de la autoridad*. De aquí una primera conclusión: este libro guía y alumbrá sobre la naturaleza de la biografía anglosajona, y además, sirve de visor y ejemplo para analizar las particularidades de la historiografía biográfica hispanoamericana. Allí donde Gittings describe los velos del evangelismo puritano (que “limpiaba” o “hacía decentes” las vidas de los hombres y mujeres de la Inglaterra victoriana) habría que agregar nuestra necia propensión latina a broncear las vidas de los próceres, convertirlos en estatuas y sustituir sus nombres con apodos beneméritos. Allí donde Gittings habla de la expiación culposa de Thomas Hardy ante la lánguida agonia de su esposa, habría que contrastar la biografía de Amado Nervo en Madrid llorando la tragedia de su *Amada inmóvil*. Allí donde Gittings menciona la biografía

de Ricard Hunter sobre la *madness of King George*, habría que considerar las aventuradas hipótesis de Enrique Krauze sobre el supuesto suicidio de Venustiano Carranza durante “La noche de Tlaxcalantongo”.

Otra conclusión: *La naturaleza de la biografía* de Robert Gittings es un pica-porte directo a la cocina del historiador, a la íntima trastienda en donde los historiadores cocinan los libros, guardan las recetas secretas y aplican su personalísimo sazón al pretérito. Hay que celebrar que en este libro Robert Gittings revele sus recetas y comparta su sazón. No sólo deja entrever sus particulares señas sobre los diferentes caminos y senderos para hacer biografías, sino que además recorre con aguda mirada las principales formas de biografíar que distinguen a ese género en el mundo anglosajón. Si acaso tengo alguna mínima queja de este libro es que me hubiera gustado leer aquí la opinión de Gittings sobre el estilo de biografíar de Edmund Wilson, ya que sí aparecen sus ponderaciones sobre otros grandes biógrafos anglosajones, desde Boswell a Trevor-Roper, pasando por Strachey. Por todas estas razones habría que procurar que los mil ejemplares que componen esta edición se multiplicasen de alguna afortunada manera, pues considero que este librito le vendría muy bien a los estudiantes de la licenciatura en historia, y más aún, a todos los estudiosos de las ciencias sociales, pues es útil complemento no sólo para cimentar el oficio de historiar, sino además un bártulo y equipaje muy valioso para la práctica del oficio de la memoria.

Por último, este libro corrobora el creciente poder de la biografía (más allá de la *Biografía del poder*) y las muchas virtudes psicoanalíticas e historiográficas, literarias e incluso sociales de la biografía. Aquí se subraya que la biografía —como la historia y la literatura— tiene la difícil obligación de

equilibrar la científicidad de la investigación con el arte de la redacción. Aquí se nos recuerda que el biógrafo (así como el buen historiador y el novelista sabroso) tiene ante sí el reto de combinar veracidad y destreza con filín y cante; conjugar erudición con la rica prosa... que es como combinar entrenamientos en la madrugada de los Viveros de Coyoacán con la magia indescriptible de una media verónica ante el acoso de una locomotora de seiscientos kilos.

Pero aparte de malabarear esta dicotomía el biógrafo (como el novelista y el historiador) tiene también ante sí el reto de hacer su investigación considerando equilibrar la casi irresistible tentación de suscribir la célebre consigna de Pascal (“Si la nariz de Cleopatra hubiera sido más corta, toda la faz del mundo habría cambiado”) o negarla, suscribiendo alguna barbona consigna en el sentido de que el hombre no importa tanto como los procesos que lo rodean; es decir, hay que equilibrar las biografías entre lo que es el hombre y lo que representa su circunstancia. Este libro nos recuerda que el arte de la biografía versa sobre hechos y dichos, pero también sobre alegorías y metáforas y que, en el fondo, las biografías que nos gustan y atraen son aquellas que irradian, explican o atañen la vida misma, la vida de todos. Visto así, el biógrafo se propone abrir una ventana y termina regalándonos, nada menos y nada más, un espejo.

---

### Simposio “Desarrollo y perspectiva de la arqueología europea”

Con la presencia de destacados especialistas en el campo de la arqueología, se llevó a cabo este simposio, bajo los auspicios del Conaculta por conducto del INAH, el 5 y 6 de diciembre de 1997 (en Jalapa, Veracruz) y el 9 y 10 de diciembre (en Mérida, Yucatán).

# ARQUEOLOGÍA 17

SEGUNDA ÉPOCA ENERO-JUNIO 1997

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia



El fin de la gran aventura:  
el ocaso de un recurso cultural.

Reflexiones acerca de la conservación  
de colecciones arqueológicas.

Investigaciones arqueológicas en el norte  
de Baja California: San Quintín-El Rosario.

Cerro de Trincheras, un sitio arqueológico  
en el noroeste de Sonora.

Análisis de restos de vertebrados  
terrestres, Machomoncobe 1,  
Huatabampo, Sonora, México.

Acerca de las pirámides de tierra y seres  
sobrenaturales: observaciones preliminares  
en torno al Edificio C-1, La Venta, Tabasco.

Centro ceremonial Cañada de la Virgen,  
Guanajuato. Arquitectura de la cultura híbrida  
Tolteca-Chichimeca.

Figurillas de Tlatelolco.

El ajuste periódico del calendario  
mesoamericano: algunos comentarios  
desde la arqueología y la etnohistoria.

Diez años de *Arqueología*  
1987-1996



ARQUEOLOGÍA publicación semestral de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Tiene como objetivo dar a conocer resultados de investigaciones recientes, noticias, reseñas bibliográficas, temas teóricos, metodológicos y técnicos, así como aquellos que se refieren a la conservación del patrimonio arqueológico.

La revista puede adquirirse en: Expendio del Aeropuerto Internacional Benito Juárez, local 11 (llegadas nacionales), Tel. 571 0267 y la Librería Francisco Javier Clavijero, Córdoba 43, Col. Roma, Tel. 533 2263 al 72.

**Ventas y suscripciones: Frontera 53, Col. Tizapán, San Ángel, Tel. 550 9714, 550 9676**

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

n o v e d a d e s  
e d i t o r i a l e s

Montalvo  
Ortega Enrique  
*México en una  
transición. El  
caso Yucatán*



Tejera Gaona, Héctor (coord.)  
*Antropología política. Enfoques  
contemporáneos*  
Coedición con PLAZA Y VALDÉS

Gómez Rueda, Hernando  
*Las Limas, Veracruz, y otros asentamientos  
de la región olmeca*  
Colección: Científica



Velasco Ávila,  
Cuauhtémoc  
(coord.)  
*Historia y  
testimonios  
orales*  
Colección:  
Divulgación

Trejo, Silvia (comp.)  
*Mesas Redondas de  
Palenque.*  
*Antología. Volumen I*

Cuevas Suárez, Susana; y Julieta Haidar  
(coords.)  
*La imaginación y la inteligencia en el lenguaje  
Homenaje a Roman Jakobson*  
Colección: Científica



Beristáin Bravo, Francisco  
*El templo dominico de  
Osumacinta, Chiapas.  
Excavaciones arqueológicas*  
Coedición con el CENTRO DE  
INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS DE  
MESOAMÉRICA  
Y EL ESTADO DE CHIAPAS  
Colección: Científica



VENTA en:

- Expendio del Aeropuerto Internacional Benito Juárez  
Sala A, local 11 (Llegadas Nacionales)
- Librería *Francisco Javier Clavijero*, Córdoba 43, col. Roma, CP 06700

DIMENSIÓN  
**ANTROPOLÓGICA**  
REVISTA CUATRIMESTRAL

**VOL. 7**

**7**

Reutilización de las tumbas en Oaxaca, México  
WILLIAM D. MIDDLETON, GARY M. FEINMAN Y GUILLERMO  
MOLINA VILLEGAS

**33**

Discurso evangélico y conversión  
LAURA CASO BARRERA

**55**

Boticas y boticarios. Siglos XVI al XIX  
MARÍA DEL CARMEN REYNA

**73**

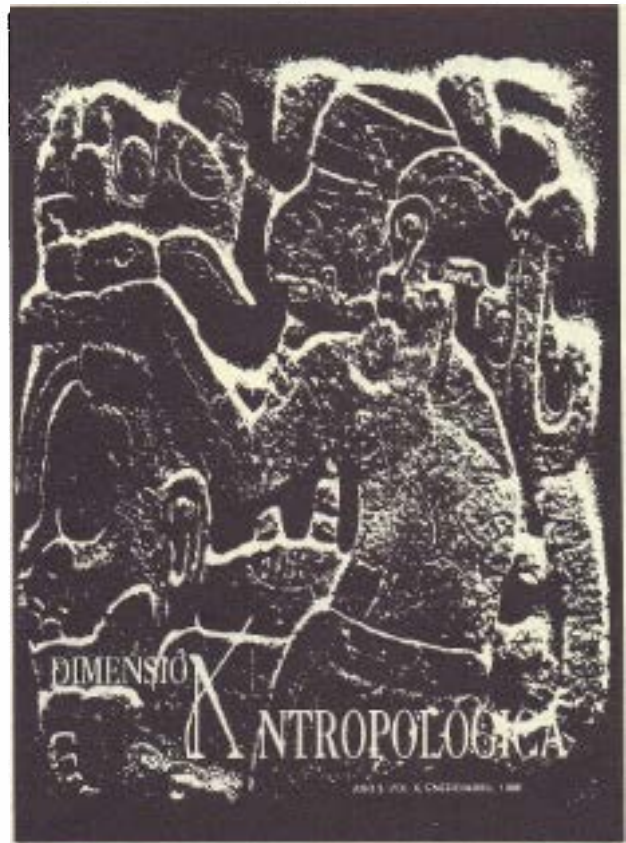
Funcionamientos del poder y de la ideología  
en las prácticas discursivas  
JULIETA HAIDAR Y LIDIA RODRÍGUEZ ALFANO

**113**

Identidad e impacto cultural  
ROLAND TERBORG

**147**

Cambio o reproducción sociocultural en la familia  
GABRIEL SAUCEDO, NORMA RAMOS Y ADOLFO CHÁVEZ



AÑO 3, VOL. 7, MAYO-AGOSTO, 1996

**Reseñas**

**163**

*Entre ires y venires. De los sonidos a los sentidos.  
Introducción al lenguaje*  
REBECA BARRIGA VILLANUEVA

**167**

*Chamanismo en Latinoamérica*  
STANISLAW IWANISZEWSKI

**173**

*Los volcanes sagrados, mitos y rituales  
en Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*  
MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW



**Venta en:**

- Expendio del Aeropuerto Internacional Benito Juárez Sala A, local 11 (llegadas Nacionales), Tel. 571 02 67
- Librería Francisco Javier Clavijero, Córdoba 43, Col. Roma, C.P. 06700, Tel. Conmutador 533 22 63 al 72



