



Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



AN
TRO
POLO
GÍA



NUEVA ÉPOCA
ABRIL - JUNIO 1997

HISTORIA

Beatriz Barba de Piña Chán
La tierra y su creación
en el México antiguo

Ignacio Guzmán Betancourt
La sangre en la tradición
indígena mexicana

Doris Heyden
Los conceptos indígenas
de la tierra

Rosa Spada Suárez
Gedovius y el rescate
de las tradiciones poblanas

ANTROPOLOGÍA

María Isabel Hernández G.
Expresiones de identidad
en los festejos a San Isidro
Labrador

María Luisa Laura Zaldívar
Temalacacingo. Un pueblo
de artesanos de Guerrero

NOTAS

Daniel Nahmad Molinari
Carolina Olmedo Díaz
Catalina Rodríguez Lazcano
y Sergio Torres Quintero
Felipe Castro Gutiérrez

46

ISSN 0188-462-X

ABRIL-JUNIO DE 1997

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: **ENRIQUE NALDA**
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

Beatriz Barba de Piña Chán
Algunos conceptos metafísicos sobre la tierra
y su creación en el México antiguo
3

Ignacio Guzmán Betancourt
Valor y simbolismo de la sangre en la tradición
indígena mexicana
21

Doris Heyden
Los conceptos indígenas de la tierra
en el México antiguo
28

Rosa Spada Suárez
Gedovius y el rescate de las tradiciones poblanas
32

ANTROPOLOGÍA

María Isabel Hernández G.
Expresiones de identidad en los festejos de honor
a San Isidro Labrador.
El caso de un santo que se niega a desaparecer
39

María Luisa Laura Zaldivar
Temalacacingo.

Un pueblo de artesanos de la montaña de Guerrero
45

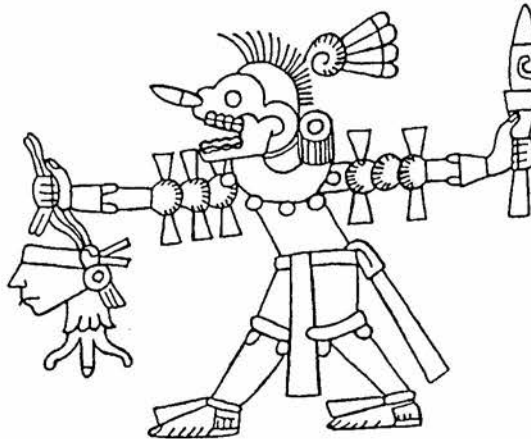
NOTAS

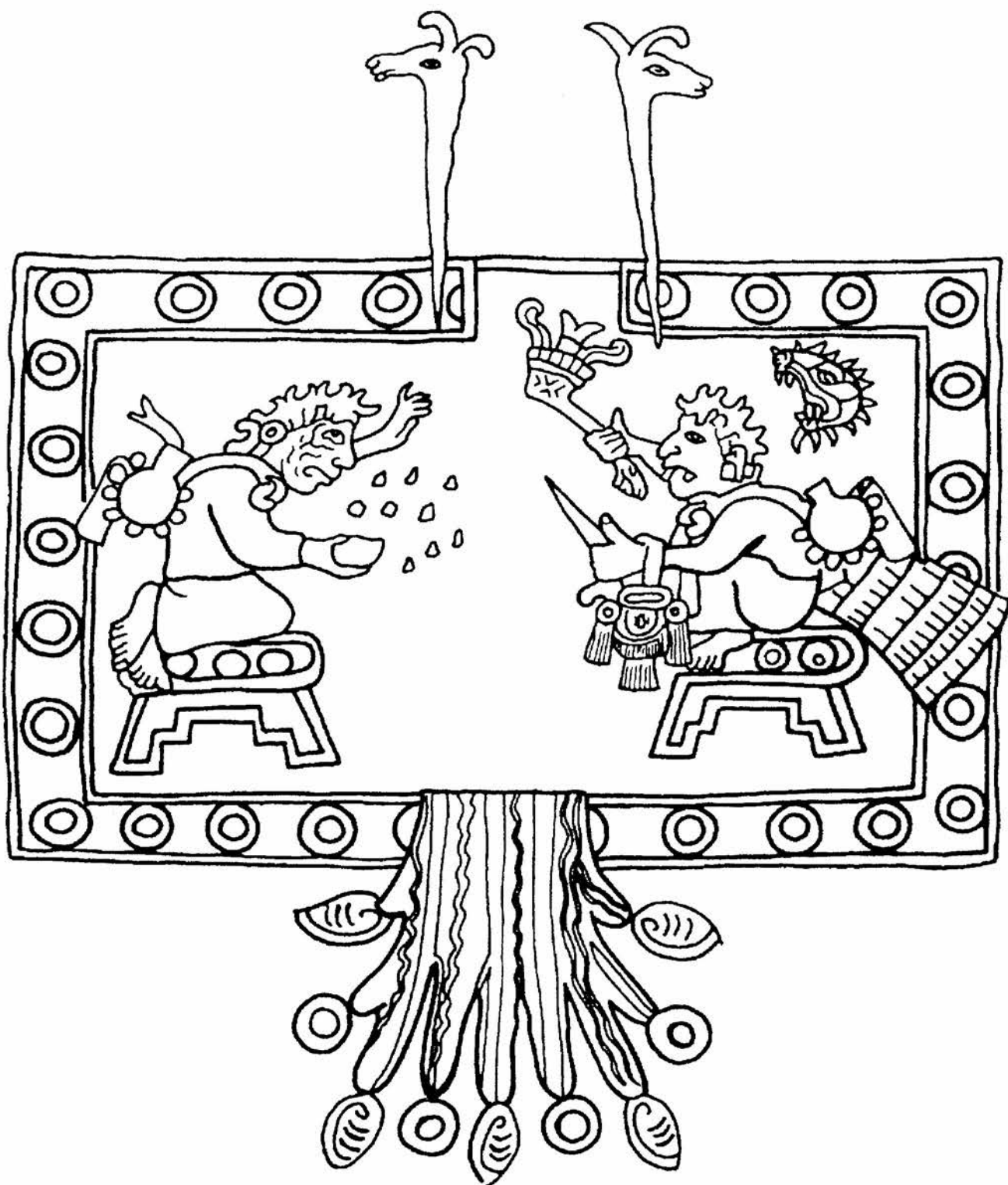
Daniel Nahmad Molinari
El patrimonio cultural de la nación y los pueblos
indígenas
52

Carolina Olmedo Díaz
Ciudad de México:
búsqueda del regreso a la madre primordial
58

Catalina Rodríguez Lazcano,
Sergio Torres Quintero
El Archivo Histórico de la Subdirección
de Etnografía.
Un acervo en espera de problemas de investigación
61

Felipe Castro Gutiérrez
La invención del quinto centenario
66





Centro de la lámina 21 del *Códice Borbónico*, representa a Oxomoco y Cipactonal, ancianas deidades inventoras del calendario y la agricultura. (Dibujo: Urdapilleta.)

Algunos conceptos metafísicos sobre la tierra y su creación en el México antiguo

I. Mitos universales sobre el origen de la tierra

Explicar el origen del universo es una necesidad que todos los pueblos resolvieron en la antigüedad con mitos; Mesoamérica no podía ser la excepción y para entenderla mejor daremos una ojeada a algunos conceptos creacionistas de otros lugares, que parecen más antiguos, y que por el hecho de ser asiáticos pudieran ser sus antecedentes.

De la lectura de los relatos de origen queda la idea de un mito común que habla del caos primordial, del desorden primigenio, simultáneo a la existencia de dioses creadores y al inmenso océano que todo lo rodeaba. Por lo menos Asia, el Cercano Oriente y algunas partes de América como la zona maya, entrarían en este atávico concepto. Citemos algunos ejemplos:

a) En China, el cielo y la tierra eran un total en forma de huevo, todo era caos y el gigante Panku dormía. Después de 18 mil años se despertó y al sentirse sofocado separó el cielo de la tierra de un solo hachazo. Las materias ligeras y claras se levantaron y formaron el cielo, las turbias y frías cayeron para convertirse en la tierra. El cielo, la tierra y Panku crecieron 3.3 metros diarios y después de 18 mil años tenían dimensiones colosales. Panku se paró sobre la tierra cual columna para que no se volvieran a juntar el cielo y la tierra, y de su cuerpo nació todo lo que existe: su respiración formó el viento y las nubes, su voz fue el trueno, sus

ojos el sol y la luna, sus extremidades y el cuerpo los macizos montañosos y montañas sagradas, su sangre fueron los ríos, sus músculos tierras fértiles, sus pelos las flores, la hierba y los árboles; la médula de sus huesos fueron perlas y jade y su sudor la lluvia y el rocío. Más tarde se agregó que sus lágrimas formaron ríos, su alegría despejaba el cielo y su enojo lo oscurecía.

b) Al parecer, la creación por la palabra o con las manos, no fue una característica fundamental de Asia donde es un concepto tardío. Las divinidades creadoras que emanan materia de su cuerpo y que es manejada por seres llamados demiurgos en la teoría esotérica, son las figuras que más abundan. Brahma, en la India, emana de su cuerpo todo lo que existe; Vishnú, el conservador, intenta protegerlo, pero dialécticamente todo deberá desaparecer por los trabajos de Shiva, el destructor, y se comenzará de nuevo con otra creación de Brahma.

c) En Corea y Tibet la tierra es un ser femenino, idea que deriva de la observación agrícola de que poner semillas en el medio adecuado permite la reproducción; la tierra no resulta una deidad creadora de primer orden, sino que es creada por poderosos dioses omniscientes.

d) Caldea y Asiria crearon mitologías con océanos primordiales, en donde se generaban seres con vida, pero también entes inanimados.

e) En el Medio Oriente existe el concepto de la creación como producto del movimiento generado por la lucha de dos dioses fundamentales: el bien y el mal,

Ormuz y Ahriman, uno hace y otro destruye constantemente lo existente; la tierra, la luz, el agua, las plantas, los animales y el hombre.

f) Entre los hebreos, la creación fue producto de un solo dios omnipotente, omnipresente y omnisciente, que realizó su obra en seis jornadas, tras las cuales descansó y para siempre reinó en su obra, donde nada sucede sin sus deseos. La tierra fue creada durante la tercera jornada, junto con la hierba verde, los árboles y toda la vegetación.

g) Para casi toda Europa los contextos mitológicos parecen derivarse de las viejas culturas orientales, sin embargo tienen una solución propia que postula que los dioses son el resultado de la materia organizada después del caos, que formó la tierra, el cielo, las aguas y las montañas.

La mitología griega plantea el caos generador de la tierra llamada Gea, de la cual se separó el abismo subterráneo denominado Tártaro, y después Eros, el amor, que a todo lo une y a todo le da forma, y resulta el principio de la vida. La tierra fue posteriormente fertilizada por Urano y por Ponto, pero dejaremos el relato aquí porque los resultados no son productos terrestres sino númenes fantásticos.

h) En América, en algunas regiones como la maya, aparece la misma idea del caos y la concurrencia de las fuerzas naturales personificadas en entes formidables, capaces de crear apoyados en poderes sobrenaturales como la adivinación; esta figura se presenta en el *Popol Vuh*, libro sagrado de los quichés, que contiene una de las mitologías más impactantes de América. Relata que en un principio nada existía, sin embargo los dioses Tepeu y Gucumatz estaban en el mar, océano primordial que todo lo rodeaba, y apoyados en otras deidades creadoras, en los viejos héroes culturales que manejaban la adivinación y en la necesidad de producir el mundo con animales y hombres que los alabarán, fueron formando poco a poco todo, separando la tierra de las montañas y de las aguas, y el cielo de la tierra. Del hombre hicieron varios intentos hasta que quedó el adecuado: el que sabía reconocerlos y alabarlos.

i) La Leyenda de los Soles del *Códice Chimalpopoca* es parecida a la filosofía creacionista del Medio Oriente; en ella se relata la lucha entre los hijos de los dioses, capaces también de crear, que gobernaban por más de 600 años en cada era, formando todo lo que existía, lo cual desaparecía para dar lugar a otra era después de cada enconada lucha.

II. Mitologías de origen del altiplano mesoamericano

Las fuentes coloniales que se refieren a la mitología prehispánica del altiplano sobre la creación de la tierra, son sólo dos; la primera es la *Histoyre du Mechique*, escrita con seguridad en el siglo XVI, y la otra es conocida como *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Se ha pensado que ambas obras son de fray Andrés de Olmos, sin embargo están escritas con distinto estilo y contienen mitos diferentes.

Veremos primero la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,¹ que nos dice:

que tenían a un dios, a que decían Tonacateuctli, el cual tuvo por mujer a Tonacacihuatl [...]; los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás, sino de su estada y creación, que fue en el treceno cielo.

Este dios y diosa engendraron cuatro hijos: Al mayor llamaron Tlatlahqui Tezcatlipuca, y los de Huexotzinco y Tlaxcala, los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban Camaxtle: éste nació todo colorado.

Tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron Yayauhqui Tezcatlipuca, el cual fue el mayor y peor, y el que más mandó y pudo que los otros tres, porque nació en medio de todos: éste nació negro.

Al tercero llamaron Quetzalcoatl, y por otro nombre, Yohualli Ehecatl.

Al cuarto y más pequeño llamaban Omitecutli y por otro nombre, Maquizcoatl y los mexicanos le decían Huitzilopochtli, porque fue izquierdo. Al cual tuvieron los de México por dios principal, porque en la tierra de dó vinieron lo tenían por más principal, y porque era más dios de la guerra, que no los otros dioses.

Y de estos cuatro hijos de Tonacatecutli y Tonacacihuatl, el Tezcatlipuca era el que sabía todos los pensamientos y estaba en todo lugar y conocía los corazones, y por esto le llamaban Moyocoya(ni), que quiere decir que es todopoderoso, o que hace todas las cosas, sin que nadie le vaya a la mano.

[...]

Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, hijos de Tonacateuctli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener. Y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli que ellos dos los ordenasen, por parecer y comisión de los otros dos.

¹ Anónimo, 1985, pp. 23-26.

Hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual, por no ser entero, no relumbraba mucho, sino poco.

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: al hombre le dijeron Uxumuco y a ella, Cipactonal. Y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella, que hilase y tejiese. Y que de ellos nacerían los macehuales, y que no holgasen, sino que siempre trabajasen. Y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías y, así lo usan hoy día facer las mujeres.

Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada uno veinte días, y así tenían dieciocho, y trescientos sesenta días en el año[...]

Hicieron a Mictlantecutli y Mictecacihuatl, marido y mujer y estos eran dioses del infierno y los pusieron allá. Y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron a un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá.

Y para criar al dios y a la diosa del agua se juntaron todos cuatro dioses e hicieron a Tlaltecutli y a su mujer Chalchiuhtlicue, a los cuales criaron por dioses del agua, y a éstos se pedía, cuando tenían de ella necesidad[...]

Después, estando todos cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecutli, y píntalo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él.

Es fácil ver que hay un error en la frase “Tlaltecutli y su mujer Chalchiuhtlicue”, porque éste no era dios del agua; es obvio que el autor quería referirse a Tlalocantecutli.

Ya advertimos que el fragmento que nos interesa es el del origen de Tlaltecuhli, la tierra, que en el mito inicial sale del pez Cipactli, y ordenaron que se pintara sobre un pescado por ser su derivado. Sobre su sexo hay discrepancia en las fuentes, porque algunas lo consideran femenino y otras masculino. Revisando la genealogía, los dioses que crean la tierra son Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, el segundo de los cuales es un numen tardío, de origen chichimeca, lo que nos da una mitología que combina las viejas con las nuevas deidades.

La *Histoyre du Mechique* nos habla de los trece cielos donde localizaban a los dioses más importantes, a saber: en el treceavo, Ometecuhli, que era diosa; en el doceavo Tlahuizcalpantecuhli; en el onceavo Yohualtecuhli; en el décimo Tezcatlipuca; en el noveno Quetzalcohuatzin; en el octavo Tlalocantecutli, dios

de la tierra; en el séptimo Tonacateuctli y Tonacacihuatl; en el sexto Mictlantecutli; en el quinto cinco dioses de diferente color con Tonaloque; en el cuarto Tonatiuh; en el tercero Chalchiuhtlicue; en el segundo Xiuhli y en el primero Xiuhtecuhli. También comete el error de mencionar a Tláloc como dios de la tierra, cuando debe decir dios del agua.

Continúa mencionando mitos cosmogónicos generales, imprecisos, que dicen que el mundo había sido destruido una vez y la gente había sido hecha de roca, en esa primera creación los dioses formaron cuatro soles. Más adelante, cita otras creaciones como obra de Tezcatlipuca y Ehécatl (Quetzalcóatl), de la siguiente manera:²

después de la destrucción del mundo, como se ha contado, cuentan la creación del segundo de esta manera:

Luego que las aguas pasaron encima de la tierra, en la cual ellos dicen no haber dejado cosas sin destruir, fue de nuevo ordenada y llena de todas las cosas que eran necesarias para el uso del hombre que los dioses crearon después.

Esta nueva creación atribúan los mexicanos al dios Tezcatlipuca y a otro llamado Ehecátl, e.d. aire, los cuales dicen haber hecho el cielo de esta suerte: Había una diosa llamada Tlalteutl, que es la misma tierra, la cual, según ellos, tenía figura de hombre: otros decían que era mujer.

Por la boca de la cual entró un dios Tezcatlipuca y en su compañero llamado Ehecátl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo.

Por lo cual los otros dioses muchos vinieron a ayudar a subirlo y una vez que fue puesto en alto, en donde ahora está, algunos de ellos quedaron sosteniéndolo para que no se caiga.

Lo que dicen haber sido hecho el primer día del año pero no saben cuánto ha que esto fue, aunque les parece que ha cien tiempos, de los que hemos dicho que hacen 102 000 años (*sic*).

El segundo año fueron hechas las estrellas por otros dioses, llamados Citlaltónac y Citlalicue su mujer. La noche también dicen haber sido hecha por otros dioses, llamados Yoaltecuhli y Yacohuiztli.

El dios Tlaloc, que es el dios de las aguas, hizo este mismo año el agua, la lluvia, y por quien dicen que el

² *Op. cit.*, pp. 105 y 106.

agua de la lluvia sale de los montes, nombran a estos Tlaloque, que quiere decir "señores".

Mictlantecutli, es dios del infierno, fundó el infierno en el año octavo.

Todo esto hecho, deliberaron acerca de hacer al hombre que poseyera la tierra los dioses Tezcatlipuca y Ehecatl.

En seguida el dicho Ehecatl descendió al infierno a buscar de Mictlantecutli ceniza de difuntos para hacer otros hombres.

Después de haber hecho todo esto, los dioses se abocaron a la creación del hombre, del maguey y de la diosa Mayahuel, y finalmente, en la citada *Histoyre du Mechique*, encontramos otro mito de origen:³

Por los cuatro soles, de los que hemos contado, entendían cuatro edades, aunque no saben bien declararlo... Algunos otros dicen que la tierra fue creada de esta suerte:

Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quien la creó, sobre la que esta diosa caminaba. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra".

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres; y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.

³ *Op. cit.*, p. 108.

Por tanto, puntualicemos la existencia de dos serpientes de origen diferente, una celeste y otra terrestre; la terrestre es pintada en algunos códices como la tierra misma, y adopta con frecuencia la forma de una coralillo.⁴ En cambio, la celeste es la emplumada que aparece en vasijas desde el Preclásico medio en Tlatilco, como dios del aire y del cielo, más tarde se llamó Quetzalcóatl. El documento no vuelve a mencionar a la tierra.

En este último mito recordamos el parecido con el gigante chino llamado Panku, de cuyo cuerpo salieron todas las cosas de la superficie terrestre, mientras que de las narices, ojos y demás cavidades se formaron las cavernas, los pozos, las fuentes y las cuevas.

La mitología indígena que los españoles encontraron en el siglo XVI fue el resultado del sincretismo de mitologías nativas que llegaron a estas regiones desde la prehistoria, y que padecían amalgamamientos y suplantaciones con la llegada de cada grupo humano. Se observan ideas simples revueltas con criterios esotéricos rebuscados. Resulta difícil hacer una disección, la religión es sorpresiva, muchos grupos cazadores y recolectores elaboran cosmovisiones complicadas, mientras que otras culturas, relativamente complejas, manejan contextos simplistas, bastante analizables.

Las únicas fuentes que tenemos con mitos del origen de la tierra en el altiplano mesoamericano no son claras porque están sincretizados; no son iguales, porque una saca a la tierra de un peje lagarto, mientras que para la otra, los dioses se transforman en serpientes que separan a la tierra del cielo, y una vez partida la compensan haciéndola el origen de la vegetación y la orografía. Mucho habrá que estudiar y comparar, para poder llegar a conclusiones acerca de su antigüedad y filiación primaria.

III. Representaciones de la tierra

Las culturas prehispánicas del altiplano no dejaron claras sus ideas sobre la forma de la tierra en ningún documento, y hasta la fecha esto se discute por los especialistas. Si nos apegamos a la geometría tendremos que decir que hay autores que se inclinan a pensar que la imaginaban rectangular o cuadrada y otros la creían circular. Uno se pregunta el porqué de la importancia

⁴ Melgarejo, 1980, p. 66.

de la forma de la cancha del juego de pelota, que en esencia es un rectángulo dividido en cuatro y no sería un exabrupto proponer que esa era la forma de la tierra según ellos, y sobre ella pasaban los cuerpos celestes como la pelota misma. Sin embargo, para justificar este supuesto sólo tengo la división de las canchas de los códices en cuatro colores diferentes, igual que su idea de la superficie terrestre.

El hecho de manejar el concepto del universo con cuatro puntos cardinales, cada uno de ellos con un gran árbol sosteniendo el cielo, nos lleva a concluir que era concebido en forma de cuadrado, lo mismo que cuando se maneja la idea de los bacabes mayas cargando el cielo; pero el signo “ollin”, con sus ejes girando, nos da una imagen circular, lo mismo que los pétalos de una flor que propone López Austin,⁵ que tendrían que resolverse en círculo, y la observación de la luna, el sol y las estrellas que obligan a conclusiones también circulares. Como se ve, a falta de fuente segura, sólo tenemos hipótesis.

De lo que sí hay referencias en las fuentes, es de cómo era la deidad de la tierra: un monstruo con el hocico abierto hacia arriba para devorar lo que en ella entraba, figura que nos obliga a pensar en épocas muy antiguas, quizá prehistóricas, cuando la forma humana no se usaba para todos los dioses.

La *Histoyre du Mechiue*⁶ dice que “el señor o señora de la tierra era como un monstruo con muchos ojos y bocas en las coyunturas, con las que mordía como bestia salvaje...”: lo que nos hace pensar que su forma era consecuencia de observar que todo lo que entraba a la tierra se desintegraba como si fuera mordido. La *Monarquía Indiana* de Torquemada⁷ dice “a la tierra tenían por diosa y la pintaban como rara fiera, con bocas en todas las coyunturas, llenas de sangre, diciendo que todo lo comía y tragaba”. Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España*⁸ juega sobre conceptos prehispánicos de la tierra; en una parte nos dice que la tenían como dadora de vida,⁹ pero también como devoradora de lo muerto; constituía el plano productor,¹⁰ y a su vez un gran monstruo que abría la boca para tragarse los cuerpos de los hom-

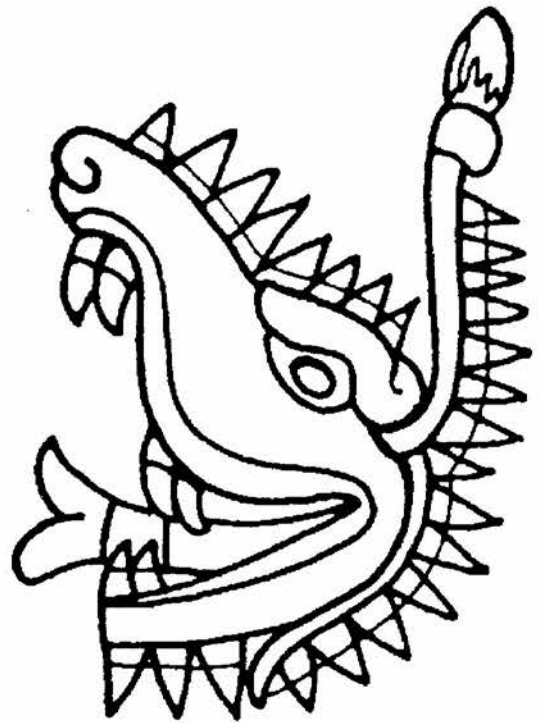


Figura de Cipactli del *Códice Borbónico*. (Dibujo: Urdapilleta.)

bres fallecidos.¹¹ Finalmente, presenta a la tierra como un lugar de premio, al que regresaban las almas de los guerreros una vez cumplidos cuatro años de acompañar al sol por el cielo en su diario recorrido, los que volvían como insectos de colores brillantes.¹² Anders *et al.* se refieren a su peligrosidad, porque estaba llena de barrancas, quebradas y era resbalosa, pero en pie de página y haciendo cita de citas,¹³ dicen que esos conceptos fueron utilizados por los frailes españoles para expresar su noción del pecado.¹⁴

El monstruo terrestre de fauces abiertas, mandíbulas partidas a la mitad y hacia arriba, dijimos que nos sugiere ser muy antiguo; en la Conquista se represen-

⁵ 1992, p. 95.

⁶ Anónimo, 1985, p. 108.

⁷ 1976, vol. III, cap. XLIV, p. 123.

⁸ Anders *et al.*, 1993, p. 116 (cita de citas).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Sahagún, 1969, vol. II, lib. VI, cap. XXXI, p. 185.

¹² *Op. cit.*, vol. I, apéndice del 3er. libro, caps. I, II y III, pp. 293-298.

¹³ En Burkhart, 1989.

¹⁴ 1975, p. 5. Lo que me lleva a reflexionar que lo que expone el *Códice Chimalpopoca* en los *Anales de Cuauhtitlán* sea la misma idea del pecado irredento, cuando se lee, refiriéndose al segundo sol: “En ese sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era ‘no se caiga usted’, porque el que se caía, se caía para siempre”.

taba en las superficies inferiores de algunas piedras importantes o en vasijas que recibían ofrendas de sangre dedicadas al sol y a la tierra; hacía las veces de plano comunicante para que la ofrenda llegara al interior de la tierra. Las vasijas se llamaban *cuauhxicalli* y se han encontrado algunas, pero también tenemos su figura en la planta de los pies de la escultura conocida como Coatlicue, que no es tal sino Teoyaomiqui, como he intentado probar en otros trabajos siguiendo las ideas de León y Gama.¹⁵ La representación de la tierra, de Tlaltecuhltli y no Mictlantecutli como se dice, era para asegurar que las ofrendas de sangre penetraran en la tierra a través de las garras del jaguar por un lado, y subieran al cielo por otro, por las serpientes del cuello de las víctimas decapitadas.

En el *Códice Tudela*,¹⁶ se representa a Tlaltecuhltli frente a Tlazoltéotl, diosa terrestre del pecado, que tragaba todo lo sucio de las confesiones. Tiene cinco cuadros frente a su terrible hocico, lo cual significa que es la señora de las cinco partes de la tierra. Tlazoltéotl, por su parte, le extiende un lienzo dividido en dos, que nos recuerda el mito de que la tierra fue partida a la mitad por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, para separarla del cielo; pero esto es sólo conjetura.

Tudela, en los comentarios al Códice, se ocupa de los siete días del calendario que se dedicaban a Tlaltecuhltli, y nombra 14 océlotl, 15 cuauhtli, 16 cozcacuauhtli, 17 olin, 18 tecpatl, 19 quiahuitl y 20 xóchitl. Aclara que en esa semana no hay señores de la noche pero sí pájaros agoreros que son: Nexuitztl, Quetzalhuitl, Cocotzin y Tzollin. De las dos deidades, Tlaltecuhltli es principal;¹⁷ y otro dato calendárico interesante¹⁸ es cuando habla de los cocijos y se refiere al cómputo de tiempo en el folio 104 del Códice, en donde señorean "Tlaltecuitli y Tlazolteutl, dioses del cielo y de la tierra por la parte norte". Tudela se inclina por pensar que Tlaltecuhltli es diosa de la superficie de la tierra y la encuentra en el Códice representada como un monstruo de gran cabeza con ojos y boca grande, casi sin cuerpo, que ve hacia arriba y posee garras con tres uñas; precisa que es la deidad de la segunda hora en el *Códice Borgia* y en el *Tonalámatl de Aubin*.

Acerca del calendario, Seler¹⁹ también establece que la segunda hora del día está representada en la serie de los trece dioses por un sapo terrestre, de cuyas fauces asoma un cuchillo de piedra, y en el Tonalámatl, de la colección Aubin, por un dios de la muerte. El ave correspondiente es verde de chalchihuite. El cuchillo de piedra es una salida de donde surge la tierra, mas no el sol. La segunda hora tan mencionada es Venus, como lucero del alba.

IV. *Cipactonal y Cipactli*

Cipactonal es la anciana que ayudó a los dioses en la creación y que quedó encargada de los principales oficios femeninos, como el tejido y la adivinación, así como de crear el calendario y la escritura junto con su marido Oxomoco. El sexo de los ancianos no queda claro, para unas fuentes Oxomoco era hombre y para otras mujer, sucediendo lo mismo con Cipactonal; por ejemplo, en el *Códice Borbónico*, en la lám. 21, Cipactonal es el hombre, lleva un incensario en la mano derecha y un punzón de autosacrificio en la izquierda junto con la bolsa de copal, en el cuello porta la calabaza del piciete con chalchihuites y su signo se lee sobre su cabeza; Oxomoco es la mujer que arroja maíces para adivinar y sólo lleva el calabazo al cuello, sin más simbolismos sagrados. Sahagún²⁰ menciona que la mujer era Oxomoco y el hombre Cipactonal, y ambos fueron maestros de los Tonalpouhque que adivinaban con el calendario, y los cita como los encargados de los horóscopos de los niños,²¹ como los primeros médicos herbolarios²² y como dos de los cuatro sabios que quedaron en Tamoanchan.²³

Para Robelo,²⁴ Cipactonal es la mujer, personificación del día, mientras que Oxomoco es el varón, personificación de la noche; aclara que los autores más antiguos se inclinan por el sexo masculino para Cipactonal, pero que el manuscrito de fray Bernardino expresa que Oxomoco es el hombre.

¹⁵ Barba, 1987, pp. 95-122.

¹⁶ José Tudela de la Orden, 1980, folio 104 verso.

¹⁷ 1980, p. 174.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 188.

¹⁹ 1963, vol. II, p. 241.

²⁰ 1969, vol. I, lib. VI, cap. I, p. 319.

²¹ *Op. cit.*, vol. II, lib. VI, cap. XXVII, p. 172.

²² *Op. cit.*, vol. III, lib. X, cap. XXIX, p. 186.

²³ *Op. cit.*, p. 209.

²⁴ 1980, vol. I, pp. 97-100.

Cipactli, por su parte, es a la vez el primer día del calendario, el monstruo terrestre y una fecha interesante para la actividad adivinatoria. Tampoco nos queda claro la especie de animal que es; Robelo²⁵ menciona que Boturini la supone serpiente, Torquemada pez espada, Betancourt y Remi Simeón un tiburón, otros autores un espadarte, en la rueda de Valdez es un lagarto, en la rueda de Clavijero es un tiburón, en el Fejérvary es un lagarto, y para Seler y Garibay era un caimán. Con todas estas confusiones, seguimos sin mucha luz sobre la definición del animal, al que nos gustaría por lo menos llamar con seguridad pez o reptil. La idea general es que Cipactli se refiere a origen, comienzo y principio; es obvio que no existía en el caos ni con los dioses primigenios, ni siquiera es producto de la primera creación.

Fray Diego Durán²⁶ deduce que como era la primera figura y se le representaba con una cabeza, era el primer ser, y por lo tanto principio de mes y día primero; lo consideraba un buen día y deja claro que en esa fecha se coronaban a los reyes.

V. Presagios, magia y supersticiones

a) *Presagios*: del día Cipactli, el *Códice Tudela*²⁷ dice que para los siete días del año, entre los que está Cipactli, los augurios eran “los que nacían en estos 7 días eran hombres estimados y presuntuosos y ricos [...] para uno Cipactli eran andadores de caminos” y para la *Historia* del padre Durán²⁸ “grandes trabajadores, valientes guerreros y afortunados mercaderes [...] Cipactli es un buen signo [...] los que nacían en ce Cipactli se llamaban Cipactli y las mujeres Cue o cualquier nombre de las flores dedicadas al dios.²⁹ Tudela de la Orden,³⁰ al leer el folio 95 del *Códice*, expresa

se añadían [...] a una semana, a los veynte días y el demonio era Tlaltecuhli, señor de la tierra, y durante esos días el que nacía o se enfermaba se sacrificaba y ofrendaba a Tlaltecuhli en un llano. Los que nacían en estos días eran grandes labradores y sacadores y ricos y no necesitaban



Tlaltecuhli, señor de la tierra, junto con un pájaro señor de la noche.

En el cuadro inferior aparece Cipactli, deidad de la cual se hizo la tierra, junto a Miquiztli, señor del inframundo, *Códice Borbónico*. (Dibujo: Urdapilleta.)

²⁵ *Op. cit.*, pp. 93 a 97.

²⁶ 1967, vol. I, secc. II, cap. XL, p. 311.

²⁷ *Comentarios de Tudela de la Orden*, 1980, pp. 191 y 192.

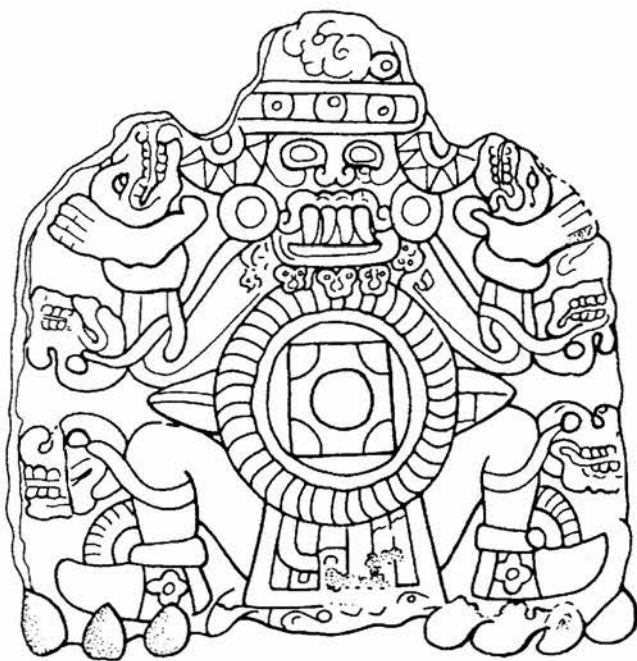
²⁸ 1967, tomo I, cap. II, secc. segunda, p. 229.

²⁹ *Tudela de la Orden*, p. 297.

³⁰ *Op. cit.*, p. 304 y 305.

de nadie. Los otros 6 días que seguían señoreaba Tlazolteótl a la que se ofrecía sacrificio y una mantilla.

En la explicación del *Códice Vaticano B*,³¹ se aclara que la tierra era lugar de presagios espantosos relacionados con temblores de tierra, que anunciaban muerte y hambruna, citando a Motolinía y a Mendieta como expositores de esas ideas. Sahagún³² analiza ciertos pensamientos y concluye que entrar en la arena significaba morir pronto, que el polvo y el estiércol simbolizaban engaños y hurtos³³ y que la suciedad era mala vida, miseria y adulterio.³⁴ Anders *et. al.*,³⁵ mencionan que hay nueve periodos de cinco días asociados con las fauces de la tierra y caracterizados como prósperos cuando están del color del jade y malos cuando son de color negro.



Tlaltecuhli

Bajorrelieve de la planta de la llamada Coatlicue, que es Teoyaomiqui. Representa a Tlaltecuhli, deidad de la tierra, con coyunturas agresivas. (Dibujo: Urdapilleta.)

Jacinto de la Serna en su *Manual de ministros de indios*,³⁶ nos habla de que

el nono signo se llamaba Teotlacanexquimilli, que es bulto de oscuridad, ó Neblina, ó cenisiento, ó Dios sin pies, ni cabeza, y lo acompañaban Tlatzolteotl, y Tlaltecuhli; Aquí nacian los adulteros, y los que eran muertos por el delito, y se llamava Tlazolteomiqui el que muere por amores, y si era varón, lo llamavan Tlazolteotlah paliuhqui, á el le aplastaban la cabeza con vna losa; y si era muger, la llamavan Tlazolteocihuatl.

b) Magia: Relacionadas directamente con la tierra, son relativamente pocas las actividades mágicas que se le dedicaban. Por ejemplo, Sahagún³⁷ asegura que los ombligos de los niños se enterraban en el campo de batalla para que fueran buenos guerreros, mientras que los ombligos de las niñas se colocaban entre las tres piedras del hogar, para que fueran caseras y trabajadoras. Cita una oración a Tlaltecuhli para esos momentos, en los que al niño se le decía que era la tierra y el sol; las niñas tenían otra oración, comparándolas con la ceniza que no debe salir del hogar. En el momento de la ceremonia del bautizo, la matrona mostraba al niño a los cuatro puntos cardinales, al águila y al tigre, órdenes guerreras, poniéndole agua sobre su cabeza y dedicándolo a Chalchiuhtlicue nuestra madre, advirtiéndole al futuro guerrero que fue criado para servirlos, darles comida y bebida, refiriéndose a su sangre cuando se derramaba en el campo de batalla.

En otra parte de la obra³⁸ se refiere a las ceremonias de los mercaderes cuando iban a salir a sus negocios, cuenta que primero buscaban el signo favorable, luego se trasquilaban las cabezas y se preparaban, cortaban papeles y los goteaban con hule para el dios Xiuhtecuhtli, formando caras para manifestar que era el sol de fuego. Después, ofrecían a Yacatecuhtli dios de los mercaderes en forma de báculo de caña. Tlaltecuhli era también reverenciado en los papeles goteados de hule, cuando los hacían rollo y se los dedicaban en los patios de las casas, lo mismo que a los dioses del camino, y no se quemaban, sino que se enredaban en los báculos.

³¹ Anders *et al.*, 1993, p. 116.

³² En Burkhart, 1989.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Anders *et al.*, 1993, p. 301.

³⁶ De la Serna, 1953, p. 167.

³⁷ 1969, vol. II, cap. XXXI, p. 186.

³⁸ *Op. cit.*, vol. III, cap. III, p. 22.

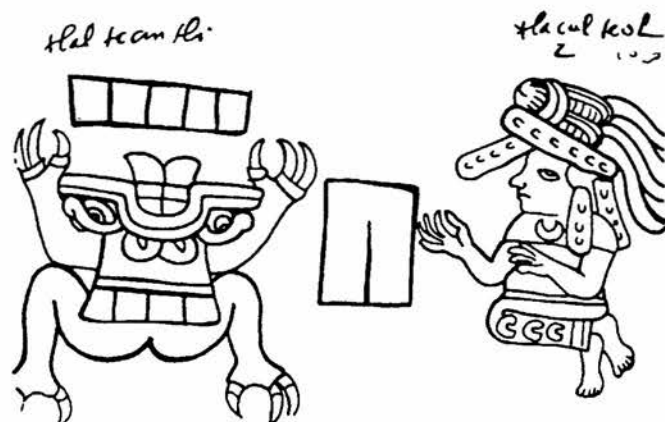
Como parte del contexto mágico, tenemos la costumbre de la geofagia, descrita por Durán,³⁹ que consistía en humillarse ante Huitzilopochtli, otro dios o incluso el rey, poniéndose en cuclillas y tomando con el dedo tierra para comerla, expresándole que se era polvo a sus pies, lo que reforzaban con el ofrecimiento de joyas, telas o trabajos de pluma.

Otra actitud mágica la describe Sahagún⁴⁰ cuando se refiere al convite de bautizos u otras fiestas donde se servía en grande; antes de que empezaran a comer los invitados tomaban un bocado de la comida y la arrojaban al suelo en honor del dios Tlaltecuhltli. Este hecho nos recuerda tradiciones asiáticas donde se propicia a las deidades de la tierra o del fuego con un poco de comida previa al banquete.

c) *Supersticiones*: Robelo,⁴¹ asegura que Tlaltecuhltli era el dios vengador del adulterio.

Resta por señalar algunos fantasmas o númenes que vivían sobre la tierra, pero que sólo aparecían en momentos especiales, para lo cual citaremos a Sahagún;⁴² se refiere a diferentes advocaciones de Tezcatlipoca con las que espantaba y burlaba a la gente de noche, como era el hacha nocturna que se oía cuando el sol desaparecía en el ocaso y que cuando se alcanzaba resultaba un hombre sin cabeza, con el pescuezo troncado y el pecho abierto, supuestamente sacrificado; al que lo alcanzaba debía concederle alguna merced, pero como Tezcatlipoca era tan caprichoso, solía suceder que al que pedía riqueza le daba pobreza y al que pedía bienes le daba mala ventura. Esto parece que era una especie de juego que habrá que analizar más cuidadosamente y que puede tener implicadas ideas guerreras, porque diferencia a hombres valientes o de poco ánimo y cobardes que merecían sólo desventura, trabajo y muerte.

Otros fantasmas terrestres, sin pies ni cabeza, rodaban por el suelo y emitían gemidos, y eran considerados como mal agüero, como anuncio de que se iba a morir en la guerra, caer enfermo o que se tendría algu-



Del *Códice Tudela*, folio 104 verso, Tlaltecuhltli en forma de monstruo de quijada abierta, señala una tira de cinco cuadros que pueden ser los puntos cardinales terrestres. A su lado, ofreciéndole una manta partida en dos, está Tlazoltéotl, deidad del pecado. (Dibujo: Urdapilleta.)

na mala ventura. Los cobardes huían y los valientes los enfrentaban para inquirirles quiénes eran y qué hacían sobre la tierra, y al parecer eran capaces de otorgar grandes riquezas.

Una mujer pequeña, enana, llamada Cuitlapanton o Centlapachton también era una figuración terrestre; se aparecía de noche a las personas que salían de sus casas a resolver problemas fisiológicos y significaba muerte pronta; llevaba los cabellos largos hasta la cintura, caminaba como un ánade y provocaba gran miedo.

Otro fantasma de la tierra y nocturno tenía forma de esqueleto, aparecía súbitamente y agarraba las pantorrillas, sonando como un hueso contra otro. La gente huía pero los valientes lo enfrentaban. Una aparición bastante universal, era un difunto amortajado que gemía, y cuando lo querían coger dejaba en la mano terrones y también decían que era Tezcatlipoca.

El sonido de silbatos nocturnos en las montañas era el anuncio de algo malo que se avecinaba. El coyote grande, parecido al lobo, se presumía también como figura de Tezcatlipoca, se colocaba adelante de los caminantes atajándoles el paso y éstos daban vuelta, seguros de que avisaba que adelante había ladrones o grandes peligros.

Muchos son los vegetales y animales de la tierra con significado mágico: el búho y la lechuza, con su canto, anunciaban daños o muerte. El bramido de las bestias en los montes era anuncio de muerte o enfermedad; la presencia de la comadreja y los conejos

³⁹ 1967, vol. I, cap. II, p. 29; vol. I, cap. IV, p. 39; vol. I, cap. XV, p. 147; vol. I, cap. VIII, p. 256; vol. I, cap. XIX, p. 169; vol. II, cap. XXIV, p. 203; vol. II, cap. XXVIII, p. 291; vol. II, cap. XL, p. 305; vol. II, cap. XLII, p. 331; vol. II, cap. XLIV, p. 358; vol. II, cap. XLVII, p. 365; vol. II, cap. XLIX, p. 377; vol. II, cap. LV, p. 424; vol. II, cap. LIX, p. 449; vol. II, cap. LXI, p. 462; vol. II, cap. LXV, p. 482, etc.

⁴⁰ 1969, tomo I, cap. XXXVI, p. 363.

⁴¹ 1980, vol. II, p. 585.

⁴² 1969, vol. II, pp. 15 a 50.

dentro de la casa señalaban robo; la sabandija llamada *pinauiztli* anunciaba enfermedad o una vergüenza; el zorrillo pregonaba la muerte del jefe de familia, aparte de que también era considerado la imagen de Tezcatlipoca; y finalmente, hormigas, ranas y ratones, avisaban que habría persecución, envidia, enfermedad, pobreza o desasosiego.

Sobre la tierra crecían flores agoreras de situaciones buenas y malas: la flor llamada *omixóchitl* acarreaba almorranas si se orinaba sobre ella; la flor *cuetlaxóchitl* causaba enfermedades venéreas si se pisaba o aplastaba; las flores compuestas eran sólo para Tezcatlipoca y éste castigaba a los hombres que las cortaban, y finalmente el maíz, que por el hecho de ser una planta tan venerada, exigía oraciones antes de que lo cortaran, lo cocieran o lo molieran, y se ofendía cuando se derramaba o caía a la tierra y no lo levantaban pronto.

Los árboles sagrados, las rocas y los sitios sobrecolegados eran abundantes. Todo ello se concebía como parte de la tierra, a la cual se pensaba que se venía a sufrir, a llorar, que las penas eran infinitas, y cuya salida era la muerte gloriosa en el parto o la guerra, porque de ese modo el alma se elevaría a vivir al cielo, con el sol y no penetraría en las vías del Mictlán.

El espacio terrestre se consideraba el lugar propio de los vegetales, animales y el hombre, sin embargo los sitios con ambiente misterioso, los bosques tupidos, los montes agrestes, los lagos peligrosos, estaban ocupados por seres sobrenaturales que no aceptaban fácilmente la visita de los hombres, castigaban a los que entraban sin propiciarlos, reconocerlos y pedirles permiso. Los nombres variaban, en el sur eran chaneques, envidiosos y orgullosos, atacaban a los visitantes improvisados, a los perdidos o a los que no los honraban.

VI. El sol de tierra

Uno de los mitos de origen más impactantes de Mesoamérica es el que se refiere a los cinco soles cosmogónicos, que plantea que la creación se logró cinco veces por la lucha de dos deidades o fuerzas contrarias, protagonizadas principalmente por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. El primero representa la sabiduría, el sol, el chalchihuite, el color blanco y el oeste, es la fuerza positiva y se enfrenta al segundo que es la magia primitiva, la obsidiana, el guajolote, el jaguar, el color negro

y el norte. De los Arcos,⁴³ concreta que la lucha de estas deidades desarrolla el movimiento y la dinámica del universo que forma las diferentes creaciones.

Hay varias versiones sobre los cinco soles y en cada una los ordenan de manera distinta; se refieren a la terminación de cada creación por la acción de uno de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, y todos concluyen que el quinto sol, el que se vivía en el momento de la Conquista española, acabaría por temblores de tierra.

La Piedra del Sol llamada calendario azteca, presenta en su parte central los cuatro soles con Tonatiuh en el medio, el dios solar por excelencia, a cuyos lados aparecen unas garras con chalchihuites y de su boca sale un cuchillo de sacrificios, simbolizando la forma en que requería ser alimentado. Los cuatro soles tienen una disposición tal, que figuran el símbolo de olin integrándose al centro. En cada uno de los cuadretes hay cuatro unidades que significa el día en que empezaron, y el orden para leerlos sería:

- 1) Primer sol, Nahui ocelotl, 4 tigre
- 2) Segundo sol, Nahuecatl, 4 viento
- 3) Tercer sol, Nahuiquiuhuitl, 4 lluvia
- 4) Cuarto sol, Nahuiatl, 4 agua

Por sabido, el sol que nos interesa es Nahui Ocelotl, el de tierra, que para Durán es el primero; para Chavero el cuarto; para la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* el primero; para la *Histoyre du Mechique* el tercero; para Benavente en sus *Memoriales* el segundo; para el Códice Vaticano el cuarto; para los Anales de Cuauhtitlan el segundo; para la Leyenda de los Soles del *Códice Chimalpopoca* el primero; para Ixtlilxóchitl el tercero y para la *Historia chichimeca* y la *Historia de la Nación Mexicana* de Ixtlilxóchitl el segundo. Es también llamado Tlaltonatiuh en honor al dios de la tierra Tlaltecuhli. El contexto del sol de tierra, en algunas fuentes es muy esotérico, veamos los *Anales de Cuauhtitlan* comentados por León Portilla,⁴⁴ que dice:

El segundo sol que hubo y era signo del 4 Ocelotl (Tigre), se llama Ocelotonatiuh (sol de tigre). En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el sol no caminaba

⁴³ UNAM, 1967, p. 200.

⁴⁴ 1975, p. 5.

de donde es medio día y luego se oscurecía; y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este sol vivían gigantes: dejaron dicho los viejos que su salutación era “no se caiga usted”, porque el que se caía, se caía para siempre.

El texto de la Leyenda de los Soles, del mismo *Códice Chimalpopoca*,⁴⁵ es:

Este Sol nahui ocellotl (4 tigre) fue de 676 años. Estos que aquí moraron la primera vez, fueron devorados de los tigres en el nahui ocellotl del Sol; comían chicome malinalli, que era su alimento, con el cual vivieron 676 años, hasta que fueron devorados como una fiera, en 13 años; hasta que perecieron y se acabaron. Entonces desapareció el Sol. El año de éstos fué ce acatl (1 caña). Por tanto, empezaron a ser devorados en un día del signo nahui ocellotl, bajo el mismo signo en que se acabaron y perecieron.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas*,⁴⁶ describe el momento original en donde, por falta de luz, Tezcatlipoca se hizo sol para alumbrar, después de lo cual

todos los 4 dioses criaron entonces los gigantes, que eran hombres muy grandes, y de tantas fuerzas que arrancaban los árboles con las manos y comían bellotas de encinas y no otra cosa; los cuales duraron cuanto este sol duró, que fueron trece veces cincuenta y dos años, que son seiscientos y setenta y seis años [...]

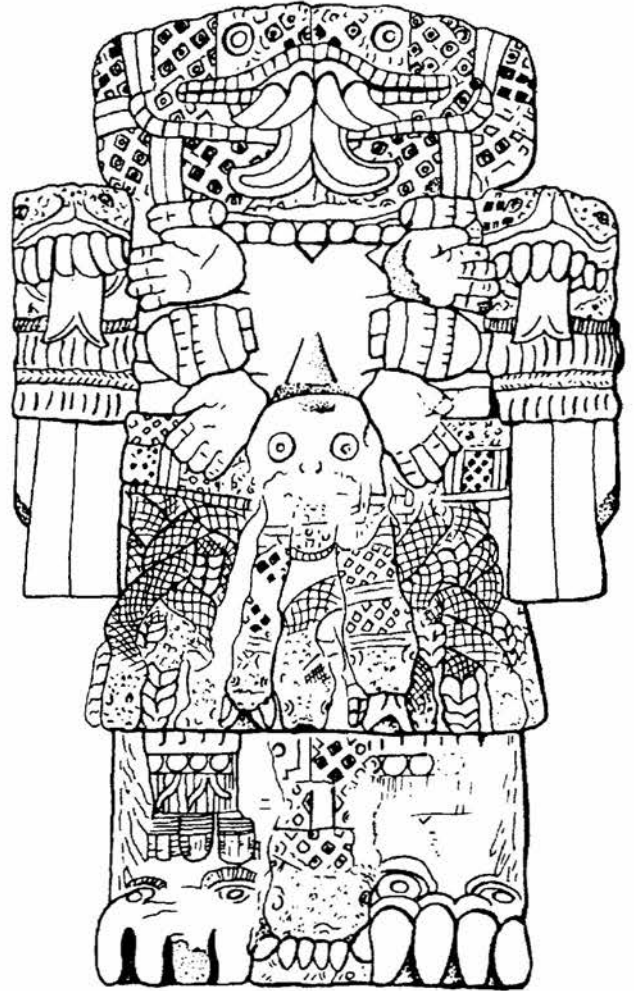
Volviendo a los gigantes que fueron criados en el tiempo que Tezcatlipuca fue sol, dicen que, como dejó de ser sol, perecieron, y los tigres los acabaron y comieron, de que no quedó ninguno, y estos tigres se hicieron de esta manera: que pasados los trece veces cincuenta y dos años, Quetzalcoatl fue sol y dejólo de ser Tezcatlipuca, porque le dió con un gran bastón y lo derribó en el agua, y allí se hizo tigre y salió a matar a los gigantes. Y esto parece en el cielo, porque dicen que la Ursa maior se abaja al agua, porque es Tezcatlipuca y está allá memoria de él.

Y en este tiempo comían los macehuales piñones de las piñas y no otra cosa.

La *Histoyre du Mechique*⁴⁷ nos relata:

El tercer sol se llama Yohualtonatiuh que quiere decir sol oscuro y nocturno. Los que vivieron bajo éste comían mirra y resina de los pinos, de los cuales hay gran abundancia en este país, y estos murieron devorados por bestias salvajes, que ellos llaman... [laguna] que quiere decir gigantes, de los que entonces hubo en Nueva España como contaremos después.

Los ejemplos citados tienen el objeto de presentar algunas variantes para que quede clara la diversidad de la que se ha hablado; los datos constantes son: que los animales protagonistas son los tigres que devoran a los hombres, entonces gigantes; se insiste en los datos de que la comida eran bellotas, que el tiempo de



La llamada Coatlicue, elemento psicopompo encargado de llevar las almas de los muertos en sacrificio, parto o guerra, al cielo del sol.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 119.

⁴⁶ Anónimo, 1985, pp. 27 y 30.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 104.

duración fue de 676 años para la era y que el saludo era “no se caiga usted”, frase muy discutida con un contenido esotérico que, como dijimos anteriormente a pie de página, puede referirse a no cometer pecados irredimibles.

Fray Toribio de Benavente *Motolinía*⁴⁸ nos asegura que el segundo sol se llama Nahui ocelotl, pero “pereció cayendo el cielo sobre la gente y los mató á todos, y cuentan que en esta edad existieron los gigantes, de quienes eran los huesos grandes que se hallaban bajo la tierra”.

También cambia el sol de tierra del *Códice Vaticano A*,⁴⁹ que dice: “la cuarta edad fue aquella en que principió Tula, que se perdió por los vicios. Hubo hambres y llovió sangre hace 5206 años. Esta edad se llamó de cabellos negros”.

La *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo no describe el sol de tierra. La *Sumaria relación* de Ixtlilxóchitl lo coloca en tercer lugar, pero no hay un cuarto sol, anunciando que la tierra sufrió una tercera destrucción 158 años después del huracán que acabó con el sol anterior, de viento, y que un temblor de tierra terminó con los gigantes que habitaban en esas épocas, siendo su nombre Tlalchitonatiuh. En su *Historia chichimeca* y en la *Historia de la nación mexicana*, Ixtlilxóchitl completa esta versión, pero en lo referente a los terremotos sólo dice que mataron a casi todos los hombres y que vivieron entonces los gigantes llamados quinametinzocuilhixime,⁵⁰ los de pies torpes.

Moreno de los Arcos concluye que al sol de tierra, en el *Códice Vaticano A*, le toca la edad de la cabeza blanca y, según otras fuentes, los colores y elementos que le caracterizan son: deidad Tezcatlipoca, color negro y punto cardinal del norte.⁵¹ El alimento que los hombres comían durante el sol de tierra eran las bellotas o piñones, o bien mirra y resina de los pinos.

En cuanto a los gigantes, sabemos que se referían a los huesos de los grandes reptiles y mamíferos extintos ya a la llegada del hombre a América, y que la insistencia en mencionar razas humanas grandes era para explicar la construcción de las pirámides de Teotihuacán, ciudad que, por su grandeza, los chichimecas suponían construida por hombres inmensos. Sólo en el *Códice*

Vaticano los gigantes se sitúan en el sol de agua, las demás fuentes que los mencionan los relacionan con los tigres.

Después de una interesante investigación, Moreno de los Arcos propone el siguiente contexto:⁵²

Sol de tierra. 1. Tezcatlipoca se hace sol. A él están asociados los elementos tierra, tigre, noche, por lo que su edad toma los nombres de Tlalchitonatiuh (sol de tierra), Nahui ocelotl (cuatro tigre) y Yohualtonatiuh (sol de oscuridad o de noche). Su color es el negro, la cabeza es negra, su rumbo es el norte y los gigantes habitaron esta edad, alimentándose de piñones, siendo comidos finalmente por los tigres sin dejar mutaciones.

Esta Leyenda de los Soles, por los númenes que lleva implícitos y por el concepto de extrema antigüedad que le da a Teotihuacan, a nosotros no se nos antoja que sea la primera concepción del origen del universo; por el contrario, nos resulta tardía y muy sincretizada. Para el desarrollo de nuestro tema, es importante en tanto impone la figura de los tigres como representantes de la tierra. Su hocico son las cuevas de donde salen los antepasados según los mitos olmecas que se pueden observar en los altares de la costa del Golfo; sus patas se hunden en la tierra, y a través de su cuerpo transitan las almas que van al cielo del sol después del sacrificio sangriento, como mencionamos que se ve en la colosal escultura llamada erróneamente Coatlicue, que es Teoyaomiqui, diosa de los sacrificados y muertas en parto, que como cualquier vaso de sangre, lleva la efigie de Tlaltecuhli en su base, para que esa deidad quede también satisfecha con la ofrenda suprema y la comunique a las profundidades.

Referirse a tigres en este sol nos da la seguridad de hablar de un animal nocturno, norteño, frío, asexuado y terrestre. Los gigantes relacionados con tigres dan la idea de ser antepasados gloriosos, de estatura y valor formidables, capaces de hacer construcciones colosales; sin embargo se les acusa de tener pies débiles y cuidar su forma de caminar, lo que como dice Moreno de los Arcos, puede referir a Tezcatlipoca, y nosotros creemos que también a Huracán, el dios cojo del sur de México que tenía dimensiones gigantescas y gran fuerza, pero por la debilidad de sus pies se desvanecía con facilidad. La otra explicación, la que infiere pecados imperdonables, la hemos propuesto párrafos arriba.

⁴⁸ 1903, pp. 346 y 347.

⁴⁹ Ríos 3738, láms. 4 a 7.

⁵⁰ En Moreno de los Arcos, 1967, vol. VII, p. 203.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² En Moreno de los Arcos, *op. cit.*, p. 209.

VII. Otras ideas cosmogónicas

Ya hemos dicho que el México prehispánico fue un mosaico de ideas; cada pueblo tenía su propia explicación cosmogónica y cambiaba a través del tiempo. Por ejemplo, nos dice Diego Muñoz Camargo,⁵³ refiriéndose a los tlaxcaltecas “entendieron que no había sido creado el mundo, sino que acaso ello se estaba hecho, y llamaban al dios del mundo y de la tierra Tlaltecuh-tli; lo mismo tuvieron que los cielos no fueron creados sino que eran sin principio”, lo cual resulta una variante pequeña, pero variante al fin. En el altiplano en general, a la tierra se le consideraba un espacio entre inframundo y cielo y éstos estaban habitados por dioses, mientras que la tierra era habitada por el hombre, los animales y los vegetales. Otros pueblos la conceptualizaron como una especie de piel que protegía el interior de la tierra, de ahí que fuese tan importante Xipe Tótec, dios de la vegetación. También fue vista como madre de lo creado, como lo describe Ixtlilxóchitl:⁵⁴ “no tenían ídolos: llamaban al sol padre y a la tierra madre. A la primera caza que tomaban la cortaban la cabeza mostrándola al sol, como sacrificándole, y labraban la tierra donde se derramaba la sangre y dejaban puesta la cosa que sacrificaban...”. La consideración de tenerla como madre es un concepto, a mi modo de ver, un poco raro; es más frecuente la idea de que se trata de un plano limitado por el cielo y el inframundo. Ixtlilxóchitl es de los pocos que hace mención de ese abstracto, y también López Austin,⁵⁵ quien propone que el inframundo era la madre y el cielo el padre.

Ya hace algunos años que el término *cosmovisión* se ha impuesto para hablar de la filosofía, la ideología, la magia y la religión de los grupos humanos, tanto del Viejo como del Nuevo mundo. Alfredo López Austin sugiere⁵⁶ que se entienda por cosmovisión al conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos, con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo. Nos parece convincente su punto de vista por lo cual nos basaremos en él. Cuando el autor analiza cuestiones básicas para nuestro tema, como la forma de la tierra,⁵⁷ explica que los chichimecas

nómadas la consideraban un cuadro dividido en cuatro cuadros y que para 1521 veneraban solamente al cielo y a la tierra, siendo éste de naturaleza caliente y la tierra de naturaleza fría, por lo que en ella se generaban el agua y la lluvia. En otra obra,⁵⁸ cita una comunicación personal con Nicholson, quien supone que la tierra fue concebida en forma rectangular; él cree que la veían como un disco rodeado por las aguas marinas que formaban muros sobre los que se sustentaba el cielo, apoyándose en el *Códice Vaticano Latino 3738* primera y segunda láminas, donde las aguas del mar rodean como pared los cuatro pisos celestes inferiores y soportaban los nueve superiores. Después aclara que la superficie terrestre estaba dividida en cruz y el centro era una piedra verde preciosa que unía los cuatro pétalos de una gigantesca flor. A cada segmento se le asignaba un color cambiante según la región: en el altiplano el norte era negro, el oeste blanco, el sur azul y el este rojo; verde el centro que fungía como ombligo del mundo. Otros símbolos fueron pedernal para el norte, casa para el occidente, conejo para el sur y caña para el oriente.

Lleva a cabo otras consideraciones esotéricas, como que lo masculino es celeste y caliente, mientras que lo femenino es terrestre y frío, basándose en que pudieran ser polaridades semejantes a otras de origen remoto de pueblos cazadores y recolectores, tomando en cuenta ejemplos de grupos étnicos actuales. Nosotros aprovechamos este ejemplo para volver a recapacitar sobre la similitud de tales conceptos, con la filosofía china de yin-yang.

La idea de paraíso terrenal entraría de lleno en nuestros intereses, como lugar de origen de la especie humana, poblado de deidades, héroes y prohombres, porque enriquece la cantidad de númenes terrestres y sabemos que son muchos los que supuestamente habitaban el cielo, al igual que el inframundo. El *Códice Telleriano Remensis*⁵⁹ y el *Vaticano Latino 3738*⁶⁰ aseguran que Tamoanchan es el paraíso terrenal, pero el *Códice Florentino*⁶¹ tiene un párrafo que se refiere a él como el lugar del rompimiento de los vientos. Chimalpahin, Piña Chán y López Austin, presentan otros criterios.

⁵³ 1966, p. 150.

⁵⁴ 1952, tomo I, p. 76.

⁵⁵ 1980, vol. I, p. 59.

⁵⁶ López Austin, 1980, vol. I, p. 58.

⁵⁷ López Austin, 1975, p. 50.

⁵⁸ López Austin, 1980, vol. I, p. 65.

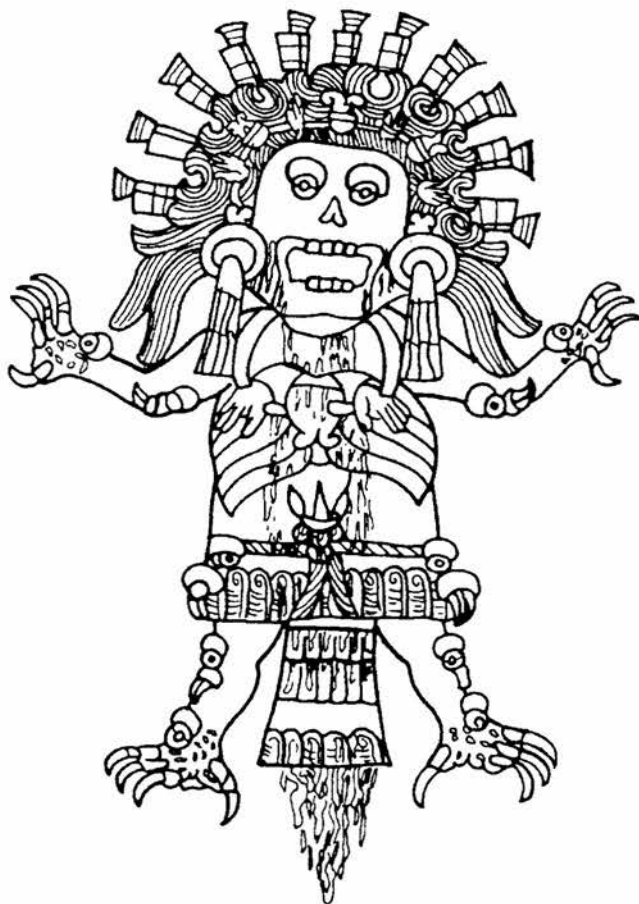
⁵⁹ Telleriano Remensis, 2a. parte, lám. 23.

⁶⁰ Vaticano Latino 3738, láms. 43 y 44.

⁶¹ *Códice Florentino*, lib. 6, cap. XX, folio 86v.

La localización de los dioses es un tanto ambigua, como es el caso de Tláloc o Tlalocantecuhtli, considerado la deidad del agua y de la lluvia. Él habita en uno de los cielos, sin embargo el Tlalocan, su reino, es terrestre y se encuentra en las faldas de la gran montaña donde se forman las nubes y los manantiales que hacen los ríos. Su mujer, Chalchiuhtlicue, diosa del agua terrestre, es una deidad celeste que se encuentra también en el Tlalocan, en las fuentes y los lagos de la tierra.

La idea de grandes dioses como los mencionados arriba parece ser tardía; por lógica, en la prehistoria debe haberse pensado en cantidades infinitas de seres sobrenaturales personificados en la naturaleza misma, númenes de la tierra, de los árboles, las flores, las aguas, las nubes, los cerros, de cada animal y cada paraje.



Deidad terrestre del *Códice Tudela*, folio 46, que al igual que Çiçimilt con seguridad le otorgaron las funciones de llevar al cielo del sol a las almas de los muertos en batalla, en el parto y sacrificio. (Dibujo: Urdapilleta.)

Sobre la manera de cómo se mantiene el cielo en su lugar, la única proposición que hay en el altiplano son los cuatro árboles cósmicos que sostienen al cielo, por lo cual su follaje no debe cortarse. El *Códice Tudela* presenta en el oriente un mezquite, en el norte una ceiba, en el poniente un ahuehuate y en el sur un huexote; pero sabemos que cada fuente tiene una proposición distinta: la *Historia tolteca-chichimeca*⁶² pone al *pochote* en el oriente, al mezquite en el norte, al izote en el oeste y al maguey en el sur. De la función de los árboles podemos mencionar algunas creencias como la de que por sus raíces subían los antepasados a la tierra y por su follaje bajaban las deidades celestes también a la tierra.

Las fuerzas celestes se hacían sentir sobre la superficie de la tierra. El movimiento, representado por ollin, señalaba la dinámica universal. Nada estaba inmóvil, todo se transformaba. En la cancha del juego de pelota se movían los jugadores y la pelota misma; al igual que en la tierra, todo era movimiento sobre esa superficie que, como dijimos, se nos antoja que era la interpretación de la superficie terrestre: un campo rectangular.

De la superficie de la tierra al inframundo hacia el centro de la tierra, para donde caminaban los muertos que eran enterrados o incinerados, tenían nueve planos;⁶³ cada uno de ellos constituía una prueba para el alma en camino, y para soportarlas le quemaban objetos para que se fueran como humo en su apoyo, su ropa, sus instrumentos de trabajo, y con ello supuestamente, transitaban con mayor seguridad a través de los peligrosos planos del interior. El primero era el propio pellejo terrestre, donde eran colocados sus restos. El segundo plano era un paraje con un gran río caudaloso y peligroso, el Chiconahuapan, que sólo podía ser transitado con ayuda de un perrito "bermejo", el cual se ataba con una cuerda de algodón; cuando los hombres habían sido crueles con los perros éstos no les ayudaban en esa prueba. En el tercer pasaje chocaban los cerros y por en medio de ellos se debía pasar; quizás esto se refería a alguna explicación atávica de cómo se producían los temblores y otros movimientos telúricos. El cuarto plano era un cerro de obsidiana. El quinto era un sitio con vientos cortantes como cuchillos. El sexto se llamaba "lugar donde se agitan las banderas" y debe haberse referido a alguna prueba semejante a la

⁶² Kirchhoff *et al.*, 1976, folio 13v, pp. 156-157.

⁶³ Sahagún, 1969, vol. I, apéndice al 3er. libro, cap. I, p. 295.

que superaban los guerreros. En el séptimo la gente era flechada al pasar. En el octavo había fieras al acecho que se comían los corazones, frase de profundo esoterismo que no me atrevo a interpretar. Por fin, el noveno y último plano era el lugar de la obsidiana de los muertos, lugar sin orificio para el humo, llamado Mictlan, donde habitaba Mictlantecuhтли señoreando con su esposa Mictecacíhuatl o Mictlancíhuatl. Al llegar aquí, los muertos fenecían para siempre, las diferentes descripciones de lo que acontecía en este plano nos sugiere que el alma del difunto se esfumaba lentamente, se diluía con el tiempo. Dejaremos para otro trabajo el análisis de las distintas muertes, muertes gloriosas, muertes penosas, muertes deseadas y otras temidas.

Algunos códices, como Magliabecchi y Nuttall, presentan númenes del inframundo, como Ce ce mitl, pero se sabe poco de sus funciones y características.

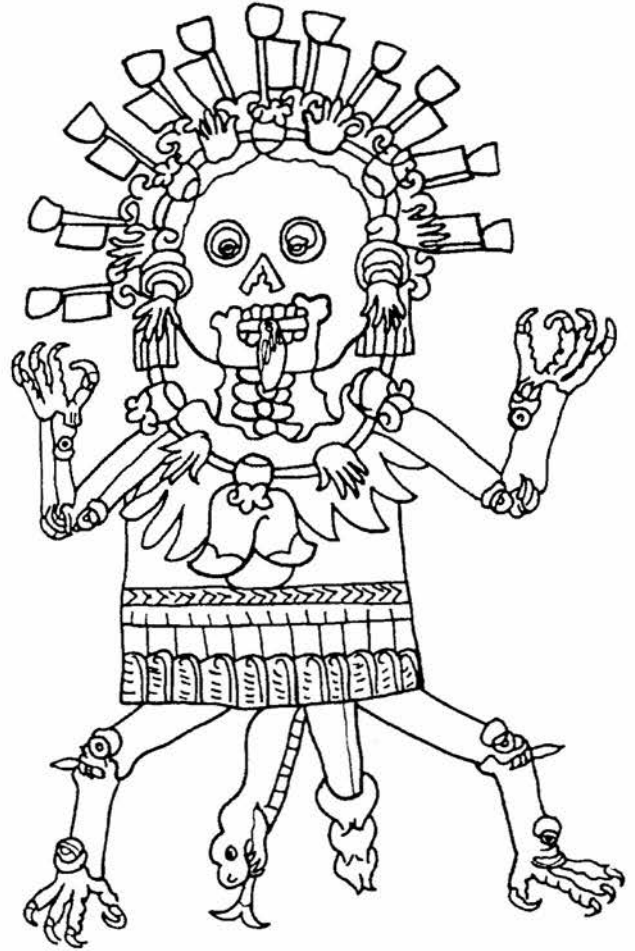
VIII. Deidades asociadas

Mucho se ha discutido sobre la mitología como herramienta para reflexionar sobre el universo y la organización del caos, de tal manera que esa idea se ha hecho ya general. En la creación del universo, a los dioses se los reúne según sus proyecciones y potencias. En el caso de las deidades de la tierra, en el altiplano mesoamericano sobresale la personalidad de Tlaltecuhтли, pero sabemos de otras relacionadas con él, como veremos.

Ometéotl u Ometecuhtli y Omecíhuatl, cuyos nombres también son Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, creadores de todos los dioses, son por tanto padres del propio Tlaltecuhтли. Estos dioses primigenios duales vivían en el Omeyocan, que para algunos autores es Tamoanchan, donde se vive eternamente y no se conoce muerte ni sufrimiento hasta que se desobedece.

Tláloc y Chalchiuhtlicue se relacionan con Tlaltecuhтли en numerosas ocasiones, a veces sólo porque se confunden los nombres, pero sobre todo porque Tláloc, junto con Quetzalcóatl o Huitzilopochtli, se involucra en los mitos del origen de Tlaltecuhтли, como vimos en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mexique*.

Los Tlaloque, mayordomos de Tláloc, habitaban también en los montes. En esas laderas fabricaban las nubes de agua y algunas enfermedades mortales. Ahí rompían sus cántaros y caía el agua a las tierras de cultivo; pero igualmente se encargaban de enviar enfer-



Çiçimitl, deidad psicopompa encargada de llevar el alma de sus muertos al cielo del sol, cuando habían perecido en la guerra, sacrificio o parto. Se le ha considerado deidad terrestre. *Códice Magliabecchi*. (Dibujo: Urdapilleta.)

medades, rayos, accidentes con las lluvias y daños a las cosechas, aunque contaban con la ayuda de un dios peligroso que controlaba el granizo, el agua de nieve, el frío y el hielo, llamado Iztaccolihqui.

Mictlantecuhтли, señor del inframundo, reinaba en el interior de la tierra junto con su mujer Mictecacíhuatl y, por tanto estaban en contacto con Tlaltecuhтли y se confundían con él en algunas representaciones, donde ponían bocas en sus coyunturas, para que comieran y mordieran lo que se introducía en la tierra.

Tlaltecuhтли se relaciona en algunas fuentes con Tlazoltéotl, porque él es la piel de la tierra y ella la diosa de los pecados sexuales considerados de la piel, y así los vemos enfrentándose en el *Códice Tudela* en

la foja 103, en la cual Tlaltecuhltli tiene una manta blanca dividida en cinco, que el intérprete considera la tierra, y a su vez Tlazoltéotl le entrega otra manta separada en dos, que recuerda el mito de la división de la tierra en mitades durante su creación.

Quetzalcóatl, en otro mito de origen citado por la Leyenda de los Soles,⁶⁴ viaja a través de la tierra para llegar ante Mictlantecuhtli a buscar los huesos de los antepasados y fabricar la nueva humanidad, relacionándose de ese otro modo con Tlaltecuhltli, y citaremos aquí, espacio para poderes sobrenaturales, que López Austin⁶⁵ lo considera el autor de los nombres de las cosas de la superficie terrestre, acto mágico creador por excelencia.

Deidades de la muerte, quizás avatares o advocaciones, son las antes mencionadas *Ce ce mitl*, dibujadas en el *Códice Tudela*⁶⁶ y en el *Magliabecchi*,⁶⁷ que tienen su explicación en el folio 63 reverso, que dice: “esta es vna figura q’ ellos llaman çicimilt q’ quiere dezir vna saeta ylopintauan como aun hombre muerto ya des carnado sino solo entero en los huesos y lleno decoraciones y demanos al Rededor del pes cueço ydela cabeça”. Por ser terrestres, tendrían afinidad con Tlaltecuhltli. Seler⁶⁸ hace proposiciones en extremo interesantes sobre númenes terrestres; nos dice que la diosa chichimeca de la tierra era la vieja que aparece con la pintura facial del dios del fuego llamada *Ilamatecuhtli*, la princesa anciana, diosa de la fiesta *Títitl*. En el mismo escrito aclara que *Itzapálotl* es otra diosa chichimeca de la tierra, compañera de *Mixcóatl*, dios de *Tamoanchan*, la casa del descender o *Xóchitl Icacán*, lugar donde están las flores, el paraíso del oeste, morada de las diosas de la tierra y del maíz. Todas estas ideas llevaron a otros autores a localizar a *Tamoanchan* en el interior de la tierra pero que no en el *Mictlán*. Seler, en ese mismo discurso, propone que *Tamoanchan* se entiende como el cielo del cual se desciende o desde el cual se cae de cabeza.

No hablaremos más de *Cipactli*, *Cipactonal* y *Oxomoco*, íntimamente unidos a *Tlaltecuhltli*, porque ya los dejamos tratados en este estudio.

Robelo⁶⁹ menciona a *Chicomecóatl* como diosa de la germinación de las plantas; a *Chalchiuhcihuahatl*, diosa de la abundancia y el regocijo; a *Tlaltetecuin* o *Ixtlilton*, el negrito, otra deidad terrestre; a *Tlalticpaque*, el sol que enviaba la luz a la tierra y finalmente a *Xochiquetzalli*, la diosa de los amores castos, pintada de color de rosa y deidad del amor asociada a la tierra.

La vieja madre *Toci* no podía dejar de ser mencionada como numen terrestre, matriz generadora de todo, y se le consideraba tan importante, que su fiesta era solemnizada con ofrendas y sacrificios de todo tipo, y derramaban la comida al suelo en su honor.⁷⁰ También se nos aclara que *Toci* podía provocar temblores, como diosa de la tierra que era.⁷¹

IX. La poesía

Los últimos poetas indígenas concibieron la tierra como lugar de sufrimientos inevitables, pero también como la única parte donde se podían materializar los sentimientos de los hombres, donde conocían los goces del amor, del reconocimiento, de la belleza y de la aceptación de uno mismo. El famosísimo poema sobre las flores y los cantos, de la segunda mitad del siglo XV, considerado de *Ayocuan Cuetzapaltzin*,⁷² dice:

En vano hemos llegado,
hemos brotado en la tierra.
¿Sólo así he de irme
con las flores que perecieron?
¿Nada quedará de mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!

¿Qué podrá hacer mi corazón?
En vano hemos llegado,
hemos brotado en la tierra.
Gocemos, oh amigos,
haya abrazos aquí.
Ahora andamos sobre la tierra florida.
Nadie hará terminar aquí
las flores y los cantos,
ellos perduran en la casa del Dador de la Vida.

⁶⁴ Anónimo, 1975, p. 120.

⁶⁵ 1992, p. 176.

⁶⁶ José Tudela de la Orden, 1980, folio 46 v, p. 101.

⁶⁷ Zelia Nuttall, folio 64 v.

⁶⁸ Seler, 1963, p. 137.

⁶⁹ 1980, vol. 2, p. 583.

⁷⁰ Durán, 1967, vol. I, cap. XIX, p. 169.

⁷¹ *Op. cit.*, cap. XV, p. 145.

⁷² 1982, p. 24.

Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.
 ¿También es así en el lugar
 donde de algún modo se vive?
 ¿Allá se alegra uno?
 ¿Hay allá amistad?
 ¿O sólo aquí en la tierra
 hemos venido a conocer nuestros rostros?

Nos queda el eco de tres frases que escancian el inmenso amor con que veían el plano del universo donde los mexicanos vivían:

Ahora andamos sobre la tierra florida.

Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.

...sólo aquí en la tierra
 hemos venido a conocer nuestros rostros.

Bibliografía

- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *Códice Vaticano B. Manual del adivino*, FCE, Sociedad Estatal V Centenario de España y Akademische Druckund Verlagsanstalt, Austria, 1993.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Editora Nacional, S.A., México, 2 tomos, 1952.
- Anónimo, *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, UNAM, México, 1975.
- Anónimo, "Historia de los mexicanos por sus pinturas" e "Histoyre du mechique", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, traduc. de Ángel Ma. Garibay, 4a. edición, Editorial Porrúa, México, 1985.
- Antología, *Antología. Historia de la literatura prehispánica*, Cultura SEP / Editorial Somos, núm. 1, México, 1982.
- Barba de Piña Chán, Beatriz, "El collar de Coatlicue", en *Revista Información*, núm. 8, Universidad Autónoma del Sureste, Campeche, 1983.
- , "¿Coatlicue o Teoyaomiqui?", en *Primer Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1987.
- Benavente Motolinía, Toribio de, *Memoriales*, Edición facsimilar, Edmundo Aviña Levy (ed.), 1903.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1989.
- Castellón Huerta, Blas Román, "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, INAH, México, 1987, pp. 125-176.
- Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 1958.
- Códice Florentino, Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, edición facsimilar, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 3 vols., México, 1979.
- Códice Magliabecchi, The Book of the Life of the Ancient Mexicans*, reproduced in facsimile with introduction, translation, and commentary by Zelia Nuttall, University of California, Berkeley, USA, 1903.
- Códice Telleriano Remensis*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prolog. Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 4 vols., México, 1964-1967.
- Códice Tudela*, edición facsimilar, publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1980.
- Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticano Ríos*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, prolog. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 4 vols., México, 1964-1967.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México-Buenos Aires, Biblioteca Americana, FCE, 1965.
- Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, UNAM, México, 1991.
- De la Serna, Jacinto, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, 1892*, Museo Nacional, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, México, 1953.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Biblioteca Porrúa, 2 ts., México, 1967.
- Eliade, Mircea, *The encyclopedia of religion*, Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, 16 vols., New York, 1987.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, *Historia tolteca-chichimeca*, INAH-CISINAH-SEP, 1976.
- León y Gama, Antonio de, *Descripción histórica y cronológica de las 2 piedras*, Colección Tlahuicole núm. 1, Miguel Ángel Porrúa, S.A., México, 1792.
- López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, UNAM, 1975.
- , *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, 2 vols., México, 1980.
- , *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México, 1992.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *El Códice Vindobonensis*, Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana, 1980.
- Mojarás-Ruiz, Jesús (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Colección Biblioteca del INAH, 1ª ed., 1987.

HISTORIA

- Moreno de los Arcos, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos", en *Estudios de cultura náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, vol. VII, México, 1967, pp. 183-210.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Edmundo Aviña Levy (ed.), edición facsimilar, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1966.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Comentarios al Códice Borbónico*, Siglo XXI, México, 1980.
- Pike, E. Royston, *Diccionario de religiones*, FCE, México, 1960.
- Piña Chán, Román, "Arqueología y tradición histórica. Un testimonio de los informantes de Sahagún", tesis de doctorado, UNAM, México, 1970.
- , *Xochicalco: el mítico Tamoanchan*, Colección Científica, Serie Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1989.
- Puech, Henri-Charles, *Las religiones antiguas. Historia de las religiones, formación de las religiones universales y de salvación*, Siglo XXI, 3 volúmenes, números 1, 2 y 3, México, 1977.
- , *Las religiones en la India y en extremo oriente. Historia de las religiones, formación de las religiones universales y de salvación*, Siglo XXI, núm. 4, México, 1978.
- , *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo. Historia de las religiones, formación de las religiones universales y de salvación*, Siglo XXI, tomo I y II, núms. 5 y 6, México, 1979.
- Robelo, Cecilio, *Diccionario de mitología náhuatl*, Editorial Innovación, 2 vols., 1980.
- Rosado Ortega, Wladimiro, "Tipo físico y psíquico, organización social, religiosa y política, economía, música, literatura y medicina", en *Enciclopedia Yucatanense*, edición Oficial del Gobierno de Yucatán, tomo II, Época Maya, cap. IX, 1945, pp. 53-304.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, S.A., 4 vols., México, 1969.
- Sejourné, Laurette, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, Siglo XXI, México, 1981.
- Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, FCE, 3 vols., México, 1963.
- Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo borgia*, FCE, México, 1973.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 7 vols., México, 1976.
- Wei, Tang, *Leyendas y relatos históricos de China 1*, Libros de la Gran Muralla, publicado por China Reconstruye, Beijing, 1984.

Valor y simbolismo de la sangre en la tradición indígena mexicana¹

Así que [Nanáhuatl] llegó al cielo, le hicieron al punto mercedes Tonacateuctli y Tonacacihuatl: le sentaron en un trono de plumas de quecholli y le liaron la cabeza con una banda roja. Luego se detuvo cuatro días en el cielo; vino a pararse en el (signo) naollin; cuatro días no se movió; se estuvo quieto. Dijeron los dioses: "¿Por qué no se mueve?" Enviaron luego a Itztlotli (el gavián de obsidiana), que fue a hablar y preguntar al Sol. Le habla: "Dicen los dioses: pregúntale por qué no se mueve". Respondió el Sol: "Porque pido su sangre y su reino".

Leyenda de los Soles, §IV

La sangre ha gozado siempre de gran estimación entre las diferentes e innumerables culturas de la humanidad. A este fluido esencial el hombre de todos los tiempos y lugares le ha atribuido las más diversas funciones y propiedades y le ha asignado multiplicidad de valores, convirtiéndolo en fuente y símbolo de vida.

Un buen ejemplo de las características esenciales de la sangre se resume en el segundo de los tres terribles acertijos que formula la ficticia princesa Turandot² a su indeseado pretendiente, el príncipe Calaf, cuando lo reta a descifrar el siguiente enigma:

Se agita como una flama, pero no es llama. Es a veces delirio; fiebre de ímpetu y ardor. La inercia la trasmuta en languidez. Si pierdes la cabeza por amor o te mueres, se enfría; pero si tienes sueños de conquista arde, se enciende. Posee su propia voz que temeroso escuchas, y un fulgor como el del Sol en el ocaso.

¹ Ponencia presentada en las II Jornadas Internacionales del Banco Central de Sangre, "Hacia la medicina transfusional, compromiso de todos", organizadas por el Banco Central de Sangre del CMN La Raza, México, IMSS, 16-17 de octubre 1995. Agradezco a Miguel León-Portilla, Isabel Lagarriga y María del Carmen Pijoan la valiosa orientación que me otorgaron para hacer posible el tratamiento de este tema, tan alejado de mis investigaciones habituales.

² *Turandot*, ópera en tres actos de Giacomino Puccini, basada en la fábula dramática de Carlo Gozzi, estrenada en el teatro Alla Scala de Milán el 25 de abril de 1926.

"¡Es la sangre!", le responde eufórico Calaf, feliz de haber acertado, pues su respuesta evitará el derramamiento de la suya.

Sí, la sangre, elemento mágico, inquietante, misterioso, que a veces cambia de género, pudiendo ser masculino como en latín, francés e italiano; o femenino, como en español y metafóricamente en náhuatl (*tlatlahuqui cihuatl*); e incluso neutro, como en griego, alemán e inglés. Y hasta puede cambiar de color y variar en temperatura, densidad, temperamento, calidad, condición, energía y sabor, según la libre opinión, intereses y experiencias de cada quien.

Los pueblos aborígenes de América no podían quedarse atrás en materia de aprecio y conocimiento de las diversas funciones y virtudes de la sangre. Al contrario, estas etnias se sitúan en primerísimo lugar entre aquellas que más importancia han concedido al líquido vital, al grado incluso de convertirlo en elemento esencial de sus creencias y rituales religiosos, después de atribuirle las más elevadas cualidades y funciones.

En efecto, los indígenas americanos, y de modo muy particular los que poblaron el territorio en el que hoy se asienta el estado mexicano, elaboraron desde época muy antigua un variado conjunto de creencias de diverso orden en torno de la sangre.

Entre las numerosas y diferentes etnias pobladoras de esta extensa región llamada hoy "mexicana", destacaron aquellas que habitaron la vasta zona cultural de-

nominada *Mesoamérica*,³ área en la cual se desarrolló la gran mayoría de las sociedades de más alta civilización en el continente.

Aunque distintos entre sí, estos grupos evidentemente compartieron, a raíz de siglos de convivencia en el área, buen número de creencias, valores y rasgos culturales. De ello resultó el moldeamiento de una particular mentalidad a través de la cual explicaron la naturaleza del mundo que les rodeaba, en los planos material y espiritual. De ahí provino lo que denominamos *cosmovisión*, es decir, la forma particular de concebir e interpretar el mundo; o, para decirlo de manera más formal, "el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo".⁴

Ciertamente esta manera de concebir y explicar el mundo no era de ningún modo idéntica ni mucho menos unitaria en todos los grupos del conglomerado mesoamericano, pero sí disponían de múltiples rasgos en común, sobre todo en lo que concierne a aspectos del mundo espiritual y sobrenatural. Acerca de todo esto existen numerosos testimonios de confiable veracidad,



Sacrificio de una mujer en honor de la diosa Huixtocihuatl, *Códice Florentino*, Lib. II, fol. 49R.



Códice Nuttall 69.

³ Sobre este concepto véase *Mesoamérica*, según Wigberto Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975.

⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: la concepción de los antiguos nahuas*, 2 vols., tercera edición, México, UNAM-III, 1989, vol. 1, p. 20.

como son los documentos pictográficos elaborados por los propios indígenas en la época prehispánica, los profundos estudios que sobre ellos hicieron los religiosos durante la dominación española y, desde luego, las modernas investigaciones efectuadas por antropólogos e historiadores.

En lo que respecta en concreto a la sangre, como ya se dijo, la gran mayoría de los habitantes de Mesoamérica coincidía en asignarle las más diversas funciones fisiológicas y los más variados valores mágicos y espirituales. Esto último puede inferirse con facilidad considerando el papel que ella jugaba en los momentos más trascendentales de las prácticas religiosas, aspecto de importancia fundamental en la vida de estas etnias.

Nos referimos a la ofrenda de sangre que con cierta frecuencia y varios propósitos tributaban a las más diversas deidades, la cual podía provenir de animales (perros, venados, aves) y, sobre todo, de seres humanos, considerada ésta como el regalo que más apreciaban sus divinidades.

Este tributo podía efectuarse principalmente de dos maneras; la más sencilla y usual consistía en la que practicaban los individuos para extraer la sangre de sus pro-

pios cuerpos mediante puntas de maguey o trozos de mimbre que clavaban sobre todo en sus orejas, lengua y pene. Las púas ensangrentadas se encajaban en bolas de zacate dispuestas para ese fin; si la sangre emanaba en abundancia se depositaba en vasijas que colocaban frente a la imagen del ídolo, o bien se esparcía sobre él o a su alrededor.

La otra manera de ofrendar sangre a los dioses consistía nada menos que en el sacrificio humano,⁵ es decir, en la inmolación de la persona frente a la imagen del dios o en su adoratorio específico. El sacrificio, a su vez, podía consumarse de varios modos; entre otros, por flechamiento, degollamiento, desollamiento, descuartizamiento y, sobre todo, por extracción del corazón. Las víctimas podían ser hombres y mujeres jóvenes, en ocasiones niños, raras veces ancianos y, por lo general, esclavos, siervos o, de preferencia, cautivos de guerras, es decir, individuos externos al grupo ofrendante.

Es importante señalar que no todas las sociedades mesoamericanas practicaron la muerte sacrificial, aunque sí se registra, con distinta frecuencia, en los grupos de más alto nivel cultural, como lo fueron los toltecas, mayas, huastecos, mixtecos, zapotecos, tarascos y, posiblemente, también los antiguos olmecas y totonacos, pero sobre todo entre los mexicas o aztecas, grupo de filiación lingüística yuto-nahua que llevó el culto de la sangre hasta sus límites más extremos, al asociarlo con su ideología política.

Ahora bien, conviene preguntarse ¿por qué este afán de ofrendar precisamente sangre a los dioses prehispánicos? Ya se mencionó brevemente el aprecio que estos pueblos tenían por la sangre, y en particular por la humana. Muchos de ellos concebían al cuerpo humano como regido por varios “centros anímicos”,⁶ cuya importancia era fundamental para el cabal funciona-

miento del organismo, incluida la actividad psíquica e intelectual del hombre.

En estos centros anímicos (sangre, corazón, cabeza, hígado, muslos) pensaban que se alojaba una gran cantidad de sustancias o fuerzas vitales, que eran las que determinaban la vida biológica de los individuos. La sangre, evidentemente, representaba no sólo uno de los principales centros anímicos del cuerpo humano, sino además el vehículo conductor por excelencia de las fuerzas o esencias vitales provenientes de los demás centros.

La naturaleza, funciones y cualidades que, por ejemplo, los nahuas atribuían a la sangre, se manifiestan claramente en este testimonio recogido por fray Bernardino de Sahagún de labios de los propios indígenas, en los primeros años después de la conquista de Tenochtitlan:



Códice Florentino, Lib. II, fol. 121 v.

⁵ “definiremos el sacrificio humano como la inmolación, la destrucción, por diversos medios, de la vida de un ser humano, a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlos [...] esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos...”, Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE, 1985, pp. 28-29.

⁶ “Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas”, A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, loc. cit., t. 1, p. 197.



Atlas de Durán.

[la] sangre [...] nuestro brotar, nuestro crecer, nuestro vivir es la sangre [...] espesa, grasa, vivificadora, nuestra vida; enrojece, humedece, moja, llena de lodo la carne, le da crecimiento, surge a la superficie, cubre de tierra a la gente [...] fortalece a la gente, fortalece mucho a la gente.⁷

Sin duda, similar importancia debió tener la sangre para el resto de los pobladores del México antiguo. Y este alto concepto que de la sangre se formaron los

⁷ Citado por López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, loc. cit., p. 179.

indígenas explica por sí solo el hecho de que ésta jugase un papel fundamental en los rituales religiosos más trascendentales de la distintas comunidades. Si la sangre es considerada elemento vivificador y además propicia el crecimiento y desarrollo integral del organismo, entonces qué mejor materia para ofrendar a las divinidades como muestra de reconocimiento y pago por los favores que éstas continuamente otorgan a la humanidad.

Los mexicas o aztecas fueron el grupo mesoamericano que más destacó en su actitud por el aprecio de la sangre. Ello derivaba de sus particulares creencias cosmogónicas; es decir, de sus ideas acerca del origen

y principio del universo. Concebido éste como un proceso dinámico y, además, sujeto a la inestabilidad y siempre en peligro de colapso, los indígenas urdieron una buena solución para mantenerlo en movimiento y evitar —o por lo menos demorar— su fatal extinción. Pensaron que la mejor forma de conservar el cosmos inalterado era colaborar con él proveyéndolo de la energía necesaria para su funcionamiento.

En concreto, el punto del universo que más les interesaba resguardar y fortalecer era el astro solar, pues de él provenían todos los beneficios de que gozaban las criaturas terrestres; de él dependía la vida sobre la tierra, la estabilidad y el orden cósmico.

Pero había un problema serio: esta luminaria no había sido concebida como esencia eterna o fuente inagotable de energía, sino más bien lo contrario; es decir, como algo susceptible de cesar en cualquier momento, víctima del desgaste de su propia fuerza, del consumo de su propia energía. De ahí surgió la idea de revitalizarlo constantemente, insuflándole la energía necesaria para prolongar su potencia y continuar disfrutando por tiempo indefinido de sus valiosos beneficios.

El hombre se convirtió así en colaborador inseparable del astro, estableciendo una relación de entera reciprocidad, de estricta dependencia el uno del otro. La criatura humana, obra de esa divinidad a la vez creadora y recreable, se echó a cuestras la terrible responsabilidad de mantener a su máximo benefactor en condiciones de asegurarle su propia existencia.

Y fue precisamente la sangre, el líquido precioso, *xíuhatl*, el agua esmeraldina, *chalchiuhatl*, el medio que eligieron los mexicas para vigorizar a ese amenazante y hambriento astro, de cuya existencia ellos mismos dependían. La sangre humana se convirtió en el manjar divino, el alimento solar por excelencia, y la mejor manera que encontraron de enviárselo fue a través de la muerte sacrificial violenta, pues de esta forma le llegarían más rápido las propiedades energéticas del líquido destinado a su robustecimiento. Por esta razón, la religión de los mexicas se convirtió en una institución ávida de sangre humana, sobre todo a partir de la gestión política del terrible *cihuacóatl* Tlaacélel, durante los reinados de Itzcóatl y Ahuítzotl (c.1435 y c.1480), personaje a quien se debió la institucionalización de la llamada guerra florida (*xochiyáoyotl*); es decir, una acción militar de carácter concertado, cuyo fin primordial era la captura de guerreros para sacrificarlos a Tonatiuh en su fiesta anual. Acerca de esta ce-

lebración fray Bernardino de Sahagún reporta lo siguiente:

Hacían fiesta al Sol una vez cada año, en el signo que se llamaba nahui ollin, y antes de la fiesta ayunaban cuatro días, como vigilia de la fiesta; y en esta fiesta del Sol ofrecían incienso y sangre de las orejas cuatro veces; una, saliendo el sol, otra al medio día, y otra a la hora de las vísperas y cuando se ponía el Sol... (*Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. VII, cap. I).

También en los periodos de crisis política y social como, por ejemplo, la muerte de un rey, la amenaza de una guerra o la aparición de ciertos fenómenos celestes (eclipses, meteoros, etc.) y en el advenimiento de catástrofes naturales (terremotos, inundaciones, sequías prolongadas) se ofrendaba sangre en abundancia al Sol o a otras deidades de quienes suponían provenían las calamidades. De nuevo fray Bernardino nos informa qué hacían los mexicas cuando sobrevenía, por ejemplo, un eclipse solar:

Cuando se eclipsa el Sol párase colorado, parece que se desasosiega o que se turba el Sol, o se remece o revuelve y amarillece mucho. Cuando esto ve la gente luego se alborota y tómales gran temor [...]; y en todas partes se daban grandes voces y alaridos, y luego buscaban hombres de cabellos blancos y caras blancas, y los sacrificaban al Sol.

Y también sacrificaban cautivos, y se untaban con la sangre de las orejas; y también agujereaban las orejas con puntas de maguey y pasaban mimbres o cosas semejantes por las orejas [...]

Y decían, si del todo se acababa de eclipsar al Sol: "inunca más nos alumbrará, ponerse han perpetuas tinieblas y descenderán los demonios y vendránnos a comer!" (*ibidem*).

Ahora bien, no está por demás hacer un par de observaciones sobre el sacrificio humano entre los mexicas para terminar con este sangriento asunto. En primer lugar, es importante señalar que dicha práctica estaba reservada exclusivamente a la clase dominante, representada por los gobernantes, los militares de alto rango y los grupos social y políticamente poderosos, como lo fueron los *pochtecas* o mercaderes. El acto, además, se realizaba a través de un ritual de extrema complejidad, sumamente costoso y siempre bajo el estricto control de la clase sacerdotal, quien estaba encargada de perpetrarlo; esto significa que a nadie le estaba permi-

tido realizarlo por su cuenta, pues de hacerlo se consideraría asesinato. La otra observación se refiere al destino de la sangre de los sacrificados. En ningún caso era bebida por los ofrendantes ni por los oficiantes, aun cuando se tratara de reyes, sumos sacerdotes u otros altos y pudientes personajes. Como ya se dijo, el fluido cargado de enorme energía vital se recogía en vasijas para ser untado sobre determinadas partes del ídolo, o derramado a su alrededor. Además, sólo de los sacerdotes podían tocar la sangre sacrificial con sus manos; a éstos incluso les estaba permitido embadurnarse con ella ciertas partes de sus cuerpos.

Aparte de este valor, eminentemente sagrado, la mentalidad indígena mesoamericana atribuyó a la sangre otras facultades y poderes no menos importantes, asociados también con conceptos mágico-religiosos. En particular, se creía —y muchos aún siguen creyendo— que la sangre es el hogar y el vehículo de ciertas “*esencias anímicas*” o fuerzas sobrenaturales que cada individuo posee y que recibe del cosmos en el momento mismo de su nacimiento. Una de estas esencias anímicas

es la que se conoce con los nombres de *tonalli*, *tona* o *sombra*, la cual no es otra cosa que la porción de energía vital que le corresponde a cada individuo y que éste adquiere según las condiciones y circunstancias en que ocurre su nacimiento.

Esta energía era y es aún concebida como una imagen o espectro idénticos a la figura de su poseedor (de donde le viene el nombre de sombra), y consiste en una fuerza lumínica generadora y al mismo tiempo reguladora de la temperatura interior y normal del cuerpo. Asimismo, se le atribuían al tonalli ciertas propiedades como la de determinar el crecimiento de la persona y favorecer el desarrollo cabal de su inteligencia. Los antiguos mexicanos consideraban además al tonalli como el nexo entre el individuo y el mundo sobrenatural.

Ahora bien, al igual que toda energía, la del tonalli es susceptible de disminuir o incluso agotarse por diversas causas en el transcurso de la vida de su poseedor. Puesto que la sangre se considera el conductor de esta entidad anímica, una hemorragia, por ejemplo, puede atentar seriamente contra su integridad, al grado incluso de abandonar el cuerpo del individuo, poniendo en peligro su vida o, en el mejor de los casos, perjudicar de manera irremediable muchas de sus facultades.

Por otra parte, cabe mencionar la idea que muchas personas tienen acerca de que la sangre es un medio muy favorable para recibir daños externos, por lo cual evitan exponerla a eventuales peligros. Los riesgos consisten, naturalmente, en los perjuicios que se pueden ocasionar tanto a la energía vital inherente a la sangre, como a la integridad del *alter ego* de la persona cual es el tonalli, fuerza lumínica y mágica que rige en gran parte la vida, la voluntad y el destino de las personas.

El sustrato ideológico indígena en nuestro país es muy fuerte, y no sólo en el ámbito propiamente “indígena”, sino en espacios mucho más amplios del contexto étnico nacional. Innumerables ideas, valores, símbolos, actitudes, concepciones, creencias, tabúes y temores del México antiguo perviven en la actualidad como elementos que han sido incorporados o adaptados a nuestra idiosincrasia mestiza. Este aspecto, me parece, debe ser considerado con atención cuando se desee implantar acciones que puedan tocar algunas fibras sensibles de nuestra cosmovisión, producto de la mezcla biológica y cultural.



Códice Florentino.

Bibliografía

Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
 González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, Fondo de Cultura Económica (sección de obras de antropología), México, 1985.
 —, “El sacrificio humano entre los mexicas”, en *Arqueología Mexicana*, vol. III, núm. 15, México, septiembre-octubre de 1995, pp. 4-11.
 López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas*, tercera edición, UNAM-IIA, 2 vols., México, 1989.

Nájera C., Martha Iliá, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM-IIF-Centro de Estudios Mayas, México, 1987.
 Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Alianza Editorial, 2 vols., Madrid, 1988.
 Tuggle, David H., “El significado del sangrado en Mesoamérica: la evidencia de El Tajín”, en *Boletín INAH*, núm. 42, diciembre 1970, pp. 33-38.



Autosacrificio de sangre en honor a Huitzilopochtli.

Doris Heyden

Los conceptos indígenas de la tierra en el México antiguo .

La gente del México antiguo clasificaba la tierra según las propiedades que prestaba para la agricultura u otra actividad, sus ventajas o desventajas geográficas, y como la concebían en la religión, la mitología y los ritos.

Para los pueblos agrícolas, la calidad de la tierra, sobre todo su fertilidad, fue de suma importancia. Sahagún, en su *Historia general*, describe las “diversas calidades de la tierra”, empezando con las que son fértiles. Propone los nombres en náhuatl, con su significado: “A la tierra fértil, para sembrar y donde se hace mucho lo que se siembra en ella, *atoctli*, que quiere decir tierra que el agua ha traído, es blanda, suelta, hueca y suave, es tierra donde se hace mucho maíz” (1969, III: 347).

La tierra que está estercolada con maderos podridos, que es suelta y donde crece bien el maíz, se llama *quauhltalli*, “tierra de madera”. Otras son la *tlalcoztli*, “tierra amarilla”, cuyo color significa fertilidad; la *xalatoctli* es arenosa (de *xalli* = arena) y es suave de labrar; la que se llama *tlazotlalli*, “que es tierra donde las hierbas se vuelven en estiércol” y sirven de abonos; a la tierra estercolada la llaman *tlalauiac*, que quiere decir suave y adobada con estiércol, y las tierras de riego que se llaman *atlalli*, “tierra con agua”. A las faldas de los cerros les dicen *tepetlalli*; *tepetl* quiere decir monte y *tlalli*, tierra. En ellas hay tierra pedregosa, áspera y seca, llamada *tetlalli* (*tetl* = piedra), pero sin embargo aquí crece bien el maíz (*ibid.*, 191: 347-348).

Algunas tierras que Sahagún llama “ruin” son: la que se llama *tequixquitlalli* de *tequixquitl* que es estéril por

su contenido de salitre; la *tlalnexthli*, tierra de cal que no sirve para la agricultura pero que molida y mezclada con cal es fuerte y es utilizada para hacer adobes, y la *tezontlalli*, mezclada con cal también sirve para la construcción. La *teuhtlalli* (*teuhtli* = polvo) es tierra seca que fácilmente se convierte en polvo y no es buena para plantar.

Hay tierras que sirven para fabricar cerámica, como “un barro [...] para hacer loza y vasijas, es muy buena y muy pegajoso, amánsalo con aquellos pelos de los tallos de las espadañas, llámase *tezoquitl* y *contlalli* (*con-chiua* = fabricar vasijas de barro); de este barro se hacen comales, escudillas y platos, y toda manera de loza” (*ibid.*, 349).

Una tierra donde se hace sal se llama *iztlatlalli* de *iztlatl*, sal. La *tlachichilli* (*chichiltic* = rojo) es colorada y cuando se frota los trastos con ella se produce un lustre rojizo y agradable.

La tierra *palli*, que quiere decir tintura negra, se usa para teñir objetos pero principalmente es tintura para el pelo de las mujeres y da como resultado un tono muy negro (*ibid.*, 349).

Sahagún considera que “las alturas, bajuras, llanos y cuestras” son partes de la tierra, como obviamente lo son. Los cerros se hicieron de la nariz de Tlaltecuhltli, señor o señora de la tierra (*Historia de México*, 1973: 108), y algunas montañas son nombradas por Sahagún con el nombre con que las describe. Un ejemplo es el Popocatepetl, “monte que humea”, y Sahagún dice que “es monte monstruoso de ver, y yo estuve encima de él”.

También subió al volcán Iztaccíhuatl, aquí nombrado Iztactépetl, “sierra blanca o nevada”. Otra montaña, Poyauhtécatl, cerca de Tecamachalco, echaba fuego en su interior, y la Matlalcueye por Tlaxcala, quiere decir “mujer con naguas azules” (*ibid.*, 350). Éstos son algunos montes que forman parte de la faz de la tierra. Serna dice que la tierra se llamaba *Tlalticpaqui*: “Que era dios de la tierra, y de ordinario era esto en las cumbres de los montes” (1953, I: 242).

La veneración que tenía el pueblo para la montaña se aprecia en la designación que le daban cuando la llamaban “su madre” (Sahagún 1969, I: 126). Se consideraba, además, que las montañas estaban llenas de agua, como las ollas o como el útero femenino. Y Durán decía que los ríos salen de los volcanes, “en los cuales ríos y quebradas y fuentes hallará el hambriento de riquezas hartas cosas...” (1967, I: 173).

Como el agua es parte de la tierra, los mexicas referían a “nuestra madre el lago” (Durán, *ibid.*, 91). El agua, ese ojo de la tierra, fue objeto de devoción del pueblo porque en ella se nacía (en el útero), con ella recibía la primera ceremonia el recién nacido, la gente dependía de ella toda la vida y “con ella morían” (Durán, *ibid.*, 173). Dice Durán que el agua más preciada era la que salía de los pies de los árboles llamados *ahuehuetl*, cuyo nombre se compone de “atl, ‘agua’, y *huehuetl*, ‘atambor’” (*ibidem*), aunque huehue quiere decir “viejo” y el ahuehuate o sabina llega a tener larga edad. Se decía que los árboles eran los hombres en la lejana antigüedad (Serna, 1953, I: 231), por eso la gente los veía como antepasados sagrados, los saludaban antes de cortarlos, les llevaban ofrendas, y les hablaban “como si fueran de razón y entendimiento” (Durán, 1967, I: 270).

La Diosa Madre fue conocida como *Tlalli Yollo*, “Corazón de la tierra”, también como *Toci*, “Nuestra abuela”, *Tonan*, “Nuestra madre” y *Teteo Innan*, “Madre de los dioses” (Sahagún, 1969, I: 4). Durán la llama por otro nombre. Decía: “Grande era el honor y reverencia que a la tierra hacían, debajo de este nombre reverencial [...] Tlaltecuhltli [...] que se compone de *tla-lli* y *tecuhltli* [...] ‘el gran señor de la tierra’ [...] La mayor reverencia que sentían que le hacían era poner en la tierra el dedo y llevarlo a la boca” (1967, I: 169). De aquí viene la costumbre de besar o comer tierra como acto de respeto.

La madre tierra podía ser amable —regalando sus bienes a los labradores— podía ser la gran devoradora, donde iban los hombres después de morir. Como dice

Mendieta (1945, I: 87), “aunque a la tierra tenían por diosa [...] la pintaban como rana fiera con bocas en todas las coyunturas [...] diciendo que todo lo comía y tragaba”. Esta descripción recuerda a la monumental estatua de Coatlicue en el Museo Nacional de Antropología, en cuyas coyunturas se ven bocas con colmillos y ojos, que le deben relacionar con la tierra.

Por medio de los ritos agrícolas en el México antiguo podemos vislumbrar algunos conceptos de la tierra. Se llamaba a la tierra por diferentes nombres respetuosos, de igual forma a las plantas que son sus hijos. A la tierra la llamaban “conejo boca arriba” (Serna, 1953, I: 249, 261), sin duda porque mira al cielo y es fértil y productiva como el conejo. Cuando se refiere al conejo en esta posición, de espaldas, dice Serna que es porque así no puede correr con gran velocidad y se convierte en el aire sobre la tierra (*ibid.*, 315).

La tierra era la “madre del maíz”, cuyos “hermanos espiritados” eran los aguaceros, y en cierta época, en el signo calendárico *ce quiahuitl* (uno agua) bajaban “los dioses, que son las nubes, y los dioses los aguaceros” para fertilizarla (*ibid.*, 306).

Era la “Princesa tierra” a quien los labradores encomendaron “en tus manos a mi hermana la que nos da nuestro mantenimiento [...] hermana semilla [...] que eres sustento” (el maíz). El hombre que plantaba, decía “contigo hablo, mi madre Princesa tierra”, cuando le entregaba la semilla, (Serna, 1953, I: 307-308).

Según Pedro Ponce, “cuando han de barbechar [...] primero hacen una oración a la tierra, diciéndole que es su madre, y que la quieren abrir y ponerle el arado” (1973: 126).

Algunos de los conjuros que hacían los agricultores se dirigían al agua, “la deidad verde”, que protegía a las sementeras, “la blanca y amarilla” (maíces), y a “nuestra hermana la blanca mujer” (la milpa) (Serna, 1953, I: 311). En las invocaciones, a veces se dirigen a la “Madre, Señora de la tierra”, llamándola *Tonan* (Nuestra Madre) o por otro nombre *llamateuctli* (la diosa como anciana).

Llaman a los cerros “ajorcas de piedras preciosas por los ríos que los cercan” y dicen que la que tiene cobertor de flores y un collar de éstas es la tierra misma. Pero a pesar de esta imagen tan bella, la gente invocaba también a la Señora Tierra con el nombre de “Carigolpeada” ‘porque la pisan’ los que van cargando cosas, como los labradores, pescadores y mercaderes (*ibid.*, 316, 332-333).

La tierra se ha presentado como la creadora de los bienes para la humanidad, para la flora y la fauna. La arena, *xalli*, que ocupa gran parte de la superficie de esa gran madre pero que se considera estéril, sin embargo tenía gran importancia ritual en el México prehispánico. Se ha encontrado mucha arena en las ofrendas del Templo Mayor (López Luján, 1994: 192-193; Debra Nagao, 1985: 79), como base para las ofrendas que sugieren una relación mortuoria. En los himnos sacros de los nahuas, la frase *xalli iteuhyan* “esparcir la arena” fue un sinónimo del Tlalocan (Garibay, 1958: 207). El Tlalocan fue considerado el nivel debajo de la tierra, como su infraestructura y también un lugar de la muerte adonde iban los que morían por agua (Sahagún, 1969, I: 297). En algunas fiestas mensuales —en VIII Huey tecuilhuitl, XIV Quecholli, XV Panquetzalitzli y XVIII Izcalli— los cautivos o representantes de los dioses que iban a morir sacrificados hicieron una ceremonia que, hasta donde sé, anteriormente no se había explicado. Este rito se llamaba *xalaquía*, “entrar en la arena” (Sahagún, 1969, I: 180). Al entrar en la arena, dice el *Florentine Codex* (1981: 103), se predijo su muerte. Primero se bañaban a las víctimas en el agua sagrada del Uitzilopochco, al pie del templo de Huitzilopochtli, o en el caso de las mujeres representantes de la diosa del maíz en otros cuatro lugares sagrados, luego “entraron a la arena” (*Florentine Codex*, 1981: 138, 141, 162).

¿Qué quiere decir la presencia de la arena en estos ritos? Simplemente que formaba parte importante de la purificación ritual, igual que el agua, y constituía una puerta de entrada a la región de la muerte. Agradezco la información ofrecida por el biólogo Robert Bye quien me llamó la atención acerca de que la arena y la tierra misma constituyen material natural para la limpieza: al revolcarse en ellas se limpian de parásitos y suciedad de las aves. También el doctor Bye me señaló que entre los indios hopi del norte, el *sipapu*, que quiere decir la entrada al mundo de los muertos, es un lugar pequeño a través del cual la gente pasa al venir al mundo de los vivos y por donde regresa al morir.

Estos ritos de paso tienen lugar en una parte de la tierra que es arenosa y llena de cactus, donde se encuentra el *sipapu* mítico. Cada kiva, lugar de reunión ceremonial, tiene su *sipapu*. Cuando una kiva es abandonada, por razones religiosas, se cree que se muere, entonces al *sipapu* lo llenan con arena. Se ve que la arena simboliza el espacio sagrado de la vida pero tam-

bién de la muerte. Entonces, en México los que estaban destinados a morir ritualmente pasaban por la arena; fue su paso a la muerte. Como se ha dicho, la tierra da la vida y es donde los muertos descansan.

En todos los aspectos, la tierra, la gran creadora, fue adorada y propiciada por la gente del México antiguo con ritos, oraciones, conjuros, ofrendas y gran número de costumbres y tradiciones. Durán, en varias partes de su obra, enseña esta dependencia y amor a la tierra y a toda la naturaleza cuando dice que la gente, “con mucha devoción [...] invocaban a los cerros, las aguas y fuentes, las quebradas, los árboles [...], el sol, la luna y estrellas, la tierra, el agua, los cielos [...] llanos [...] y todas las cosas criadas” (1967, I: 209, 282).

En resumen, pensamos que con una interacción tan cercana entre los hombres y sus hermanos creados por



Códice Florentino.

la naturaleza, no sorprende que las personas conversaran con el viento (Durán, I: 170) y se sintieran parientes de los árboles (Serna, 1953, I: 231). En fin, la tierra con todos sus frutos era la Madre.

Bibliografía

- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, Ángel Ma. Garibay K. (ed.), 2 vols., Porrúa, México, 1967.
- Garibay K., Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, (ed.), Informantes de Sahagún, 2. Fuentes indígenas de la Cultura Nahuatl, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Nahuatl, UNAM, México, 1958.
- Historia de México (Historye du Mechique)*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel Ma. Garibay K. (ed.) (col. Sepan Cuantos, núm. 37), Porrúa, México, 1973, pp. 91-116.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Teotihuacán*, INAH, México, 1993.
- Mendieta, Fray Geronimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 tomos, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1945.
- Nagao Debra, *Mexica Buried Offerings. A Historical and Contextual Analysis*, BAR International, Oxford, Inglaterra, 1985.
- Ponce de León, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Ángel Ma. Garibay K. (ed.) (col. Sepan Cuantos, núm. 37), Porrúa, México, 1973, pp. 121-153.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción del náhuatl al inglés por Arthur J.O. Anderson y Charles, E. Dibble, 12 vols., The School of American Research the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1950-1980.
- , *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Ángel Ma. Garibay K. (ed.), 4 tomos, Porrúa, México, 1969.
- Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), 2a. edición: 40-371, vol. 1, Ediciones Fuente Cultural, Librerías Navarro, México, 1953.

Gedovius y el rescate de las tradiciones poblanas

Algunos estudiosos de la pintura mexicana han afirmado que ésta se expresa en dos sentidos: uno connotativo y otro descriptivo. En cada momento importante de la historia del país los lienzos han sido significativamente relevantes al plasmar lo que se vivía en los diferentes periodos históricos, los artistas nunca fueron ajenos a la política, a la historia y a la estética de los gobernantes. La evocación y recreación de Germán Gedovius del periodo colonial formó parte de un movimiento más amplio, de negación y rechazo de lo europeo.

Cabe recordar que el periodo porfirista se ciñó a un marcado gusto por la cultura europea y, en especial, en las bellas artes. No es fortuito que para fines de los años ochenta y principios de los noventa, México quedara incorporado definitivamente al mercado mundial con la política económica de puertas abiertas a la inversión extranjera implantada por don Porfirio Díaz. Asimismo la concepción burguesa de la vida, sustentada en valores primordialmente materiales, cobró auge en una sociedad urbana en aumento.

El ingreso de México a la modernidad provocó un complejo espectro de adhesiones y rechazos. El artista, con sus finas antenas para captar los efectos de la metamorfosis que había sufrido la sociedad, y por ende el pensamiento, se adhirió prontamente al modernismo.¹ El movimiento tuvo una primera fase cosmopoli-

ta en que los artistas abandonaron la expresión directa de lo nacional, preocupados por interpretar en términos creativos la condición humana en las intrincadas circunstancias del mundo moderno. Requiriendo para ello de nuevos vehículos expresivos, que no encontraban en las añejas tradiciones locales, tuvieron que buscarlos afuera, en Europa, en donde se habían desarrollado recursos estilísticos afines a la modernidad.

Tampoco se trataba de un ciego afán de imitación, sino de trabajar con medios similares a los de las vanguardias europeas para conseguir una intensa y genuina expresión estética acorde con los nuevos tiempos. Los artistas plásticos se plegaron a las soluciones formales y a las sugerencias temáticas que les ofrecían las múltiples corrientes: el naturalismo, el impresionismo, el japonismo, el art nouveau, el simbolismo, etc., abriendo así el abanico de posibilidades expresivas que les permitía reflejar su renovada visión del mundo.

Los pintores modernistas se preocuparon por recobrar los parajes distantes en el tiempo y el espacio —el Oriente, la Edad Media, el Renacimiento—, lugares

enmarca dentro de las crisis económicas de fines del siglo XIX: “Es precisamente en ese periodo, en que los males tanto como los beneficios de la nueva era industrial y financiera se hicieron visibles, cuando la sociedad vivía en una situación fluctuante y grandes fortunas se formaban y perdían por igual, cuando surgió el movimiento hispanoamericano modernista. Los poetas modernistas fueron el primer grupo de artistas latinoamericanos que constituyeron la primera generación de escritores profesionales en la América hispana”, Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, Grijalbo, México, 1987, p. 27.

¹ El modernismo (1875-1914) corriente literaria hispanoamericana que se orienta en los autores del Parnaso y del simbolismo francés, y a la vez intenta conseguir una expresión propia. Jean Franco lo

comunes para los románticos. En México, Alberto Fuster fue, durante la primera década del siglo, uno de los más tenaces evocadores de la antigüedad clásica donde el culto a la belleza constituyó el motivo predominante en el cuadro. El pintor se autorretrató bajo la figura del mítico Paris, hijo del rey de Troya, que con su rebaño en el monte de Ida recibe la visita de las diosas Hera, Atenea y Venus. Otro pintor mexicano que navegó dentro de la corriente dionisiaca fue Julio Ruelas: sus pinturas están pobladas de centauros, faunos, tritones y sirenas. Tampoco podemos dejar de mencionar a Roberto Montenegro. En sus pinturas vemos un mundo habitado por cisnes y pavorreales, fuentes, estatuas y escudos heráldicos, princesas renacentistas y libertinas damas parisinas. Asimismo incursionaron dentro de este ámbito Francisco de la Torre, Francisco Romano Guillemín y Jorge Enciso. Estos últimos cerraron con sus obras la etapa modernista. Fausto Ramírez afirma que el cierre de esta fase coincide con el del ciclo porfirista:

ya durante los años finales del mandato de Díaz, con los primeros remecimientos sociales e ideológicos, protorrevolucionarios, y en relación también con un resurgimiento de la conciencia latinoamericanista que se tradujo en una exigencia de revalorar las tradiciones propias, comienzan a definirse tareas artísticas nuevas, acabando por abrirse una segunda fase [...] el nacionalismo modernista.²

*El Ateneo de la Juventud,
impulsor del "colonialismo"*

En pleno régimen porfirista, un grupo de jóvenes intelectuales y artistas (Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, José Vasconcelos, Ricardo Gómez Robelo, Alfonso Reyes, Jesús T. Acevedo, los pintores Jorge Enciso, Saturnino Herrán, Diego Rivera, Francisco de la Torre y Ángel Zárraga, entre otros) emprendieron la tarea de renovar la cultura en México. Pugnaron por una apertura cultural y se apasionaron con las humanidades. Incursionaron en la lectura de los clásicos, redescubrieron las letras castellanas, se adentraron en

los textos de los filósofos alemanes y se entusiasmaron con la poesía francesa. Reivindicaron lo "propio", otorgándole a la cultura mexicana y latinoamericana un lugar dentro del ámbito universal. Se negaron a seguir con los viejos patrones culturales donde únicamente tenían cabida las teorías positivistas. Tiempo después se incorporaron a la revista *Savia Moderna* (1906), crearon la Sociedad de Conferencias (1907), fundaron el Ateneo de la Juventud (1909), ingresaron a la planta docente de la Escuela de Altos Estudios (1910) e instituyeron la Universidad Popular Mexicana (1912).

Todos ellos fueron partícipes del proceso de transformación de la sociedad mexicana y de los cambios que fue engendrando, desde el periodo porfirista hasta el México revolucionario y posrevolucionario.



Germán Gedovius, *Primavera*, 1906.

² Fausto Ramírez, "El modernismo, estilo cosmopolita (1890-1914): La expresión de una profunda crisis cultural", *Salas de la colección permanente Siglos XVII al XX*, Museo Nacional de Arte, México, p. 6.



Alfredo Ramos Martínez, *La china poblana*, s.f.

Algunos ateneístas centraron su interés en las formas del arte virreinal por considerar los tres siglos de florecimiento de la Nueva España el periodo en el cual se forjó el mestizaje, fundamento de la nacionalidad mexicana. Fueron los arquitectos Jesús T. Acevedo y Federico Mariscal quienes propiciaron el surgimiento de una arquitectura de raíces novohispanas a través de conferencias, publicaciones y cátedras que impartieron en la Escuela Nacional de Bellas Artes, en las que exaltaron el valor artístico e histórico de los monumentos heredados de la Colonia.

La estética colonialista se extendió a las artes decorativas y a otras manifestaciones artísticas. En la pintura su principal exponente fue el pintor Germán Gedovius. En el género literario Artemio de Valle Arizpe, quien produjo obras con giros de lenguaje y

temática inspirados en el ambiente histórico de la Nueva España.

Este movimiento de revaloración de la cultura novohispana alentó la vocación de notables historiadores como Manuel Toussaint, Luis González Obregón, Francisco de la Maza, Manuel Romero de Terreros, entre otros, quienes en sus obras abarcaron distintos aspectos del arte y las costumbres del periodo virreinal.

El "colonialismo" como expresión del nacionalismo hispanista

Es evidente que la producción artística durante el lapso de 1910 a 1930 se vio influida fuertemente por tres corrientes nacionalistas: la hispanista-católica, la liberal-cosmopolita y la indigenista. De éstas, las dos primeras poseen mayor peso en la conformación de la cultura predominante durante esos años (la indigenista pareció resultar minoritaria y cobró auge posteriormente).

Ahora nos ocuparemos de las expresiones de la ideología hispanista que se expresó en una compleja producción cultural, la cual se distinguió, en especial, en el campo literario con el llamado "ciclo colonialista", que abarcó novela, ensayo histórico-urbano, cuento y poesía. Al mismo tiempo floreció en la pintura conocida como "virreinal", en la arquitectura, en las llamadas artes menores —ebanistería, herrería, orfebrería y cerámica—, sin olvidar la historiografía. Sin duda, en todas estas áreas prevaleció una orientación conservadora.

Sus productores fueron en su gran mayoría intelectuales de formación académica y arraigo social en el antiguo régimen que, repudiando la Revolución y aun la cultura liberal porfiriana, revaloraron la época colonial y su bagaje cultural. Sus obras expresaron, aunque no por completo, una ruptura respecto de la etapa anterior; opusieron al Porfirismo un nacionalismo tradicionalista a ultranza: las raíces de lo "mexicano" se encontraban en lo hispánico y colonial. Algunos de sus integrantes definieron así el movimiento:

El colonialismo respondió al estado de ánimo de un momento determinado. Era un poco evasión del lapso revolucionario, encaminado hacia mundos estables y apacibles. Nos afanábamos en la búsqueda de una raíz mexicana. Habíamos quedado aislados de Europa por

la Revolución y la Primera Guerra Mundial: no llegaban a México libros, ni revistas, ni obras teatrales. Tuvíamos que buscar en nosotros mismos [...] un medio de satisfacer nuestras necesidades de cuerpo y alma. Empezaron a inventarse elementales sustitutos de los antiguos productos importados. Comenzamos a buscar en lo propio. Cada quien hizo de acuerdo con su propio temperamento. Esa inmersión en lo nuestro explica la poesía de López Velarde. Así como el autor de *Zozobra* encuentra la provincia, nosotros encontramos la Colonia.³

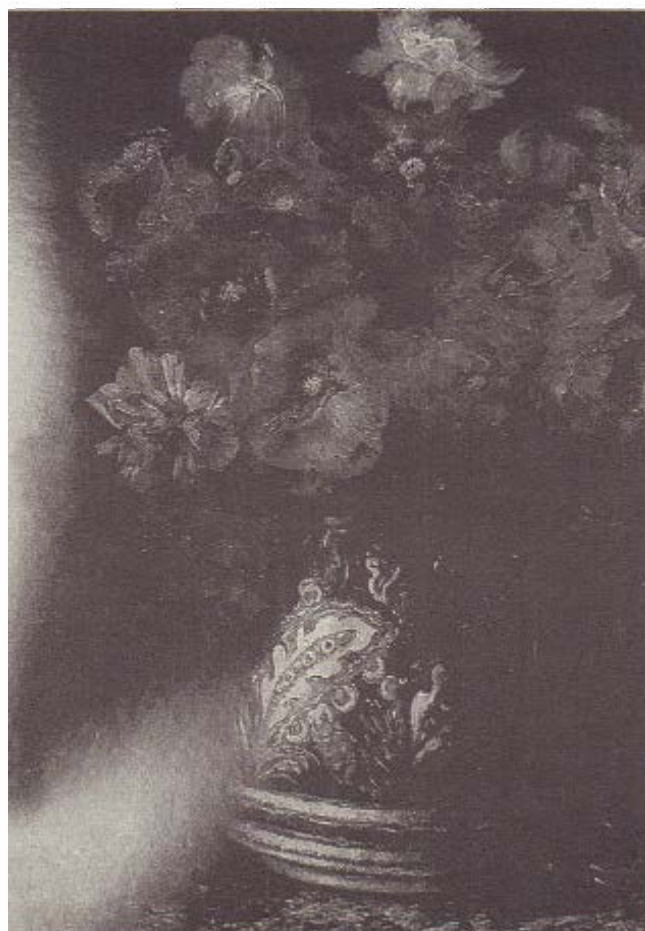
Los pintores que se adhirieron a dicho movimiento fueron, además de Gedovius, Saturnino Herrán, Jorge Enciso, Roberto Montenegro y Rafael Vera de Córdoba. Por supuesto, no debemos olvidar a los alumnos de Gedovius que continuaron con la tradición. Entre ellos destacaron Ignacio Rosas, Sóstenes Ortega y su colega y amigo Alfredo Ramos Martínez.⁴ Entre sus alumnas destacaron María de la Luz Brassetti de Aldasoro, Pilar Calvo de la Torre, Elena Capetillo y Piña, Gloria y Magdalena Macedo Velázquez, Jeanette Müller de Lans, Dolores Ortega de Díez de Sollano, Guadalupe Solórzano Gómez, Amalia Viesca Palma, entre otras.⁵

De lo anterior se desprende que el maestro intentó transmitir a sus alumnos ese amor por la arquitectura colonial, el vestuario y ornato del siglo XVII, la riqueza plástica de los retablos, los muebles, los herrajes, la cerámica de talavera, así como la ensoñación de ese mundo con sus calles adoquinadas, alumbradas por la tenue luz de un farol, sus casas con vigas en los techos, los corredores y el patio —por lo común adornado con una fuente de azulejo de talavera—, las imponentes fachadas de cantera o tezontle, los grandes portones de madera, y los aposentos interiores con sillones frailunos, los cojinetes abullonados de terciopelo rojo, etc. Ambientes donde sus moradores, en la penumbra de la tarde, se sentaban a contar historias y leyendas que probablemente versaban sobre la Colonia. En esas reuniones era obligado tomar el espumoso chocolate con pan y dul-

³ Véase la entrevista de Emmanuel Carballo a Julio Jiménez Rueda, *Protagonistas de la literatura mexicana*, SEP-Lecturas Mexicanas (segunda serie, 48), México, 1986, p. 203.

⁴ Véase *Alfredo Ramos Martínez (1871-1946). Una visión retrospectiva*, Museo Nacional de Arte, México, 1992.

⁵ Sabemos que fueron sus alumnas las personas que hemos mencionado por el catálogo de la exposición titulado *Las discípulas de Germán Gedovius*, publicado por el Museo de San Carlos, mayo-julio de 1990.



Germán Gedovius, *Amapolas*, 1910.

ces, y también el rompopo elaborado por las novicias y monjas de uno de los tantos conventos que poblaban la ciudad de México y Puebla de los Ángeles.

El maestro Gedovius y sus alumnos rescataron, revalorizaron y recrearon bellamente las riquezas de Puebla. En sus pinturas están retratadas las casas, conventos e iglesias coloniales de la que Puebla es una de las ciudades más portentosas y lujosamente ataviada.

De igual forma, aplaudieron y ensalzaron la belleza de las mujeres representándolas en traje típico de china poblana, donde se aprecia fielmente cada uno de sus elementos: la falda bordada en lentejuela, los zapatos de raso, la camisa adornada con chaquira, el sombrero y el rebozo.

Tampoco podemos dejar de señalar que este tipo de pintura fue imitada por pintores poblanos en las primeras décadas del siglo XX; entre ellos destacó Julio

Castillo,⁶ que como afirma Fausto Ramírez fue uno de los más reconocidos pintores que incursionó en la temática virreinal: “El artista [...] sabía escoger con buen tino los rincones por él reproducidos: viejas ermitas, iglesias coloniales, pintorescas calles y caseríos, jardines, calzadas, flores con cacharros de talavera y paisaje poblano”.⁷ Sabemos por Fausto Ramírez que Julio Castillo participó en la Segunda Exposición de Arte en Puebla en 1918, donde obtuvo un premio, lo que ayudó a que los críticos de arte favorecieran su obra. También su maestría pictórica cautivó a los círculos intelectuales de la ciudad de México y logró exponer en el Casino de Periodistas en 1921, con amplia resonancia en la prensa capitalina.⁸

Gedovius: trayectoria intelectual

El nombre del pintor está vinculado a los tiempos de renovación de la cultura nacional anteriores y posteriores al estallido revolucionario de 1910. Nació en la ciudad de México en 1867, de padre alemán y madre mexicana. Sus progenitores, el señor Johann Herman Gedovius Fick y la señora Teresa Huerta poco tiempo después del nacimiento de Germán —quien nació sordomudo— se trasladaron a San Luis Potosí a establecer una ferretería.

La infancia del pequeño transcurrió entre la ferretería, la escuela primaria y su secreta pasión por la pintura. Cuando sus padres descubrieron sus aptitudes contrataron al sacerdote Pedro Pablo M. de Castro para que orientara a Germán. Tiempo después fue enviado a la

⁶ Nació en la ciudad de Puebla el 7 de junio de 1886, cursó sus primeros estudios en la escuela Melchor Ocampo, tiempo después ingresó al taller del maestro Miguel Ruiz. En 1917 y 1918 hizo sus primeras exposiciones en Puebla. Posteriormente se instaló en la ciudad de México, donde también expuso. Muchas de sus pinturas fueron utilizadas en las portadas de *Revista de Revistas*. Desafortunadamente se ocupa muy poco de él Francisco Pérez Salazar en su libro *Historia de la pintura en Puebla*, edición, introducción y notas de Elisa Vargas Lugo, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1963. Fausto Ramírez no ha aportado más información.

⁷ Fausto Ramírez, *Crónica de las artes plásticas en los años de López Velarde 1914-1921*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1990, pp. 134-135.

⁸ *Ibid.* p. 135. Fausto Ramírez enlista las siguientes reseñas: “Exposición”, *Revista de Revistas*, 575, 15 de mayo 1921; “La exposición de Jesús Castillo”, *Revista de Revistas*, 576, 22 de mayo de 1921; “La exposición Castillo” por Alfonso Toro, *Revista de Revistas*, 578, 5 de junio de 1921.

ciudad de México, donde se inscribió en la Academia de San Carlos y permaneció en ella un breve periodo. Ahí fue alumno de Rafael Flores y José Salomé Pina.

En 1883 viajó a Alemania con la esperanza de ser curado y de ser admitido en la Real Academia de Múnich. Sus deseos se cumplieron. Fue sometido a una serie de operaciones que le permitieron oír y hablar, además de matricularse en la Academia, donde estudió ocho años. Alfonso Cravioto, amigo y biógrafo del pintor, señala que fueron sus maestros Herterich, quien lo perfeccionó en el dibujo frente al modelo vivo, y Wilhelm von Diez, quien lo inició en la técnica del color. Su talento y dedicación fueron coronados con tres premios en dibujo y dos en pintura.

Tal vez después de probar suerte en el viejo continente, Germán empezó a añorar a México. Quizás los sentimientos de nostalgia por su familia y el recuerdo de los vivos colores hayan influido para que en 1893 retornara al país para no abandonarlo más. Al regresar se instaló en la ciudad de México, sabiendo que sería un perfecto desconocido en los círculos intelectuales de la capital. Sin embargo, aunque su paso por San Carlos fue fugaz, no pasó desapercibido.

En 1898 el pintor participó en la XXIII Exposición de la Academia de San Carlos. Entre los cuadros que pudieron contemplarse, señala Fausto Ramírez: “estaban *Autorretrato estilo Rembrandt*, el retrato de su padre, una Virgen, dos cabezas de estudio, dos floreros y un paisaje”.⁹

Al pintar al diplomático Luis Quintanilla, quien era amigo de Justo Sierra, de algunos intelectuales y artistas connotados de la capital, Gedovius fue incorporado en el círculo; admirado por el pintor Leandro Izaguirre y los poetas Luis G. Urbina y Rubén M. Campos, ellos fueron los que lo introdujeron en el mundo de Justo Sierra.

La amistad con el ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, el reconocimiento del talento y la maestría de Gedovius fueron sus cartas de recomendación para que en 1903 formara parte del cuerpo docente de la Academia. Impartía en ese recinto las clases de pintura de claroscuro, composición y colorido. Sus jóvenes discípulos, entre los que se contaban Ignacio Rosas, Ángel Zárraga, Antonio y Alberto Garduño, Diego Ri-

⁹ Cfr. Fausto Ramírez, *German Gedovius. Una generación entre dos siglos: del porfiriato a la posrevolución*, México, Museo Nacional de Arte, 1984, p. 15.



Esther Fernández Olmedo, *Patio andaluz*, 1906.

vera, Sóstenes Ortega, reconocían en Gedovius al “mejor colorista de México”.¹⁰

Exposiciones de Gedovius y sus alumnos

En 1910, con motivo del primer centenario de la Independencia de México, la Sociedad de Pintores y Escultores organizó una muestra colectiva en la Escuela Nacional de Bellas Artes, antigua Academia de San Carlos. Los alumnos de Gedovius presentaron una exposición con motivo del concurso anual de la cátedra

de composición.¹¹ La crítica hizo elogiosos comentarios de las alumnas y de sus pinturas, y de la maestría con que aplicaron su talento en los cuadros de flores. Gedovius, por su parte, presentó dos retratos al óleo: el de un acaudalado personaje mexicano, con gran gola y traje antiguo de la época, y el notable retrato al óleo de su discípulo, el pintor Ramón López.

En febrero de 1914, Nemesio García Naranjo, entonces ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, inauguraba una exposición en el recinto de San Carlos

¹⁰ *Ibid.*, p 17.

¹¹ Véase el útil y significativo catálogo editado por el Museo Nacional de Arte, titulado *1910: El arte en un año decisivo. La exposición de artistas mexicanos*, MUNAI, México, mayo-julio, 1991.

de Gedovius y sus alumnos. Una de ellas, Esther Hernández Olmedo, impresionó al público con el enorme cuadro titulado *La tradición*, otros de sus alumnos presentaron cuadros de flores, rostros de ancianos, una china poblana y un patio andaluz. Gedovius para esa ocasión muestra *Retrato de Esther*, la *Sacristía de Tepoztlán*, el *Patio de la Hacienda de los Morales*, así como flores en jarrones poblanos.

Hacia 1917 el pintor participó junto con otros pintores, entre ellos Jorge Enciso, Gonzalo Argüelles Bringas, Armando García Núñez que expusieron en el Salón Bach.

En 1920 fue invitado a la XXV Exposición de la Academia, donde el maestro presentó *Una cabeza de anciano*, *Amapolas*, *La maja del mantón* y *Adoración*.

Al final del camino

Con la incorporación de José Vasconcelos al gabinete de Álvaro Obregón, y la gestión del primero en el ministerio de Educación, empieza una nueva etapa de la cultura nacional. En ella se intentó interpretar la Revolución de 1910 como un proceso de cambio y se impulsó una apertura a las bellas artes para todos los

mexicanos. Vasconcelos exhortó a Gedovius a que se incorporara a los otros pintores para decorar el nuevo Anfiteatro de la Universidad. Gedovius declinó la oferta, “renuncia a un proyecto que juzga desmedido para sus años [...] A su llegada Diego Rivera adopta la obra y pinta, rodeado de misterio, el mural que se presenta por fin al público en marzo de 1923”.¹² Con ello, Gedovius cerraba las puertas a la nueva estética que se produciría en los años siguientes. No obstante, continuó impartiendo clases en la Academia de San Carlos y en su estudio de la colonia Roma, actividades que prosiguió hasta su muerte en 1937.

Conclusiones

La pintura neocolonial cultivada por Gedovius y sus alumnos fue muy apreciada en algunos círculos de la sociedad poblana; tal vez eso explique el éxito y la acogida tan favorable de Julio Castillo. Desafortunadamente, no hay estudios acerca de otros pintores que incursionaron en esta temática durante las primeras décadas del siglo XX. Por tal motivo, exhortamos a los investigadores a explorar esta apasionante, compleja y olvidada temática.¹³

¹² Cfr. Fausto Ramírez, *Germán Gedovius. Una generación*, op. cit., p. 27.

¹³ Al revisar el libro de Francisco Pérez Salazar titulado *Historia de la pintura en Puebla*, edición, introducción y notas de Elisa Vargas Lugo, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1963, no hemos encontrado ninguna referencia a las alumnas de Gedovius ni tampoco a pintores poblanos que incursionaron en esta temática.

María Isabel Hernández G.

Expresiones de identidad en los festejos de honor a San Isidro Labrador.

El caso de un santo que se niega a desaparecer

San Isidro Labrador es el patrono de los campesinos de las comunidades pueblerinas tradicionales del municipio de Metepec, en el Estado de México. Según dicen los campesinos de este lugar, “San Isidro Labrador es un intermediario ante Dios; el que intercede para lograr una buena cosecha. Dios lo envió para que viera por los campesinos y sus necesidades; este es el encargo que tiene ese santo”. Su fiesta se conoce como la fiesta de la agricultura y siempre ha sido importante y popular desde su implantación en la época colonial temprana, ya que convoca a gente del pueblo, a los que sembraban y vivían de sus cultivos.

Para el caso de la cabecera municipal, la actual ciudad de Metepec, se dice que la fiesta de San Isidro Labrador era más lúcida que la celebrada en honor a San Juan Bautista, patrono de la parroquia de Metepec. Su relación con la agricultura ocasionaba que acudieran pobladores de comunidades vecinas y se organizaban procesiones, danzas, ofrendas, etc. María Teresa Jarquín (1990:82) apunta al respecto: “A ella acudían pobladores y organizaban una procesión que poco a poco fue cobrando relevancia. Empezó con humilde ofrenda de pollos...”. Acerca de la celebración a San Juan Bautista dice la misma autora: “siempre fue una fiesta importante pero nunca alcanzó el brillo popular de la de San Isidro. Todas las asociaciones cristianas organizaban misas como tributos al santo” (*op. cit.*, 83).

Sabemos que las fiestas a los santos eran prácticas muy atractivas para los indígenas, ya que podían realizar sus propios ritos y creencias en forma encubierta o

escondida. Detrás de la imagen del santo católico se encontraba la deidad y las creencias indígenas. Al respecto Jacinto de la Serna comenta la simulación por parte de los indios: “Para mejor disimular su engaño, y ponzoña, la doran mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas y sanctas, juntando la luz con las tinieblas de Christo con belial, reverenciando á Christo Señor Nuestro y a su sactísima Madre y a los santos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ídolos” (1953: 64).

Los franciscanos de Metepec establecieron un calendario litúrgico que se implantó en esta zona para el culto a los santos, que funcionó como medio de cristalización y supervivencia de muchas prácticas prehispánicas. Jarquín (1990:86) menciona que las fechas más celebradas del calendario litúrgico eran las que correspondían a los principales meses del ciclo agrícola: desde mayo hasta octubre, lo cual resulta evidente ya que se trataba de pueblos agrícolas con una extraordinaria riqueza en ritos propiciatorios. De tal manera se conservaron los ritos indígenas que pedían por las diversas etapas del ciclo agrícola.

San Isidro Labrador de Metepec

El San Isidro Labrador traído por los franciscanos corresponde al actual patrono de la ciudad de Madrid, el labrador protector de los campesinos de ese lugar. Se cuenta que vivió de 1070 a 1130, con María Toribia,



Cuadro de semillas que representa a San Isidro Labrador. En el cuadro se aprecia al santo trabajando la tierra y a un ángel que según la tradición le ayudaba en sus labores mientras oraba.

canonizada como Santa María de la Cabeza. Sin embargo, el San Isidro que hoy vemos en Metepec derivó del santo español pero no es el mismo, es decir, se ha mexicanizado; más aún, se ha hecho de Metepec. El santo se identifica con la cultura y mundo campesinos, con las labores agrícolas, y constituye el producto de la incorporación de dos pensamientos encontrados desde el momento de la Conquista española: el del conquistador y el del indio.

El San Isidro Labrador de Metepec lleva en sí mismo la historia de la mezcla, la cual estuvo ciertamente impregnada de violencia, represión, resistencia, dominación, esfuerzo y trabajo de los campesinos, que de generación en generación fueron creando la riqueza agrícola del lugar. Este San Isidro Labrador condensa la historia de leyendas, ritos, ceremonias y fervor religioso del pueblo campesino de estas tierras.

Se trata de la representación simbólica de lo sagrado expresada por una sociedad rural, y muestra fielmente en su propia imagen las condiciones de dominación y sometimiento de las sociedades rurales que lo veneraron, desde la época novohispana. En tanto entidad o territorio simbólico que comunica mensajes acerca de lo social, encontramos que las relaciones de poder entre grupos y clases de estas sociedades rurales están plasmadas en el santo y aún ahora se pueden apreciar por medio fundamentalmente del trabajo de campo. La propia representación del santo comunica en que forma están integradas las relaciones de dominación y sometimiento de estas sociedades.

Considerando lo anterior, encontramos que se puede hablar en términos generales de dos San Isidros: uno corresponde al que se gestó y consolidó durante la vida colonial y otro representa al Metepec rural de

haciendas y ranchos, ya desaparecidos con los repartos agrarios y el avance de la vida urbana. Ambos están presentes ahora mismo en San Isidro en Metepec, y en trabajo de campo los podemos descubrir a través de una dedicada observación de innumerables imágenes del santo.

El San Isidro más antiguo perteneciente al periodo colonial es desde luego el más enclaustrado de todos, al que se refieren los religiosos cuando lamentan y denuncian las creencias “idolátricas” realizadas por los indios: de las “mañas que se dan” los indios para poder tener en el mismo santo a sus antiguas deidades. El San Isidro de las haciendas tiene más signos que lo identifican y pueden ser descubiertos en trabajo de campo.

En los pueblos del municipio de Metepec, San Isidro Labrador se representa hoy en día como un hombre blanco, barbado y elegantemente vestido. Lleva una camisa blanca de manga larga, pantalón negro, botas de trabajo y un sobretodo de manta o gabán rojo de terciopelo. También se acostumbra ponerle una mascada blanca que va cruzada del hombro derecho a la cintura del santo. El sombrero de palma ahora se aprecia en menor número de imágenes y el sombrero de fieltro negro que era el más usado está siendo sustituido por uno de charro, lo que además de mantenerlo elegante otorga un significado referente a lo nacional mestizo. Si observamos detenidamente al santo, percibimos que combina en forma diferenciada, elementos de campesino y de patrón de hacienda.

En el trabajo de campo se pudo observar que cada vez son menos los San Isidros que portan huaraches y sombrero de palma, aunque es frecuente que se incluya un morral acompañado a su traje elegante de terciopelo.

Sin pretender realizar un análisis semiótico de la representación del santo, que se dejaría para otra ocasión, sí existen elementos para poder plantear una hipótesis de trabajo de campo: las relaciones de dominación-sometimiento están presentes en el mismo santo ahora, tal y como ocurrieron en la realidad rural del antiguo Metepec.

De tal modo, tenemos que en el primer San Isidro, el conquistador español cristiano aparece en forma dominante, clara y a plena luz, ya que el santo ostenta tipo físico y atuendo españoles. El santo se asemeja al patrono de Madrid. Lo indígena se incorpora tal y como se mantenía en la sociedad novohispana: sometido, en la clandestinidad, reprimido, escondido y perseguido.

El San Isidro de las haciendas y ranchos del Metepec rural representa al patrón en la elegancia del traje

y al gañan o jornalero, y al campesino empobrecido en la ropa interior del santo: calzón y camisa de manta que lleva bajo el elegante traje.

Lo interesante en este San Isidro Labrador del Metepec rural de haciendas y ranchos es que las diferencias y el conflicto de la relación dominación-sometimiento se integran en forma diferente al primer San Isidro, ya que en el segundo San Isidro se expresa el coraje y la voluntad de los campesinos por salir a la luz y lograr identificarse con su santo.

El grupo campesino se manifiesta en los huaraches y el sombrero de palma. Otros recursos utilizados por este campesino para expresarse, los detectamos en trabajo de campo, y son elementos asociados a la representación del santo como la yunta y el bastón o vara, que sirve para arriar los bueyes, y aparece en algunas imágenes en coa o bastón plantador, que el santo porta en la mano derecha.

Historia de San Isidro Labrador

En trabajo de campo se conoció la historia del santo que narra que San Isidro era un labrador español muy devoto. Cuando oraba, un ángel bajaba del cielo a trabajar la tierra para que el santo no descuidara sus obligaciones, de modo que el santo cumplía con su trabajo aunque estuviera orando (véase como son exaltados los valores de cumplimiento en el trabajo y la responsabilidad frente a las obligaciones).

El santo era muy bueno y trabajaba bien su parcela, por lo cual todos le tenían envidia. Movidos por la envidia, algunos quisieron ponerlo en mal con el patrón, pero San Isidro pudo librarse de la conjura debido a que cumplía con su trabajo (véase como cumpliendo con el trabajo y siendo bien portado, se está bien con el patrón). En cierta ocasión San Isidro logró que brotara agua de una roca que fue golpeada por su vara, a este pasaje se le conoce como el “milagro de San Isidro”.

Surgimiento de un tercer San Isidro Labrador

En los pueblos campesinos de Metepec encontramos, como en todas las sociedades campesinas, dos sistemas de entablar relaciones con la tierra correspondien-



Imagen de San Isidro Labrador que los mayordomos conservan en la Parroquia de Metepec; a esta imagen le llaman el San Isidro del pueblo, ya que pertenece a ésta. En la fotografía los mayordomos regresan la imagen a la parroquia.

tes a dos esferas entrelazadas y complementarias, ambas fundamentales para la reproducción del modo de vida campesino.

El primer sistema de relaciones es el conformado por las que implica la explotación agrícola, es decir, los trabajos técnicos que proporcionan la base para el sustento de las comunidades. El trabajo agrícola propiamente dicho como base económica. Este sistema de relaciones pertenece al orden profano, producto de la relación del campesino en tanto trabajador.

El segundo sistema de relaciones es el que está constituido por la cultura religiosa y el pensamiento mágico, que valora lo sagrado y la necesidad de reconocer-

lo para que se cumplan los trabajos de explotación agrícola en forma eficiente. La sociedad campesina se reproduce como tal cumpliendo con estos dos sistemas de relaciones.

De este modo se crean dos vínculos con la tierra, uno que brota del trabajo agrícola, y otro afectivo y simbólico que es la representación de la dependencia del trabajo de la tierra.

Cuando por ciertas razones, el campesino se ve imposibilitado de cultivar su parcela en la forma en que lo hacía, el vínculo de la dependencia económica se debilita como consecuencia lógica, sin embargo el vínculo afectivo y simbólico se mantiene y puede ser reforzado como respuesta a las dificultades que encuentra en su reproducción como trabajador agrícola resultado de los cambios del uso del suelo. La situación de transición de los pueblos campesinos de Metepec, consiste en que el paisaje, el entorno y el ambiente que los rodea, van dejando de ser rurales para convertirse cada vez más en típicamente urbanos.

Lo urbano, va ocupando los espacios de reproducción de la vida campesina y los pueblos antiguos, que son la morada de las antiguas comunidades de cultura de origen indígena colonial, se van viendo cercados por espacios urbanizados. Los suelos ya no son más de uso agrícola sino, por el contrario, son zonas urbanas que amenazan con avanzar hacia las parcelas. Los espacios donde se reproduce la vida campesina van siendo cada vez más estrechos y menores.

La mentalidad campesina y su vínculo con lo sagrado busca referentes que aun no lo ligen con el antiguo mundo campesino, que lo vinculen a su universo agrícola y rural, en proceso de transformación. Las fronteras entre lo rural y lo urbano se mueven rápidamente, y la cultura campesina se establece cada vez más en ámbitos urbanizados; sobre todo en la cabecera municipal.

La reproducción de los festejos se logra ahora con mayor frecuencia, como pudo ser observado en trabajo de campo en las calles y banquetas, con importante participación de trabajadores asalariados, obreros de fábricas, empleados del sector servicio y pequeños comerciantes, todos ellos hijos y aun nietos de los antiguos campesinos.

Lo urbano se interioriza en forma necesaria, como parte de la vida cotidiana y como algo propio del entorno. De manera que se van integrando mensajes urbanos y actividades urbanas. Así, en este proceso de incorporación de lo urbano, los ritos agrícolas se van

tiñendo de características urbanas, según se pudo constatar en trabajo de campo en la observación directa de los festejos.

De este modo surge una pregunta: ¿Cómo es posible que ritos campesinos se reproduzcan en ambientes urbanos y aun puedan fortalecerse?

La respuesta la encontramos en el trabajo de campo: se está gestando y ya está presente en los festejos un tercer San Isidro Labrador, un San Isidro Urbano, que está incorporando en él, cual retrato de la sociedad actual, todos los cambios que sufre la comunidad campesina. Un San Isidro producto del cambio social.

En este nuevo San Isidro está presente el pensamiento campesino, y actúa fuertemente aquel vínculo con la tierra que señalamos como afectivo y simbólico, que mantiene el lazo con el pasado rural.

La urbanización en Metepec

El municipio de Metepec colinda con la ciudad de Toluca, lo cual produce un proceso de urbanización acelerado y un gran crecimiento poblacional, con familias no sólo de Toluca y de otras partes del Estado de México, sino de lugares fuera del mismo estado. El hecho de que buena parte de la ciudad de Toluca crece hacia Metepec es ampliamente reconocido.

Los antiguos terrenos de siembra desaparecen a consecuencia de que aumenta su valor por el tipo de construcción que se requiere. Los dueños terminan vendiendo. De 1970 a la fecha se incrementó la población urbana en el municipio: en 1970 existían 410 habitantes por km² en 1980 eran 663 y en 1985 ya se contaban 1900 habitantes por km². La población para ese entonces en el municipio se distribuía así: 80 por ciento población urbana, 20 por ciento población rural, concentrada en los antiguos pueblos indios.

¿Cuál es la situación que encontramos ahora? Menos del 20 por ciento se encuentra dentro de la categoría de población rural. Sin embargo, en trabajo de campo se ha encontrado que las festividades de San Isidro Labrador en el municipio se fortalecen y amplían ¿Cómo podemos explicar este hecho? Por medio de dos razones que damos como hipótesis de trabajo de campo: *a)* existen expresiones de identidad en la fiesta, y *b)* el santo y su fiesta se han refuncionalizado y resemantizado.

Primera hipótesis. La identidad es el resultado de un proceso social que consiste en la construcción, a nivel

individual o colectivo, de un conjunto de referentes que asignan a los individuos a un sistema de pertenencia frente a otros que son considerados como ajenos. A partir de la "identidad" se invocan o reivindican ciertos elementos que actúan como marcas distintivas o particularidades que se transforman en valores y señales, que limitan, resaltan y ordenan el universo social. Estas marcas son asumidas por los individuos, quienes se reconocen a sí mismos como portadores de atributos especiales que los acercan o hermanan a otros individuos. Los procesos identitarios ocurren a partir de la diferencia, hasta que los individuos alcanzan una conciencia del Yo, y las colectividades la constitución de grupos de semejantes.

Giménez (1993, 24) señala que la identidad:

se relaciona esencialmente con la autopercepción y el autoreconocimiento de los propios actores sociales; variables éstas que no son directamente observables, desde la posición del observador externo. Concluimos entonces que la identidad supone, por definición el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas, respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social.



San Isidro Labrador con sombrero de charro, morral campesino y su bule o recipiente para el agua o pulque. Se encuentra vestido de gala para participar en el paseo.

En el trabajo de campo se ha podido constatar la participación de dos tipos de actores: los que aún son predominantemente campesinos y los que están en proceso de dejar de serlo (cultivan pequeñas parcelas y tienen otras ocupaciones) y los que consideramos nuevos actores (trabajadores, empleados y pequeños comerciantes) sin relación con la explotación agrícola.

En entrevistas realizadas con los del primer grupo éstos declaran que su participación es como ofrenda para pedir un buen temporal y buena cosecha al santo. La celebración de las fiestas es el mantenimiento de "la costumbre y la tradición".

En el segundo grupo, el interés en participar en la celebración es continuar con la tradición para que no "desfallezca" y se mantenga viva, pero ya no es primordial la imploración por un buen temporal para las plantas.

Ambos grupos se entrelazan al pasado de sus padres y abuelos, al Metepec rural, a través de un tiempo y un espacio que abre o posibilita la fiesta de San Isidro Labrador, y ambos grupos la disfrutan y viven desde sus condiciones particulares de existencia.

Además, a los nuevos actores les interesa la participación en un montaje de la antigua vida rural pueblerina, donde lo comunitario privilegiaba la solidaridad, el espíritu y la cohesión del grupo. La diferencia es que para un grupo lo agrícola es el presente, para el segundo grupo es el pasado. Ambos grupos recrean símbolos de pertenencia y se autodefinen de Metepec y expresan con la fiesta su pertenencia al municipio.

Segunda hipótesis. La refuncionalización y resemantización del santo y su fiesta se aprecian en el trabajo

de campo cuando se observa que se institucionaliza la celebración de una feria conocida como feria de San Isidro Labrador, con justificación y arraigo en la tradición de la vida campesina.

La antigua costumbre de asociación con la comercialización de semillas y otros productos del campo se diversifica ahora con productos provenientes de otros sectores económicos. Actualmente las dos dimensiones, la sagrada y la profana se combinan en la celebración de diversa manera, apareciendo en una gama lúdica de espectáculos que ofrece la feria. Parece ser que lo religioso, el ámbito de lo sagrado, tiende a conservar lo tradicional, mientras que lo profano es la dimensión predilecta del cambio.

Bibliografía

- De la Serna, Jacinto, "Manual de Ministros de indios de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las supersticiones Idolatrías hechicerías ritos y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, revisada y coordinada por Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953.
- Giménez, Gilberto, "Cambios de Identidad y cambios de profesión religiosa", en *Nuevas Identidades culturales de México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), Pensar la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.
- Gobierno del Estado de México, *Monografía municipal. Metepec*, (región 1), 1987.
- Jarquín O., María Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano*, El Colegio Mexiquense A.C. H. Ayuntamiento de Metepec, Metepec, Estado de México, 1990.

María Luisa Laura Zaldívar

Temalacacingo. Un pueblo de artesanos de la montaña de Guerrero

La intención de este trabajo es presentar un breve esbozo de este pueblo que es prácticamente desconocido a pesar de su rica y variada producción artesanal. La información que se utilizó para elaborar este artículo forma parte de una investigación sobre la producción del maque, que se inició en la Dirección General de Arte Popular y que, por razones ajenas a nuestra voluntad, quedó sin publicar.

Podríamos decir que el pueblo fue “descubierto” por Alberto Beltrán, entonces Director General de Arte Popular, cuando visitó este lugar en compañía de Tonatiuh Gutiérrez, director de Banfoco, con el objeto de fundar en ese lugar uno de los grupos solidarios, que se organizaban como parte de las políticas encaminadas a “proteger y fomentar” las artesanías en los años setenta. El interés por este pueblo surgió, al parecer, cuando uno de sus habitantes llegó a ofrecer sus productos al Banfoco y se supo que no era en Olinalá sino más allá, en la montaña, donde se conservaba la técnica más depurada de la elaboración del maque en el estado de Guerrero.

Fue así como se decidió que el estudio de las poblaciones productoras de maque en el país se iniciara con el recorrido por el estado de Guerrero y a su vez principiara en Temalacacingo.

Temalacacingo

Temalacacingo se encuentra en la zona árida y montañosa de Guerrero. La producción artesanal de esta po-

blación era poco conocida, debido justamente a su situación geográfica casi inaccesible. Se pensaba que Temalacacingo era sólo el lugar donde se producía el aceite de chía para el barniz conocido como maque y que los objetos así decorados existían en Olinalá.

El acceso al pueblo consiste en un camino de brecha, intransitable en época de lluvias. Es el camino que todavía siguen los artesanos para llevar sus productos a ferias y mercados, pasando por Ixcamilpa, población límite entre los estados de Guerrero y Puebla, para llegar a Cuautla, Morelos, y de aquí a la ciudad de México. Desde el pueblo de Cuautla, Puebla, el camino se vuelve árido y pedregoso especialmente en el mes de marzo, en el que la vegetación escasea y sólo se ven algunos huizaches retorcidos junto a éste y la tierra agrietada por la sequía. El sendero sube hacia Guerrero, dejando atrás las poblaciones y pasa sólo por algunos caseríos. Cerca de Pilcaya se atraviesa un río y después de llegar a Ixcamilpa, se cruza también el río Mezcala, lo que sólo es posible en tiempo de “secas”, entre los meses de noviembre y marzo. Después de cruzar el río, el camino se hace más abrupto hacia la montaña y luego de un buen trecho se encuentra la desviación hacia Temalacacingo, ya en zona alta de las montañas. Más adelante, cuando se está casi en la cima, se ve el pueblo con sus casas de adobe en las que las tejas ponen la única nota de color sobre lo ocre del paisaje.

Temalacacingo pertenece al municipio de Olinalá y contaba en 1975 con unos 2 500 habitantes que se dedicaban sobre todo a la agricultura (de subsistencia) y



Temalacacingo, Guerrero, 1995. (Foto: Zazil Sandoval.)

como complemento, a la actividad artesanal que es ahora una de sus fuentes de ingreso más importantes. En aquel entonces la mayor parte de la población era bilingüe náhuatl-español, aunque la mayoría de los ancianos, mujeres y niños pequeños no hablaban español. Por esta razón se impartían cursos de castellanización a los niños que iban a entrar a la escuela, de acuerdo a los criterios educativos vigentes de esos momentos.

A excepción de la escuela primaria y un pequeñísimo centro de salud, la población carecía de todos los servicios. No había agua ni mucho menos drenaje, energía eléctrica o transportes. Las vías de comunicación eran únicamente el camino ya mencionado y otro que comunica al pueblo, con Olinalá y Chilpancingo pasando por Chilapa. Este último ha sido mejorado ya. También se podía llegar en avioneta.



Temalacacingo, Guerrero, 1995. (Foto: Zazil Sandoval.)

Agricultura

La principal forma de tenencia de la tierra en Temalacacingo es la de terrenos comunales, aunque existían también algunos ejidos y pequeñas propiedades. La tierra es de mala calidad y produce poco por erosión, la falta de riego y la carencia absoluta de una tecnología adecuada para su explotación. Por todo esto, la productividad es mínima, las siembras son de temporal y dependen totalmente de las condiciones naturales; pocos campesinos pueden comprar abonos y fertilizantes para mejorar su calidad, o disponer de otros elementos para cultivarlas. Lo que se siembra en estas tierras es sólo maíz y chile guajillo; el frijol no se da por la mala calidad del terreno y la falta de agua. En algunas ocasiones, cuando las lluvias son favorables, se siembra también la chíá (*salvia chian*) y los guajes (calabazas de guía) que se aprovechan en el trabajo del maque como materias primas para el aceite y los bules respectivamente.

Esta agricultura de tan baja productividad obliga a los campesinos a recurrir a otras fuentes de ingreso para sobrevivir. Por esta razón la mayor parte de la gente en el pueblo se dedica a la artesanía del maque; algunos se van y trabajan como peones o jornaleros en tierras de riego para obtener ingresos superiores a los que les proporciona su siembra.

Los años de sequía perjudican enormemente a los campesinos, ya que las cosechas se pierden casi en su totalidad. La sequía algunos años fue tan grave que se perdieron no sólo las cosechas de maíz y frijol, sino hasta la de los calabazos de guía que se emplean para el trabajo del maque. Por esta razón cuando se visitó el pueblo había una gran escasez de alimentos y trabajo.

Los terrenos comunales pertenecen a Temalacacingo por decreto y las otras comunidades alquilan la tierra y pagan tenencia. El dinero que se recauda del alquiler de la tierra oficialmente se designa a obras públicas, pero muchas veces se invierte en fiestas y otros gastos rituales.

El tamaño de las parcelas se calcula por lo que se puede sembrar en ellas. Generalmente son de veinticinco "máquinas" (una "maquila" equivale a cinco litros). La tierra rentada se siembra con dos o tres "maquilas", por todo el año se paga un cuarto de "carga" de alquiler.

Los terrenos de alquiler se llaman *tlacololes*. Las parcelas que se tienen en posesión (uso y usufructo) funcionan de hecho como propiedad privada, aunque no lo eran jurídicamente. Esto daba lugar a conflictos muy

fuertes con las gentes de las “cuadrillas” (rancherías) dependientes de Temalacacingo que son diez.

Cuando un grupo de gente se quiere establecer en otro lugar, solicita que se funde una comisaría, pero las autoridades no se ocupan de delimitar los terrenos que les pertenecen, y aun si lo hacen, cuando éstas se retiran “empieza el matadero” (*sic*) a pesar de que existe un presidente de bienes comunales elegido cada tres años por asamblea de todo el pueblo, que desde luego no pueda solucionar el grave problema de tenencia de la tierra, al que se deben casi todos los casos de tipo penal.

La escasez de tierra y su baja productividad dan como resultado que un gran número de campesinos desocupados necesiten otras fuentes de ingresos para satisfacer sus necesidades mínimas, en Guerrero como en otros estados se plantearon entonces alternativas como los programas de construcción de caminos, que contrataban temporalmente mano de obra, ofreciendo despensas y un salario a los trabajadores, que por un tiempo solucionaban así sus necesidades y dejaban de migrar a la ciudad.

Como parte de estos proyectos se ampliaron las vías de comunicación en Temalacacingo y las otras poblaciones cercanas. Fue así como se mejoró el camino que va de esta población a Chilpancingo pasando por Olinalá y Chilapa. Se iniciaron 14 brechas y se empezaron también los trabajos para la construcción de un campo de aterrizaje cerca del pueblo, y el arreglo del edificio de la escuela en 1975.

La producción del maque

El término de maque sirve para designar el tipo de barniz que se aplica a ciertos objetos (calabazos o madera), con el fin de protegerlos y embellecerlos. Este barniz consiste en una pasta semilíquida preparada con aceite vegetal o animal que se aplica sobre los objetos.

Como en otros casos, esta producción artesanal, estuvo encaminada en sus orígenes, a satisfacer las necesidades de los habitantes de la región y ocasionalmente, para su venta en algunas ferias y mercados locales; pero a fines de los setenta, empezaba a cobrar una importancia económica que la llevó más allá de la región. La explicación de este proceso corresponde a lo afirmado por Alicia Littlefield, acerca de que: la existencia de un mercado potencial, y la tradición de una tecnología que permite ejercer la destreza para elaborar productos

unidos a la escasez de tierra en una región, dan lugar a una intensa producción artesanal, que suele corresponder a patrones de producción, en lo que fue el área mesoamericana y donde puede encontrarse una continuidad que viene desde la época prehispánica.¹

A esta actividad dedican la mayor parte del tiempo cerca de cien artesanos, además de los que la combinan con otras actividades. La organización del trabajo se da dentro del grupo familiar que comparte y se distribuye las diversas fases de la producción, en algunos casos, y en otros, los artesanos trabajan como maquiladores para los grandes talleres de Olinalá.

La práctica artesanal en Temalacacingo corresponde, como fue señalado por Andrés Medina y Noemí Quezada en su trabajo sobre las artesanías otomíes, a una población que tiene una relación de aparente marginalidad con respecto a los núcleos productivos que rigen la economía regional, lo que convierte a los artesanos en sujetos altamente explotados y dependientes de las fluctuaciones producidas por tales núcleos hegemónicos.²

Efectivamente la relación de dependencia y explotación ocurre aquí en Olinalá ya que muchos artesanos son, como se dijo antes, asalariados o maquiladores en los grandes talleres donde la elaboración de objetos se da en otro marco de relaciones que no corresponden a la forma de producción artesanal. En estos talleres existe una división del trabajo que va más allá de la edad o del sexo: el artesano pierde con ella el control del proceso de producción y también el de sus condiciones de trabajo.

La relación de subordinación de la gente de Temalacacingo ante la de Olinalá, se da no únicamente en lo relacionado con la producción del maque sino también en el ámbito de relaciones económicas, políticas y se extiende hasta la discriminación étnica. La gente de Olinalá se considera de sangre pura, se enorgullece del mestizaje y ven con desprecio a los indígenas a quienes no consideran gente de razón.

Por otra parte, Guerrero estaba considerado uno de los estados con más alto índice de violencia y parecía que esta era fomentada de alguna manera con el pretexto de las guerrillas y el tráfico de drogas. La difícil situación por la que atravesaban los pueblos de la montaña en las inhóspitas tierras de la región, se veía agravada

¹ Alice Littlefield, *La industria de las hamacas en Yucatán. Un estudio de antropología económica*, SEP-INI, México, 1973.

² Andrés Medina y Noemí Quezada, *Panorama de las artesanías otomíes del Valle del Mezquital*, UNAM, México, D.F., 1975, p. 1.

por todas estas persecuciones y muertes que exterminaban a las familias completas a veces por enfrentamientos que tuvieron su origen en rencillas originadas por la rivalidad entre Lázaro Cárdenas y Abreu Almazán allá en los treinta.

En este pequeño pueblo, con malas tierras, agricultura de temporal, con sequía de hasta cinco años y miseria de siglos atrás, en donde se conserva una de las tradiciones más refinadas de la producción artesanal: la técnica del maque, tal como se practicaba en los tiempos prehispánicos. Con las mismas materias primas que usaron aquellos remotos antepasados y que reciben todavía sus nombres y clasificaciones en lengua náhuatl. Se conoce así a la dolomita, *tólte* o *toltec*, piedra blanca que se trae del cerro “donde brilla la cueva” en las inmediaciones del pueblo. *Tecoztle* a la piedra café blanquizca que se usa también para la preparación básica de la pintura al maque y *tezicáltetl* a la piedra más dura que completa esta mezcla. Asimismo se habla todavía del *tlecuile* (fogón) el *tlalmetate* y las *xicalli* (jícaras).

Por otro lado, el empleo del aceite de chía es uno de los ingredientes básicos en la preparación del barniz que sirve para diluir las tierras de colores. El uso de la semilla de chía para la preparación de bebidas o barnices es típicamente mesoamericano y está mencionado en el trabajo de Paul Kirchhoff sobre las características de esta área cultural.³

Los objetos cuya decoración con maque son más característicos de Temalacacingo son las jícaras y tecomates, que se usan como recipientes, y los bules (especie de sonajas) y viboritas cuyas figuras surgen al aprovechar la forma natural de estos frutos.

Se hacen también, saleros, cucharas, costureros, alcancías y cajitas y se decoran también con maque figuras de animales talladas en madera, como camaleones, pájaros y águilas, y pequeñas repisas decoradas en la misma forma.

El trabajo del maque que se realiza actualmente en el pueblo corresponde casi con exactitud al descrito por los cronistas del periodo colonial y al que según las referencias ya citadas se hacían en la época prehispánica.

En Guerrero esta técnica se originó, según la tradición oral, en el pueblo de Chiepetlán, donde se celebraba un tianguis (mercado) dominical al que acudían

los vecinos de otros pueblos para hacer sus compras. Los habitantes de este lugar se dedicaban, según la leyenda, a la pintura de maque, decorando jícaras, baúles, roperos y otros objetos cuya producción era para ellos una buena fuente de ingresos. De acuerdo con esta leyenda el pueblo sufrió un castigo y por esta maldición el trabajo del maque empezó a decaer. Actualmente es un pueblo que se dedica sólo a la agricultura. El relato acerca del trabajo del maque en Chiepetlan coincide con un dato citado por Gutierre Tibón acerca de esta población que dice: “[...] los olinaltecos aprendieron el oficio de la laca de los de Cualac y Chiepetlán”.⁴

No voy a detenerme aquí en la descripción de los procesos de preparación y elaboración de los objetos decorados con maque, que son sumamente complejos y refinados como se dijo antes, quisiera únicamente subrayar la importancia que tiene desde el punto de vista de lo que podríamos llamar resistencia cultural, la larga trayectoria a través de la historia de las técnicas de producción, las formas de distribución y el uso de estos objetos.

Rutas de comercio

La distribución de estos productos se realiza como se dijo al principio, siguiendo todavía las rutas de comercio marcadas por los antiguos productores, aunque desde luego los artesanos buscan abrir nuevas vías a su pequeño comercio buscando oportunidades en las ferias y mercados, principalmente de Guerrero, Morelos y la ciudad de México. Así los artesanos que trabajan por su cuenta van a las fiestas religiosas o profanas que se celebran en lugares como:

Amecameca, Estado de México, el Miércoles de Ceniza, el “tercer Viernes”, en Tepalcingo, Morelos, las de Semana Santa en Hidalgo y otras que coinciden con las conmemoraciones en diversas poblaciones como Chalma. La celebración de estas ferias en algunos casos tiene un origen muy remoto, y los artesanos recuerdan que sus padres o abuelos asistían a ellas, recorriendo los caminos a pie para llegar hasta esos lugares. Aún en la actualidad, por falta de vías de comunicación apropiadas, los artesanos siguen viajando a pie, llevando como provisiones para el viaje únicamente un bule con agua y una bolsa de totopos (tortilla de maíz, seca y tostada).

³ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Tlatoani*, ENAH, núm. 3, México, D.F., 1960.

⁴ Gutierre Tibón, *Olinalá*, Editorial Orión, México, D.F., 1960, p. 40.

Una de las poblaciones a las que llegan a pie para de ahí transportarse en caminos es Ixcamilpa, Puebla.

Para llevar a vender sus productos los empaican cuidadosamente envolviendo cada uno de ellos en hojas de mazorca atadas con una tirita de palma, o cualquier otro vegetal flexible. Las jícaras las empaican en grupos de veinte llamados *pantles*, y para transportar los productos los colocan en costales o cajas de cartón, que cargan ellos mismos.

Uso cotidiano y ritual

Los objetos maqueados siguen teniendo un uso cotidiano y ritual en Temalacacingo. Las jícaras se usan por tradición para beber en ellas, lavarse las manos, bañar a los niños, guardar dulces, semillas y otras cosas. Los bules y las charolas se cuelgan en las cunas de los niños pequeños que juegan con ellas, las repisas sirven de altares para las imágenes de los santos familiares y los cofres y cajitas que se hacían antes sirven aún para guardar la ropa de fiesta o algún objeto considerado de valor.

Semana Santa

Durante las ceremonias de la Semana Santa pudo observarse también el uso ritual de estos objetos, especialmente de las jícaras.

Las celebraciones de la Semana Santa se inician con la conmemoración del Domingo de Ramos. Para esta festividad se elige un mayordomo, un diputado y un comisario, que tienen a su cargo la organización de las ceremonias. El mayordomo está obligado a dar comida a todo el pueblo. La comida consiste en mole y pescado del río. Además, el mayordomo aporta el maíz, el frijol y la semilla de calabaza necesarias. El diputado presta su casa, el metate y los platos. El comisario, a su vez, debe pagar la misa y las palmas para todos.

La comida de la mayordomía se lleva por lo general dos maquilas de frijol, y dos de maíz (la maquila de frijol cuesta 2 500 pesos y el maíz lo cultivan ellos mismos).

La ceremonia de bendición de las palmas no siempre se lleva a cabo pues hace ya varios años que no hay sacerdotes en Temalacacingo. El cura de Olinalá en algunas ocasiones visita el pueblo, pero con poca fre-

cuencia, por lo que la gente del lugar celebra sus ceremonias sin recurrir a ningún sacerdote.

Durante estos días de la Semana Santa, los “principales” o mayordomos ponen un rezandero para que dirija las oraciones del ritual. Esta persona es independiente y a cambio de su cargo no recibe nada; lo hace sólo por devoción, para ganar indulgencias, pero aunque es totalmente independiente no puede salir del pueblo durante las festividades religiosas. Una persona que haya tenido antes el cargo de mayordomos se queda como “principal” y va guiando a los que no conocen los ritos.

Las palmas que se usan para el Domingo de Ramos las van a traer de un cerro llamado Capulín que está próximo a Huamuxtitlán; el comisario envía gente a cortar las palmas que se reparten a todos. En la iglesia se bendice también en ese día (por el sacerdote si va, y si no por el fiscal) el “picante”, sal y agua, que se presentan en jícaras.

A las seis de la mañana se celebra una misa y luego se saca “al santito” (una imagen de Cristo) para llevarlo en procesión por el pueblo; cuando termina la proce-



Oliverio menor, artesano; Temalacacingo, Guerrero, 1995.



Preparación de pigmentos para el maque. (Dibujo: Alberto Beltrán.)

sión la gente desayuna en sus casas, y después de la ceremonia de las palmas se come en la casa del mayordomo el pipian de semillas de calabaza y el mole. En esta comida se designa al nuevo mayordomo para la fiesta. Cuando se entregan las velas al que ha sido designado para el cargo, éste ofrece un poco de aguardiente a quienes se las entregan. El dinero que se recolecta de limosnas durante la fiesta se emplea para hacer mejoras en la iglesia.

Desde el lunes santo, en el pueblo se hace penitencia. Esto significa que la gente va a la iglesia y reza el vía crucis. El rezandero dirige al grupo que reza frente a cada estación recorriendo la iglesia, las mujeres de rodillas y los hombres de pie y arrodillándose sólo frente a las estaciones.

El clarín se toca todos los viernes a las cuatro de la mañana y a las cinco de la tarde los días que hay procesión. A partir del lunes santo se toca a diario.

El miércoles por la tarde se apagan todas las velas de los santos, y algunas de ellas se las lleva la gente a sus casas. En la noche sale la procesión, después del vía crucis y de la "apagación de las velas". Dicen que ya no hay luz porque Cristo "que andaban siguiendo, ya lo tienen preso". A las once de la mañana hay procesión y se llevan el Cristo a la capilla del barrio de San Miguel; más tarde regresan el Cristo a la iglesia, donde queda "encerrado" el jueves santo, tras una reja de carrizo que construyen los "regidores".

Durante estos días se deja de tocar las campanas del templo y en su lugar se tocan unas matracas llamadas *cozaxalaxtle*, hechas de carrizo con madera. En los altares se adornan las imágenes de los santos con carrizo, frutas que traen de tierra caliente como piñas, plátanos y mangos, flores y palmas y entre los que cuelgan también los bules y las charolas maqueadas.

El viernes santo es el día en que la gente lleva sus ofrendas a la iglesia, o las entregan al encargado durante la procesión para que él las presente. La celebración del viernes santo comienza con una "penitencia" de los hombres, que rezan el vía crucis en la iglesia. Las mujeres rezan también un vía crucis, se toca un tambor llamado *tatapoltzin*, los *cozaxalaxtles* (matracas) y una flauta. Los instrumentos los tocan dos niños. Al mismo tiempo, en la iglesia la gente trabaja adornando las imágenes de los santos con más cuidado para la procesión. La gente lleva las "limosnas" y las ofrendas y se las entregan también a los *tlatexpantique* (representantes), quienes hacen los adornos y se los colocan con gran devoción a las imágenes de los santos. Más tarde llega "la música de viento" a la iglesia y los dos grupos de música se alternan para tocar. La gente sigue llegando con sus jícaras conteniendo las ofrendas que consisten en semillas de maíz, frijol o calabazas, plátanos, piñas, mangos o cañas, copal, dinero, sal y algunas otras cosas. Cada vez los *tlatexpantique* reciben una "promesa" (ofrenda) se la presentan al santo, pidiendo que



Aplicación del color de fondo para las jícaras. (Dibujo: Alberto Beltrán.)

conceda lo que en ella se pide: hijos, salud, buenas cosechas, como se hacía desde tiempos lejanos.

La presentación se hace en náhuatl; luego se bendice a la gente con la “promesa” y se entregan las jícaras a los encargados de guardarlas. Después sale la procesión de la iglesia y casi todo el pueblo participa en ella; en algunas casas se colocan adornos, figuras de animales laqueadas, flores, y en ciertos puntos del camino que la procesión recorre se construyen arcadas de carrizo también adornadas en los lugares en donde se van a efectuar los “encuentros” cuando la gente que no llevó sus promesas a la iglesia las presenta a los *tlatexixpantli* (abogados) que oran por ellos. En los lugares donde se realiza el “encuentro” algunos vecinos colocan unas grandes tinajas de barro llenas de agua fresca que reparten a la gente en jícaras muy adornadas, de las mejores que poseen. Antes se acostumbraba a dar agua de jamaica o tamarindo a los sedientos, pero por el costo que esta implicaba ahora se reparte sólo agua simple. El “encuentro” más importante es el de las imágenes de Cristo y de la Virgen María, que llevan distintos grupos, y se reúnen en la parte más alta del pueblo.

Al día siguiente, sábado santo, los comisarios venden el maíz para hacer que se digan misas con el dinero recolectado. En la comisaría se venden también todas las cosas que se les llevaron a los Santos como “promesa”. Las ofrendas se venden al precio normal en el mercado y el dinero que se obtiene de su venta se ocupa en las mejoras que se hacen al templo. El dinero recolectado de la venta de las “promesas” y limosnas que se entregan al mayordomo, en ocasiones se presta al 25 por ciento anual para incrementar el fondo del templo.

Las gentes del pueblo llevan a la iglesia la comida para hacer el desayuno el Sábado de Gloria; de la iglesia se lleva a la casa del mayordomo donde se sirve a todos. Ese día se acostumbra también agujerar las orejas de las niñas y ponerles aretes y cortarles el pelo a niños y niñas; también les dan “coscorrones”, y a esto le dicen “darles su Gloria”. Con el desayuno y la práctica de estas costumbres termina la celebración de Se-

mana Santa, que es una de las ocasiones en las que se observa el uso ritual que tienen aún las jícaras maqueadas para la gente de Temelacacingo; las fabrican, pues, tanto para su venta como para el consumo local, que abarca el uso cotidiano y el ritual.

La observación de estos acontecimientos, así como del trabajo y la vida de los artesanos, nos permiten afirmar que la producción de objetos decorados con la pintura al maque, es uno de los muchos ejemplos de esas tradiciones, que conllevan junto al cúmulo de conocimientos teóricos sumamente especializados, formas de organización para la producción y distribución, costumbres y creencias ligadas al uso, que marcan la vigencia de rasgos culturales cuya existencia en nuestros días forma parte de la identidad de estos pueblos y que permanece viva hasta el “quinto centenario” del evento histórico, que irrumpió abruptamente en la historia de los indios de América.



El trabajo familiar para la elaboración del maque termina cuando se saca brillo frotando las piezas ya acabadas. (Dibujo: Alberto Beltrán.)

Daniel Nahmad Molinari

El patrimonio cultural de la nación y los pueblos indígenas

Intentaremos en este trabajo bosquejar la realidad de las comunidades indígenas y su relación con el patrimonio cultural de la nación, aspecto que ha destacado en la discusión política nacional relativa a la situación social y cultural de los grupos étnicos y la adecuación legal del patrimonio cultural.

Entendemos que el concepto de patrimonio cultural, como el de cultura, es un concepto dinámico que avanza y se adecua a las cambiantes realidades de la sociedad nacional; sin embargo, el término aduce fundamentalmente a la herencia dejada por las generaciones que nos precedieron y que ha permitido el desenvolvimiento de nuestra identidad como nación. En este sentido el patrimonio cultural es una cuestión vigente que reproducimos social y cotidianamente.

Sin embargo, la idea de patrimonio cultural como sustento del desenvolvimiento de la identidad nacional, se ha venido nutriendo de las distintas culturas que conforman el territorio nacional, tanto de las originarias de América, como de las culturas regionales surgidas de la función de éstas con otras culturas, la española y la africana fundamental aunque no únicamente, y que conforma nuestra actual nacionalidad. El reconocimiento actual de una nación pluriétnica y pluricultural nos permite y hace necesario evaluar la situación de un patrimonio nacional en relación con las sociedades regionales o étnicas.

Los pueblos indígenas han aportado una de las vertientes fundamentales de nuestra nacionalidad y nuestro patrimonio cultural, a pesar de mantener siempre una relación de subordinación con la llamada cultura nacional por su situación de pueblos conquistados y colonizados, situación que los ha colocado en los niveles más bajos del desarrollo nacional. Ésta es una de las grandes paradojas de esa relación entre el patrimonio cultural y la población indígena de México; por un lado se exalta la grandeza y la magnificencia de las obras del pasado prehispánico, y por otro las comunidades indígenas heredadas de aquel pasado permanecen en los más bajos niveles de desarrollo social y cultural.

Las comunidades indígenas han emergido sin embargo en el diálogo nacional, impulsando propuestas importantes de participación en la vida y el desarrollo del país, lejos de la tutela de programas paternalistas. Un aspecto que permanece vigente en la discusión nacional es la situación de la cultura, por ello las demandas de las comunidades indígenas en tanto el uso y gozo del patrimonio cultural propio de sus identidades regionales y étnicas, deben ser documentadas, analizadas y promovidas para considerarlas en las formas a la estructura de las instituciones de carácter cultural de la nación, y en los ajustes a los marcos legales ante las nuevas necesidades de la sociedad contemporánea.

Las comunidades indígenas, independientemente de su situación sociocultural, son parte de la nación mexicana y comparten con el resto de la población los anhelos de justicia, igualdad y desarrollo pronunciados en los grandes momentos históricos de nuestra patria. Por ello muchas de las necesidades y propuestas de atención y manejo de los aspectos culturales serán situaciones compartidas con otros grupos culturales no indígenas.

En este trabajo haremos un análisis de las formas que adopta la relación entre las comunidades indígenas y el patrimonio cultural de sus regiones y que la legislación considera como patrimonio cultural de la nación, bienes arqueológicos, históricos y artísticos; sin embargo también analizaremos brevemente bienes culturales que no mantienen una reglamentación importante como lo son la tradición cultural, los conceptos y la llamada cosmovisión, la lengua y otros bienes considerados como intangibles y sobre los cuales existe una difícil discusión teórica y conducentemente una carencia de reglamentación y legislación; también abordaremos la situación de sitios naturales de carácter sagrado que carecen de reglamentación y protección legal para las comunidades indígenas.

Basamos nuestro análisis del patrimonio cultural de acuerdo a su tipificación en la Ley Federal de Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos, emitida en 1972.

Los bienes arqueológicos

Una parte importante del patrimonio cultural la constituyen los bienes que han sido producidos por las sociedades anteriores a la llegada de los españoles; este sector patrimonial está integrado por bienes muebles, colecciones y piezas arqueológicas de origen prehispánico, y bienes inmuebles, zonas arqueológicas, áreas de ocupación humana anteriores o contemporáneas a la llegada de los españoles, ciudades, poblados, rancharías, lugares sagrados, refugios naturales adaptados, hundimientos históricos, etc., que se conservan como vestigio de las sociedades pretéritas.

Muchos de estos bienes se encuentran en los territorios de comunidades y ejidos de todo el país, integrados al paisaje natural y enterrados por las deposiciones estatigráficas, deteriorados por el paso del tiempo. Los habitantes de estos territorios topan frecuentemente con los bienes enterrados al realizar diversas tareas propias de los habitantes del campo; es sabido que muchos de los grandes descubrimientos arqueológicos han sido debidos a la casualidad de los trabajos campesinos.

Las actitudes de las comunidades indígenas ante estos encuentros con el pasado se dan de muy diversas maneras. Son comunes las leyendas y mitologías que recrean la tradición oral popular que atribuye a los centros ceremoniales prehispánicos poderes y hechizos, o los considera lugares donde se encuentran tesoros escondidos; son aceptadas también las interpretaciones bíblicas y explicaciones de antiguas civilizaciones de gigantes. Las mitologías son diversas y reflejan en cada comunidad y cada pueblo la interpretación de una cosmovisión de mayor o menor tradición prehispánica, dependiendo de los niveles de aculturación de la etnia, la cultura o la comunidad de que se trate.

En algunas comunidades de poco sincretismo y en las que la tradición religiosa a continuado durante un largo periodo, las zonas arqueológicas, en especial los centros ceremoniales o algunos bienes muebles, estelas, esculturas en piedra, etc., son considerados como sagrados y alrededor de ellos se lleva acabo un culto que representa la continuidad de experiencias místicas desde la época prehispánica; algunos ejemplos los tenemos en la zona arqueológica de Chichén Itzá, con una tradición de ofrendamientos que abarca desde el periodo clásico del 600 de nuestra era hasta la fecha; situación similar se presenta en la zona nahua de Huahuchinango en la sierra norte de Puebla con la tradición de ofrendamientos en manantiales y otros lechos de agua, en cuevas y en montículos arqueológicos.

Muchos de estos casos no han sido documentados por la etnografía ya sea por la falta de profundización en las investigaciones o por el carácter clandestino que las comunidades dan a sus rituales y ceremoniales, en zonas arqueológicas que no han sido atendidas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia o contando con la complicidad de custodios de esta institución pertenecientes a la propia etnia.

Es frecuente que las comunidades más tradicionales que consideran algunos vestigios como lugares sagrados traten de impedir que la zona sea declarada y reconocida por el temor a que la zona sea enajenada y destinada a proyectos de investigación o de desarrollo turístico que dejan de lado las prácticas tradicionales de la comunidad y contribuyen poco al desarrollo de las comunidades indígenas.

En efecto, la práctica arqueológica nacional se encuentra plagada de prácticas comerciales y colonialistas que reproducen al interior de la disciplina las prácticas autoritarias de investigación y/o

desarrollo turístico en las que no existe consenso ni participación de la comunidad; ello significa que el bien cultural en cuestión, a pesar de encontrarse en las regiones étnicas, no propicia el desarrollo regional y es común que empresas transnacionales o de las oligarquías regionales mestizas, sean las beneficiarias de estos polos de desarrollo, pasando la población local a ocupar áreas de comercio marginal como el ambulante, considerado como un problema. Si bien el desarrollo turístico se presenta como una alternativa redituable de apertura de fuentes de trabajo y de impulso a la inversión, debe darse mayor participación a las comunidades que habitan las regiones en cuestión como buscando en mayor medida su integración al desarrollo económico regional en el que el patrimonio cultural juega un papel importante.

A pesar de que los indígenas llegan a destacar como excelentes trabajadores en las obras de restauración e investigación, aportando sus conocimientos del medio ambiente regional, rara vez llegan a tomar parte en las decisiones y beneficiados de los proyectos arqueológicos, recayendo la responsabilidad en técnicos y científicos externos a la región que en no pocas ocasiones carecen de sensibilidad para el trato con las comunidades y su participación en los proyectos.

Otra situación común de la atención a los bienes culturales que nos hace evidentes las prácticas centralistas y colonialistas de los órganos estatales son las concentraciones de piezas en los museos nacionales o en las sedes de los gobiernos estatales, despojando a las comunidades de éstos sin que las nuevas generaciones puedan conocer, tener acceso y beneficiarse en alguna manera de los bienes desentrañados de sus territorios, aunque estas prácticas fueron mayormente desarrolladas en décadas pasadas,

utilizando incluso las fuerzas públicas, las bajas políticas de desarrollo de centros culturales y museos comunitarios desalientan la conservación y manejo de piezas arqueológicas por las propias comunidades.

Existen sin embargo algunos proyectos alentadores de nuevos rumbos en la atención del patrimonio cultural en zonas indígenas, importantes proyectos de vinculación entre proyectos de investigación con desarrollos turísticos ecoarqueológicos, en los que son las propias comunidades las impulsoras de estas experiencias y la participación estatal alienta y apoya a los pueblos indígenas para que puedan seguir efectuando sus cultos u obteniendo beneficios de la presencia de turistas a la vez que se revitaliza la identidad local y se preserva el patrimonio cultural de la nación. Importantes ejemplos los son algunos sitios de la reserva de la biosfera de Kalacmul, Zochipila en Puebla y Coyoxquihui y Santa Rosa Lomalarga en Veracruz. Muchos de estos proyectos logran programas de larga continuidad pues la participación y presencia de las comunidades en las decisiones de los proyectos minimizan los efectos negativos de las cambiantes administraciones gubernamentales.

Hasta el momento hemos analizado casos en los que las comunidades consideran a los bienes arqueológicos como parte del patrimonio de su comunidad, por formar parte de su hábitat y de sus tierras, de tal manera piensan que tienen derecho a la participación en las decisiones y beneficios de la investigación, protección, restauración y difusión de los bienes arqueológicos muebles e inmuebles, esta situación no es privativa de las comunidades indígenas pues es común entre la población mestiza, estas actitudes son positivas para la preservación de los bienes culturales, más aún en aquellos en los que el culto vuelve sagrados e intocables los lugares en que se encuentran los bienes culturales.

Sin embargo, desafortunadamente existen actitudes de comunidades que son perjudiciales a la preservación patrimonial al no existir una valoración mayor que la meramente utilitaria de estos sitios, así como el fomento de acciones atentatorias de la legislación vigente en la materia, algunos pueblos utilizan los sitios arqueológicos para hacerse de materiales de construcción o para el desarrollo de proyectos productivos que al instalar la infraestructura destruyen buena parte de los bienes culturales y de la información histórico científica que contienen, es común también que los asentamientos contemporáneos coincidan con los sitios arqueológicos y así el desarrollo de la urbanización de la comunidad propicia el deterioro de la zona arqueológica.

Este tipo de fenómenos si bien llegan a niveles de gravedad en algunos sitios, pueden atribuirse a la destrucción fortuita o inminente ante el desarrollo de la comunidad y de su infraestructura urbana, es responsabilidad del INAH como institución responsable el procurar la implementación de proyectos que se aboquen a promover la conservación o el rescate de estos bienes expuestos a destrucción, sin imponer medidas coercitivas que inhiban o limiten el desarrollo de la comunidad y buscando su participación consensuada en la resolución del problema, situación más grave la representa la destrucción premeditada y con objeto de lucrar con el patrimonio cultural de la nación a través del saqueo arqueológico.

El saqueo arqueológico es realizado en México a gran escala por grupos de delincuentes organizados que actúan a nivel nacional e internacional, estas bandas se vinculan a otras actividades ilegales como el narcotráfico aprovechando para sus actividades las áreas más marginadas e inaccesibles que les permiten eludir la acción de la justicia, muchas de

estas áreas se encuentran en las zonas indígenas.

Los indígenas que participan en estas actividades, lo hacen en los puestos más bajos y en los trabajos más difíciles, son contratados como guías, como peones o reciben escasos recursos por las piezas arqueológicas obtenidas casualmente y que son acaparadas por los llamados "muñequeros". Los ingresos obtenidos por las comunidades indígenas por estas actividades ilegales son pobres y nunca equiparables con las grandes fortunas amasadas con el tráfico de piezas arqueológicas en el merca.

Con ello vemos que la participación de las comunidades en los proyectos de investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural de sus regiones, puede ser una práctica que ayude a la preservación de los bienes culturales, descentralizando y desburocratizando los procesos de atención al patrimonio cultural y fomentando el interés en la vigilancia y conservación patrimonial, esto no es solamente válido para los bienes arqueológicos, sino que es también igualmente válido para los otros aspectos del patrimonio cultural, veamos ahora la situación que guarda el patrimonio histórico de la nación y los pueblos indios.

Los bienes históricos

Se consideran bienes históricos todas aquellas obras creadas por la sociedades posteriores a la Conquista y hasta el siglo XIX, sin embargo monumentos o bienes del presente siglo adquieren el valor de bienes históricos por su significación en la historia regional o nacional, tal es el caso de monumentos o bienes muebles del periodo de la Revolución mexicana.

En las comunidades indígenas existen bienes históricos muebles e inmuebles, con los que la sociedad establece una re-

lación que en algunas ocasiones favorece su preservación y en otras se vuelve en prácticas destructivas o dañinas de estos bienes. En lo que respecta a los monumentos históricos inmuebles, podemos observar prácticas o situaciones históricas que favorecen su conservación como puede ser el aislamiento y la persistencia de técnicas tradicionales de construcción que no descaracterizan a las poblaciones con conjuntos urbanísticos de valor histórico (Zozocolco, Tlaxcala, Oaxaca, etc.). Sin embargo, la introducción de nuevas técnicas de construcción, los nuevos conceptos arquitectónicos y proyectos de obras públicas estandarizados, han sido prácticas constantes que atentan contra la integridad de los conjuntos arquitectónicos históricos llegando a su total descaracterización, se han documentado algunos casos en el que también las luchas agrarias en las que participan los indígenas han motivado que con las tomas de haciendas, el odio de clase lleve a los campesinos a la destrucción de importantes elementos arquitectónicos de antiguos cascos de haciendas (Chiapas). Fomentar el cuidado de estos bienes ha sido una tarea difícil por el alto valor comercial que adquieren los predios de los centros históricos en donde se encuentran los monumentos.

Existe un importante grupo de estos monumentos históricos fuertemente vinculados con las comunidades indígenas y con la reproducción de su identidad y cohesión como grupo étnico, nos referimos a los edificios dedicados al culto, muchos de los cuales por su época de construcción se consideran bienes culturales y en los cuales de la actitud de la comunidad y la estructura de su religiosidad dependerá la conservación o deterioro de ellos.

Existen comunidades de fuerte tradición en las que sus integrantes actúan en bloque alrededor de la tradición que cumple el ciclo del santoral sincrético, restringen la participación de sacerdotes

extraños, dándoles un papel mínimo, la comunidad dirige el culto mientras el sacerdote se limita a impartir el sacramento, estos casos son muy comunes y es quizá en donde las estructuras de los templos conservan una buena parte de su estructura antigua y haya pocas alteraciones arquitectónicas, así como se conservan los bienes muebles alojados en los templos.

Otra posibilidad son los pueblos con o sin presencia de mestizos en donde el sacerdote atrae a un grupo de partidarios que lo apoyan en su proyecto religioso, el que generalmente consiste en dar mayor preponderancia a la misa y simplificar los rituales de elementos considerados paganos y que son los elementos tradicionales de la comunidad. El culto comienza a escindirse pero la importancia de la tradición va de la mano con lo nuevo (?). El sacerdote tolera la tradición pero la critica. Otra posibilidad la constituyen comunidades donde el sacerdote y sus catequistas tienen gran influencia en el escenario religioso, tienen la capacidad de influir en el cambio de las formas religiosas. En ambos casos los bienes culturales se encuentran bajo la decisión de los sacerdotes y de su sensibilidad, es probable que actitudes modernizantes y ortodoxas del clero permitan la destrucción de atrios, fachadas bóvedas y otros elementos característicos de la arquitectura histórica de los inmuebles o se realice el saqueo a las colecciones de santos como retablos, pinturas religiosas y otros elementos de muebles antiguos.

Existen pueblos en donde la división interna o las aculturaciones generacionales demeritan el consenso sobre la importancia de la tradición, facilitando con ello que los sacerdotes prohíban o censuren la realización de cultos vernáculos, en estos casos los extraños se apropian del espacio comunitario cuyo centro gira alrededor del templo. Estos casos

pueden llegar a ser sumamente graves, en especial dada la importancia de los ritos y espacios religiosos en la identidad comunitaria o étnica. Esta situación se repite en comunidades en las que la influencia del protestantismo llega a ser fuerte, en estos casos los bienes culturales religiosos pueden sufrir el embate de la modernidad, o caer en el abandono con el cambio de religión de algunos pueblos.

Entre los bienes muebles históricos existe todavía un tráfico realizado por galerías de arte o por tiendas de antigüedades, así buena parte de estos bienes de los pueblos entran al mercado. Aunque ciertamente la interpretación de la ley federal pudiera sugerir que la venta de estos bienes es ilegal, lo cierto es que en la realidad, a diferencia de lo que sucede con los bienes arqueológicos, los bienes históricos se encuentran en el mercado público nacional.

Destacaremos un elemento del patrimonio histórico mueble que reviste fundamental importancia en la investigación histórica y la comprensión de la historia regional, nos referimos a los archivos, estos importantes elementos pueden en muchos casos estar amenazados de destrucción o pérdida irreparable por el abandono y la desvalorización de estos importantes elementos para la reconstrucción histórica de los pueblos las regiones y el país. En este renglón el Archivo General de la Nación, el INAH y otras instituciones estatales y nacionales cuentan con importantes programas de rescate y conservación de archivos, de gran interés sería la promoción de esto en las zonas y comunidades indígenas.

El patrimonio artístico, el paleontológico y el intangible

Se considera patrimonio artístico a las obras creadas en el presente siglo y la

ley federal de 1972 sólo considera monumentos artísticos a los bienes inmuebles y al muralismo mexicano, la competencia de este patrimonio queda en el Instituto Nacional de Bellas Artes. La ley poco se aboca a la protección de las obras de los artistas vivos y cuya reglamentación deja en la Ley Federal de Derechos de Autor.

Es una carencia reglamentaria fuerte la inexistencia de legislaciones que promuevan la creación artística de la sociedad y por lo tanto de las comunidades étnicas con sus propias particularidades. La irregularidad de existencia y operación de órganos como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, son problemáticas que habrá que ir perfeccionando la administración y legislación de la cultura. Habrá que promover la participación de las comunidades en la promoción de la creación artística de sus miembros y en la difusión y comercialización de las obras de arte para favorecer a los creadores indígenas, esta situación es particularmente clara en lo relativo a la producción artesanal como uno de los importantes valores culturales de las comunidades indígenas y que no se halla legislado o escasamente protegido por las leyes existentes.

Una situación similar a la legislación de la creación artística lo constituyen otros aspectos de la cultura contemporánea y que se han dado en llamar cultura intangible, en este rubro encontramos las creencias e ideas de un pueblo, las costumbres y las tradiciones y un aspecto importante que es el lenguaje. Un problema en la legislación de este tipo de patrimonio cultural lo representa el hecho de que estos elementos culturales son elementos vivos y por lo tanto dinámicos, cambiantes, por ello no pueden aplicarse reglamentaciones conservacionistas, sino reglamentaciones promotoras de una mayor valoración de la cultura de las comunidades.

Las modificaciones a la legislación vigente más recientes introdujeron los bienes paleontológicos como bienes culturales y quedan bajo la jurisdicción del INAH, el manejo del patrimonio paleontológico es una materia realmente nueva para el INAH y las experiencias de este tipo de patrimonio con las comunidades indígenas está pobremente documentada, a excepción de algunos datos sobre el valor mitológico que algunas comunidades dan a algunas piezas paleontológicas (Pápagos), desconocemos la situación de este patrimonio, sin embargo suponemos que su situación es similar a la de los bienes arqueológicos.

Áreas naturales dedicadas al culto

Existe otra ausencia legislativa relacionada con los pueblos indígenas y su patrimonio que nos parece importante destacar, nos referimos a las áreas naturales que son consideradas sagradas por las comunidades indígenas. Los pueblos indios llevan a cabo ceremonias en sitios considerados sagrados y que son de gran importancia en su reproducción social y cultural, se trata en este caso de cerros, cuevas, lagunas, mesetas, playas, manantiales, etc. Estos sitios y los cultos asociados a ellos no se encuentran protegidos por ninguna legislación y por tanto las prácticas culturales asociadas se ven amenazadas constantemente. A pesar de ello se han intentado medidas legales alternativas para la protección indirecta de estas áreas, existiendo actualmente dos decretos estatales (Aramara, Nayarit y Wirikuta, S.L.P.) que con fundamento en el artículo 4o. Constitucional y el Convenio 169 de la OIT protegen lugares sagrados de pueblos indígenas. Algunos planes de manejo de las reservas de la biosfera, como es el caso de la del Pinacate y el gran desierto pro-

tegen los lugares sagrados del pueblo O'odham.

En este sentido hemos destacado la fuerte integración que existe entre el patrimonio cultural y la naturaleza, cuestión particularmente clara con los bienes arqueológicos y paleontológicos, por lo que consideramos se debe promover medidas en las que se proteja de manera conjunta el patrimonio cultural y el natural y en los territorios étnicos contar con la participación de la comunidad en dichos proyectos. La legislación cultural y natural podría enfatizar mayormente esta relación.

Propuestas

Ante las consideraciones previas que hemos hecho de la relación de las comunidades indígenas con el patrimonio cultural, consideramos los siguientes tres niveles propositivos: un nivel general, un nivel de acciones de gobierno tendientes a mejorar la relación analizada y un tercer nivel de modificaciones legislativas.

De manera general podemos concluir que la relación del patrimonio cultural de la nación con los pueblos indígenas debe orientarse a minimizar los niveles de impacto negativo que propician algunas prácticas en la atención de dicho patrimonio, tanto para la vida y la cultura de las comunidades indígenas, como para la conservación del patrimonio cultural.

Hemos visto como es cada vez mayor la demanda de participación de las comunidades, indígenas y no indígenas, en los procesos de investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural que se encuentran en sus territorios regionales, las políticas estatales se deben orientar a fomentar y apoyar dicha demanda, no solamente por satisfacerla, sino porque hemos visto que esta participación propicia factores positivos

en la conservación patrimonial y apoya el desarrollo material y espiritual de los pueblos indígenas.

El problema de la participación de la comunidad en el destino y manejo de los bienes culturales debe ser tomado con mucho cuidado por la problemática que implica. Si bien es cierta la necesaria y cada vez más amplia demanda de descentralización en el manejo de los bienes culturales, hay que actuar con cautela y bajo un riguroso análisis social ya que al dejar en manos de las regiones el manejo patrimonial puede fortalecer a las oligarquías regionales y volverse un elemento contraproducente en la conservación del bien cultural y del desarrollo social.

El carácter científico que en muchos casos tienen los bienes culturales y la especialización en su atención (talleres especializados de análisis o restauración, etc.), hace imposible que estas tareas puedan ser desarrolladas por cada comunidad o región, asimismo debe darse participación a la comunidad académica nacional, a la información y conservación de estos bienes culturales.

En un nivel administrativo se presenta como fundamental ampliar las acciones estatales tendientes a favorecer las participaciones de la comunidad, en particular las de las comunidades indígenas en la atención del patrimonio cultural, en este sentido el establecimiento de convenios y acuerdos interinstitucionales deberá fortalecer la acción estatal en tal sentido, como afirmamos, la necesaria adecuación de las estructuras culturales del país deberán orientarse en este sentido.

Un aspecto importante de fomentar es la formación y capacitación de científicos y técnicos especialistas en la investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural originarios de las comunidades indígenas del país (arqueólogos, historiadores, restauradores, antropólogos, paleontólogos, etc.), aumen-

tando las becas y promoviendo cursos y programas de capacitación con las escuelas nacionales que se encargan de la materia. Ello propiciará no solamente un análisis científico propio de las comunidades, sino una mayor capacidad de participación en el manejo del patrimonio cultural regional.

En el aspecto legal, consideramos que la legislación debe avanzar para proteger el patrimonio cultural y fomentar el desarrollo de los grupos étnicos y su participación en el uso y manejo de los bienes patrimoniales, deberá estudiarse la manera jurídica en que los bienes culturales, sin dejar de serlo, sean protegidos en las prácticas y costumbres, en las relaciones que establecen con la sociedad y en su uso cultural, considerándolos elementos dinámicos y vivos y no bienes inermes.

Las modificaciones legales al patrimonio cultural de los pueblos indígenas deberán adecuarse también a las legislaciones existentes en otras materias y a sus posibles modificaciones, en este sentido es particularmente importante la relación legal del patrimonio cultural con la legislación agraria del país, así como los posibles avances legales que la autonomía de los pueblos indios puede tener deberán ser elementos a analizar en cualquier modificación legal. En este último punto habrá que analizar la legislación cultural y su aplicación comparativamente con otras legislaciones nacionales que puedan orientar en la mejor formulación de respuestas jurídicas a la problemática concreta (Estados Unidos, Australia, España, etcétera).

En las modificaciones legales del patrimonio cultural deberán considerarse el carácter multiétnico de la nación mexicana como lo estipula el artículo 4o. de la Constitución y que mandata al Estado mexicano a proteger y promover la cultura de los pueblos indígenas modificando las estructuras administrativas

y jurídicas para tal efecto. También deberán considerarse los diversos compromisos del país estipulados en convenios internacionales que adquieren carácter de ley suprema, tal es el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el cual como instrumento legal ha permitido avanzar al país en la protección de los derechos de los pueblos indios, al dar reconocimiento, respeto y protección a las prácticas y valores culturales de los pueblos, adoptando las medidas necesarias para allanar las dificultades que experimentan dichos pueblos en sus condiciones de vida y trabajo.

Hemos marcado en nuestro trabajo algunos aspectos de la relación sociedad patrimonio cultural que no se encuentran contemplados claramente en la legislación existente, en este caso se encuentran buena parte del patrimonio artístico que en las comunidades indígenas adquieren un carácter importante como sucede con las artesanías, no sólo estética sino económicamente. También en esta situación se encuentran el patrimonio cultural intangible, patrimonio de difícil manejo ya que como anotamos las medidas legales correspondientes no deberán ser conservacionistas sino promotoras de estos elementos culturales vigentes, cambiantes y dinámicos.

Finalmente queremos enfatizar que es necesario estudiar y promover medidas que den protección a lugares naturales sagrados para las comunidades indígenas y que se encuentran actualmente desprotegidos, ello por el importante valor que tienen estos bienes en la reproducción de la comunidad y en el desarrollo de su cultura, también sería conveniente reforzar jurídicamente el vínculo entre la conservación del patrimonio cultural y el natural, y promover la realización de programas integrales que atiendan ambos bienes.

Consideramos que la ley debería tomar en cuenta y respetar las relaciones

de las comunidades indígenas con su patrimonio cultural, propiciar la participación ciudadana en el manejo y disfrute del patrimonio cultural desmistificándolo y propiciando el desarrollo y protección de las prácticas y relaciones con el patrimonio más que los objetos en sí. Todo ello solo será posible con un análisis profundo de la situación y con acuerdos en los que las comunidades, los especialistas y las agencias gubernamentales avancen en la adecuación jurídica y administrativa de la atención al patrimonio cultural de manera democrática y consensuada con la participación de todos los interesados. Esta es una modesta contribución en este sentido.

Bibliografía

- Cama Villafranca y Rodrigo Witker Barra (coord.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH, 1995.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Editorial Porrúa, 1995.
- Gómez, Magdalena, *Derechos Indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, INI, 1995.
- Ley Federal de Derechos de Autor*, México, Editorial Porrúa, 1994.
- Ley Federal de Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos*, México, INAH, 1972.
- Litvak, Jaime, Luis González y Ma. del Refugio González, *Arqueología y Derecho en México*, México, UNAM, 1980.
- Valdés Rodríguez, J.J., *La protección jurídica de los monumentos arqueológicos e históricos de México*, México, INAH, 1982.

Carolina Olmedo Díaz

Ciudad de México: búsqueda del regreso a la madre primordial

Lo que nos impulsa hacia adelante es la nostalgia de nuestro pasado glorioso, del tiempo en que éramos nuestro propio ideal
Jeanine Chasseguet Smirgel

Contrahecha y deformada, reconstruida y remodelada una y otra vez ante nuestra indiferencia, la ciudad de México ha sido el escenario de nuestras vidas, a la vez que hemos sido, los ciudadanos contemporáneos, el trasfondo de las múltiples conmociones que han transfigurado su fisonomía. Hermanados en ese lazo de parentesco involuntario, la ciudad y sus habitantes vivimos en una relación paradójica, donde el ser ciudadano de la mayor metrópoli del planeta nos incomoda y enorgullece; nos convierte en cosmopolitas y a la vez nos aísla del resto del país; nos compromete al mayor reto de participación, y nos inmoviliza ante la magnitud de los problemas que encierra en su asfixiante territorialidad. Ciudad insólita, terrible, monstruosa y amada. Ciudad de todos y de nadie, ciudad de millones de rostros anónimos fundidos en una sola identidad. Asumimos pues nuestra condición paradójica en una cotidianidad inmersa en las contradicciones.

¿Qué hay detrás del caos ciudadano? ¿Por qué el crecimiento irracional de la ciudad de México? ¿Por qué si estamos inconformes no hacemos nada más que intentar adaptarnos? ¿Por qué vivimos así?

Entonces, respondemos a medias nuestras preguntas o desechamos la posibilidad de respuesta, porque pensamos que ya es suficiente con padecer la ciudad. Son temas que nos incomodan y nos enojan porque están asociados con ex-

periencias de conflicto, tensión, embotellamiento, cansancio o enfermedad. Y los minutos o las horas que tardamos en llegar de un lugar a otro, se transforman en nuestro parámetro para dimensionar qué tal anda la ciudad, y también para decidir si aceptamos un trabajo o si acudimos a una reunión con los amigos. La ciudad nos envuelve en su tiempo, determina nuestro horario y actividades; pareciera que al mismo tiempo que vivimos en ella, ella nos vive.

Busquemos retrospectivamente desde el presupuesto de que los problemas de la ciudad no se originaron hace treinta o cuarenta años, sino que se remontan hasta el momento mismo de la Conquista, hace medio milenio. Si emprendemos esta búsqueda, reconoceremos que no es tan desconcertante el por qué de los actuales problemas ciudadanos. Para este ejercicio reflexivo será preciso pensar en los elementos que nos constituyen como sociedad, en nuestras características culturales e históricas.

Tenochtitlan fue para la Conquista de México el punto de encuentro decisivo. Nada, después de 1521, volvió a ser igual: costumbres, creencias, rituales, religión, idioma, valores; todo lo que constituía las culturas anteriores se vio trastocado. Ante la necesidad de adaptación a las nuevas condiciones fue preciso transformar dichos elementos que, como sabemos, no puede ocurrir de un momento para otro, sino a través de un largo proceso, acorde

con el desarrollo histórico de la cultura. La magnitud del impacto ocasionado por la Conquista fue inasimilable, no existió la flexibilidad humana que permitiera comprender las diferencias e intentara una adaptación creativa al medio, bajo el presupuesto de que las condiciones de vida, costumbres y tradiciones estaban vinculadas estrechamente con las características geográficas; mucho menos podemos hablar de un entendimiento de la cosmogonía azteca por parte de los españoles y de la cultura europea por parte de los aztecas. El signo de la Conquista fue, sin duda, la incomprensión.

La ruptura perceptiva, heredera de la incomprensión cultural, marcó la forma de relación entre los hombres, de ahí la labor autoasignada de los españoles por convertir indígenas al catolicismo y, también, la relación con el medio natural. Los españoles construyeron una nueva ciudad sobre Tenochtitlan, y una transformación de tal magnitud nos habla de una violentación del medio, de una irrupción que cortó de tajo las formas anteriores de relación hombre-naturaleza.

Tal situación de desvinculación constituyó una de las características de la nueva cultura sincrética, que aún hoy (1996), vemos expresada en el deterioro ecológico. La fractura entre el medio ambiente y el sentido de la relación con éste, representa sólo uno de los niveles donde encontramos la ruptura perceptiva.

Se puede decir que la violentación de una cultura es un factor que genera agresión y violencia, matizando las formas de relación establecidas en la sociedad y fragmentando la antigua integración y coherencia que el sistema cultural poseía.

La trasposición del modelo cultural europeo fue el intento de "crear" una Nueva España, a imagen y semejanza de la antigua, de tal manera que instituciones, organización política, económica y social, religión, aprovechamiento de re-

ursos y forma de vida en general, fueron traídos a las nuevas tierras sin siquiera pensar, que todo lo que encontraron en el "Nuevo Mundo" tenía una razón de ser.

El cuestionamiento de ambas culturas era inevitable, porque no es posible enfrentarse a una sociedad que invalida todo en lo que se ha creído, sin intentar validar la propia visión del mundo y, por tanto, cuestionar lo que no se cree. Si no hubiera sido así, la cultura española se habría derrumbado, y resulta evidente que todo sistema cultural lucha por permanecer.

Para ninguna de las dos culturas fue fácil; ambas, en su afán por reponerse del impacto recibido, se transformaron a pesar de haber intentado lo contrario. El hombre español trasciende el limbo de la cordura y transgrede todo lo que hasta entonces había sido su mundo, eloquece un poco sin duda, y arremete violentamente contra quienes lo llevaron a enfrentarse con su propia ética. El hombre azteca se retrae de la agresión y sobrevive inmerso en una realidad que no entiende, pero que sobrepone y adecua en un intento por permanecer, en un afán vital donde desde la apariencia se transforma en una cultura sincrética, y desde la profundidad, arrastra la fragmentación de su cosmogonía. Ve herida su antigua percepción del mundo y permanece en una realidad de apariencias con las que no puede vincularse afectivamente, éticamente: humanamente.

Carl Gustav Jung descubre que ningún pueblo puede vivir si ha perdido el conjunto de mitos a través de los cuales valida y orienta el sentido de su ser social e individual. Asimismo, hablamos de fractura cuando la pérdida de estos mitos originales predomina en el cuerpo social.

Por tanto, si la violencia fue el signo de nuestro origen cultural, la fragmentación derivada de ésta es el carácter de nuestra relación con la naturaleza, el

cosmos y el hombre. La pérdida del sistema de vida conocido favorece la mitificación de las condiciones anteriores y el cambio abrupto y violento dificulta la asimilación de los nuevos elementos culturales, de esta forma prevalece la búsqueda de la restauración de lo perdido. Los mexicanos somos islas que anhelamos ser de nuevo unidad.

La frase anterior no es sólo metáfora, pareciera que el aislamiento original de Tenochtitlan, físico y político, fue reforzado por la Conquista y ha sido una característica permanente de la ciudad de México a lo largo de los siglos. Nuestra ciudad es una ciudad sitiada: asediada durante la Conquista y vuelta prisión por las generaciones posteriores. En el presente, nuestro aislamiento ha sido el intento de permanecer y sobrevivir al interior de la ciudad, ha existido una adecuación subrepticia a las condiciones originales de organización social: los *calpotin* (plural de *calpolli*, barrio) fueron sustituidos por las vecindades, aún presentes en el centro de la ciudad y en las zonas periféricas, y éstas, por la infinidad de ciudades que hoy constituyen el Distrito Federal.

La ciudad está conformada por las quince o veinte cuadras que circundan el lugar donde vivimos. Para ir al trabajo es preciso cambiar de ciudad y hacer un recorrido en el que cambia su aspecto, nivel de violencia, arquitectura y zonas de servicios: el centro, zona política; el sur, zona educativa; el norte, zona industrial.

Al aislamiento original de la ciudad se sobrepusieron nuevas islas, en un intento de evadir al máximo la agresión externa; todo lo que quedara fuera del estricto ámbito de interés y movimiento individual, no formaba parte de lo reconocido como espacio propio. Se muestran fracturadas las posibilidades de reconocimiento de la ciudad como un espacio de identidad colectiva, sin em-

bargo, ésta es sólo la manifestación externa de lo que realmente sucede.

La ciudad es un sitio simbólico, donde están representadas una serie de contenidos inconscientes de carácter colectivo. La repetición de las condiciones de organización originales es la reproducción del conflicto, y es también una búsqueda de su resolución. Si la ciudad sigue manteniendo su aislamiento, si continúa siendo el centro del poder político y económico, si aún en sus barrios y callejuelas sobreviven los mitos prehispánicos, y en las iglesias y construcciones encontramos rasgos e imágenes que nos remiten a una realidad ajena al "México moderno"; si encontramos todo esto, a cinco siglos de distancia de nuestra conformación, debemos suponer que aún permanece viva la fuerza de la cultura mesoamericana y que no ha logrado integrarse a los requerimientos de organización europea, ya que si se hubiera realizado dicha integración, el evidente desfase entre condiciones y resolución de problemas no sería tan dramático como se presenta en nuestra ciudad. Al parecer hay una realidad que sobrepasa al modelo, y los intentos de resolución, siempre dentro de los parámetros de ordenamiento occidental, han sido parciales, temporales, paliativos o incluso inservibles.

La distancia que existe entre las necesidades sociales y los modelos de desarrollo implementados para resolverlas, es quizá uno de los mayores problemas de la ciudad y ha favorecido el mantenimiento de la idealización de condiciones de vida anteriores. La frustración cotidiana genera un movimiento regresivo donde el pasado aparece como la mejor alternativa. En la idealización de nuestra cultura primigenia subyace la búsqueda de reparación del conflicto original.

La sociedad encuentra, de manera inconsciente, alternativas para los problemas cotidianos. Cualquier pretexto es útil para salir de la dinámica colectiva

establecida. Dice Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*: "Los mexicanos, antiguos y modernos, creen en la comunión y en la fiesta; no hay salud sin contacto". Y la fiesta, sea política, religiosa, deportiva o de cualquier índole, ha sido una de las formas que ha empleado la sociedad para resarcir su aislamiento, su violencia y su profunda vivencia de fragmentación.

También las tragedias y las grandes movilizaciones sociales han sido puntos críticos de la experiencia colectiva, donde la separación de la cotidianidad ha posibilitado un salto cualitativo en las formas de organización. Por tanto, es la fiesta y la reunión de la sociedad en una manifestación masiva (cualquiera que sea el motivo), el contacto directo con el inconsciente colectivo. Nos dice Chasseguet Smirgel, siguiendo a Didier Anzieu, que toda situación de grupo se experimenta como cumplimiento imaginario del deseo.

Las manifestaciones masivas son vividas como ese lugar fabuloso en el que todos los deseos serán satisfechos. En la masa (como en el sueño), el aparato psíquico sufre una triple regresión: temporalmente, la masa tiende a regresar al narcisismo primario; tópicamente, el yo y el superyó ya no pueden ejercer su control. El ello toma posesión del aparato psíquico con el yo ideal que trata de realizar la fusión con la madre omnipotente y la restauración introyectiva del primer objeto de amor perdido. La masa se convierte para sus miembros en el sustituto de este objeto perdido. Dice Pablo Fernández Chrislieb:

Las masas son un sentimiento de carne y hueso, que muestra en público, sin pudor y sin rubor, la afectividad de la sociedad, las pasiones colectivas, que si a veces no se notan, es porque están hibernando en las zonas de lo privado. Toda afectividad es una imagen, y en el caso de las masas, es la imagen de la proximidad, del estar juntos, compri-

miéndose hasta fusionarse para ocupar, no ya el mismo lugar, sino ninguno.

Siguiendo a Anzieu, sabemos que en la masa se desarrolla la fantasía del autoengendramiento, ella misma es una madre omnipotente. Así, no se trata de organizarse en torno a un líder, sino en torno al grupo como tal. La ilusión de la masa sería en consecuencia el cumplimiento del deseo de "curar sus heridas narcisistas" y de identificarse con la madre omnipotente.

Los ciudadanos contemporáneos hemos sido testigos de manifestaciones colectivas que nos llenan de asombro, quizá lo más sorprendente es que, lo de menos, es qué se celebra o por qué la gente se reúne: el fin es la reunión misma, el motivo es el intento de integración. La masa y la fiesta son formas de conjurar el aislamiento y la fragmentación en la que vivimos inmersos, una abolición del tiempo y un retorno a la madre primigenia.

Juntos, reunidos en un espacio atemporal, somos todos y somos ninguno, somos la fuerza, la unidad y la posibilidad de enfrentar cualquier cosa, no importa si es el próximo partido de fútbol o las elecciones presidenciales, la reconstrucción de la ciudad después de la devastación sísmica o salir victoriosos de alguna huelga universitaria.

En cualquier situación que nos confronte y en la que tengamos posibilidad de restaurar nuestra herida de conquista, aparece el festín masivo como respuesta, lo cual representa una forma de sumergirse en el caos primigenio que nos devuelve al punto de partida y un retorno a aquella sociedad original donde no existía la fractura.

Si como afirma Chasseguet Smirgel, la masa funciona naturalmente en el orden de la ilusión y propone una vía mucho más corta hasta el antiguo deseo de unión del yo y del ideal, entonces el líder es sólo el intermediario entre la masa

y la ilusión ideológica, vehículo que posibilita la fantasía de asunción narcisista. Quizá desde esta perspectiva podamos comprender la dificultad de concreción de las posturas políticas o económicas surgidas de movilizaciones masivas, todo parece indicar que la ideología propuesta —cualquiera que ésta sea— es relevante sólo en tanto elemento que permite la integración de los miembros de la masa con los ideales postulados.

Sin duda la masa no se mueve por planes políticos, es claro el sentido cíclico de las fiestas y manifestaciones sociales, es la integración lo que posibilita las propuestas con un sentido colectivo. ¿Acaso sea la recuperación del mito disfrazado de ideología lo que lo hace posible?

Jaime Avilés recupera el sentido lúdico del ser colectivo, presente en una manifestación de jóvenes en el Zócalo de la ciudad de México:

Ombliquitos al aire, cencerros calientes, globos de lumbre, mimos, máscaras, versos, chunga, conga, mambo, rock: lo de ayer no fue una manifestación de protesta ni una demostración de fuerzas vivas y ni siquiera el anticipado carnaval de la victoria sino todo eso y algo aún más grande y más importante, lo que no podrán olvidar quienes lo vivieron, el largamente esperado encuentro de la política con la sensualidad, o en otras palabras, la gente salió no a tomar la calle sino a pasear por el cielo. Y eso es cierto, volaban.

Para Joseph Sandler esta extensión del yo hacia la masa permite a los individuos que la componen gustar por anticipado (o más bien por una suerte de realización alucinatoria del deseo) del júbilo del reencuentro entre el yo y el ideal del yo. Así la masa es a la vez el yo, el objeto primario y el ideal del yo, al fin confundidos.

La ciudad de México no se resigna al aislamiento y a la fragmentación. Todo

parece indicar que existe un camino donde el sentido se bifurca: de un lado aparece el caos y la indiferencia, del otro, la participación y la construcción de la ciudadanía. Ambos sentidos, aunque en apariencia contradictorios, no son excluyentes y, en mayor o menor medida, se opta por ambos. No hay final feliz o condena, nuestra realidad social es mucho más compleja. La sociedad recuperada para la sociedad misma no es el final del conflicto, sino sólo quizá el intento de su resolución, ¿caso la coherencia entre la fuerza colectiva y las necesidades sociales nos dará la pauta para el sentido social?

Catalina Rodríguez Lazcano,
Sergio Torres Quintero

El Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía.

Un acervo en espera de problemas de investigación

Corría el año de 1930, cuando la Caja Nacional Escolar de Ahorros, al hacer un recuento de sus deudores, anotaba en su lista de débitos a nuestro insigne Andrés Molina Enríquez (Exp. VII-5 [242.1.(A-1)]1), entonces profesor de “etnografía aborigen”. Detalle poco conocido, lo mismo que aquel acto de rebeldía protagonizado por el mismo Molina Enríquez, único profesor del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, que se opuso a seguir los lineamientos del secretario del Museo, quien había organizado varios ciclos de conferencias para la estación radiofónica XFX, asignando a cada investigador la biografía de algún personaje histórico, cuyo nacimiento o muerte se

conmemoraba en cada una de las fechas elegidas. Inconforme con tener que hablar sobre Carlos María de Bustamante, Molina Enríquez solicitó al secretario José de Jesús Núñez y Domínguez hablar sobre temas que fueran “de mi especialidad, tanto porque creo desarrollarlos mejor, cuanto porque tendría así la oportunidad de popularizar algunas ideas”. Su sugerencia fue aceptada y preparó una charla, leída el 4 de noviembre de 1929, sobre la “Capacidad instintiva de los niños de nuestras escuelas, para la música, que ellos derivan de las razas indígenas de que en su mayor parte proceden” (Exp. VII-5 [233.1 (a-4)] -3).

Datos como estos pueblan las páginas del Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología. Datos que pueden contribuir a la historia de la práctica antropológica, siempre y cuando se cuente con las preguntas adecuadas. Este archivo busca estudiosos con problemas de investigación en la mano, a los cuales ayudar con su modesto acervo. Para dar a conocer su contenido en términos generales, es que se ha escrito esta comunicación.

De archivos muertos y archivos vivos

Desde el punto de vista de la archivonomía, toda empresa o institución desempeña dos actividades: sus funciones primordiales y la administración, que está al servicio de aquéllas (o debería estar). Entre los servicios administrativos se encuentra el de llevar un archivo, el cual proporciona básicamente información (González, 1961:9).

Por lo general, las acciones que emprende una institución o una empresa han sido precedidas, van acompañadas y son seguidas de un papel, el cual ideal-

mente se convierte en fuente de información para la planeación y la toma de decisiones futuras (*ibid.*). Prescindir del pasado a través de los archivos provoca pérdidas de tiempo y esfuerzo. De ahí que facilitar su acceso sea indiscutiblemente el camino para convertir los archivos muertos en archivos vivos.

El acervo que estamos dando a conocer —compuesto de libros, libretas y hojas sueltas— comenzó a formarse en una fecha imprecisa, y al parecer sin un propósito definido, pero su contenido ilustra sobre la génesis de la hoy Subdirección de Etnografía. El documento más antiguo data de 1879, cuando el Museo Nacional reunía en su edificio una amplia gama de especialidades que iban de la historia a la teratología. En la libreta de ese año se encuentran registradas las entradas y salidas de objetos del Departamento de Historia Natural.

Para entonces estaba ya configurada la función principal del Museo: acopiar especímenes de cada una de las materias. Esta fue la tarea que mejor quedó registrada en los papeles o documentos que pasaron a formar parte del archivo histórico. Así, 27 de los 33 libros que lo componen son registros de adquisiciones, ya sea de donaciones o compras. Después de un tiempo, en 1906, fue necesario hacer inventarios para el control de lo ya reunido. Paralelamente, las actividades del Museo comenzaron a generar una serie de escritos administrativos, conservados en carpetas, de los cuales el más antiguo data de 1919.

A fines de la década de los cincuenta, se cambió el sistema de registro de los objetos etnográficos que ingresaban a las colecciones, sustituyéndose las libretas y los listados por tarjetas individuales. Con este nuevo sistema se constituyó un archivo separado que ha seguido su propio camino, lo mismo que toda la documentación relacionada con el movimiento de las colecciones. A su vez, las tareas ad-

ministrativas derivadas de la funciones de investigación (incluyendo el trabajo de campo) y difusión, han generado un cúmulo de documentos de las más variada índole. Por cuestiones de organización se han separado los correspondientes a 1965 hasta la fecha, para constituir el archivo reciente. Por su importancia en el estudio del origen y transformación de la sección de etnografía, se ha creado el archivo histórico que abarca toda la documentación existente hasta el año de 1964, fecha en que el Museo tomó posesión de las instalaciones en el Bosque de Chapultepec.

De esta forma, en la práctica el acervo documental de la Subdirección de Etnografía se ha dividido en tres archivos:

- 1) El archivo de colecciones etnográficas
- 2) El archivo administrativo reciente
- 3) El archivo histórico

Durante el presente año algunos trabajos se han llevado a cabo con el fin de facilitar la consulta de los materiales del archivo histórico. Dentro de los planes se prevé trasladar periódicamente al archivo histórico los documentos más antiguos del archivo administrativo reciente, de manera que éste contenga sólo los últimos treinta años.

Estado actual

El archivo histórico se había conservado en cajas de cartón y en archiveros durante los distintos cambios que ha experimentado el Museo. Varias personas sabían de su contenido, pero su consulta era difícil a causa del estrecho lugar donde se encontraba. Ahora ocupa un sitio exclusivo dentro de la bodega de colecciones etnográficas, de manera que ya es posible efectuar un trabajo de catalogación a corto plazo.

Está integrado por 29 libretas de adquisiciones, tres de inventarios y una de visitas, 20 catálogos empastados, 34 en carpetas eléctricas, cinco en carpetas de argollas y 28 con broches metálicos y pasta de cartón, así como por cuatro cajas archivadoras: una con tarjetas de catalogación y tres con carpetas sencillas, parte de las cuales en algún momento habían sido ya identificadas con el sistema decimal de clasificación.

Las libretas y los documentos agrupados en libros empastados, contienen información homogénea: inventarios y adquisiciones de objetos —ya sea por compra, donación o intercambio. Dicha información es susceptible de ser comparada entre sí, por ejemplo, para detectar políticas y ritmos de adquisiciones, áreas geográficas cubiertas, etcétera.

Por su parte, el material de las cuatro cajas archivadoras cuyo documento más antiguo es de 1919, es de naturaleza más heterogénea: contiene certificados de cursos impartidos en el Museo, invitaciones a conferencias, denuncias de saqueo del patrimonio histórico, recibos por diversas compras, documentos relativos a la ceremonia de donación del violín de Juventino Rosas, informes de labores, presupuestos para investigación y correspondencia sobre diversos temas.

Tarea inmediata es pues, la asignación de una nueva numeración a los documentos y la elaboración del catálogo que proporcione un medio para la consulta del archivo y facilite el control del mismo. Dicho catálogo estará integrado por asientos en fichas (o cédulas de catalogación), dentro de una base de datos computarizada (usando el programa D'base).

Una vez elaborado este trabajo, los interesados podrán tener acceso a los asientos por número de catalogación, año o años del documento, asunto, personas e instituciones involucradas, pueblo étnico mencionado, topónimos y otras en-

tradas que faciliten la consulta del catálogo.

Sin lugar a dudas, la mayor utilidad que puede aportar el archivo histórico es la de proporcionar información sobre las andanzas de los objetos que conforman las colecciones. No obstante, esas andanzas podrían ser capaces de ayudar a responder algunas interrogantes históricas, siempre y cuando se cuente con preguntas concretas. Por lo pronto, el archivo a la vez que está siendo organizado, continúa brindando apoyo para documentar la historia del acervo etnográfico. Como ejemplo está la historia de lo acontecido a la colección de piezas apaches de la cual nos ocuparemos enseguida. Es esta la historia de una pérdida doble: la de la colección misma y la de los apaches como patrimonio cultural de México.

La pérdida de la colección apache

Los pormenores de lo sucedido con los materiales etnográficos apaches, nos remiten inevitablemente a hacer un símil con la historia de lo sucedido a los propios apaches. De ser un pueblo que transitaba libremente dentro de un amplio territorio, que en el siglo XVIII se extendía por el sur hasta los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Coahuila y Tamaulipas, a principios de este siglo su población residía en reservaciones localizadas en Estados Unidos. Así también, la mayoría de los objetos apaches existentes en el Museo Nacional de Antropología fueron separados de las colecciones etnográficas mexicanas, quizá para integrarlos a los acervos de las culturas del llamado suroeste de Estados Unidos que en 1965 pasaron a conformar el Museo Nacional de las Culturas. Con estos dos actos se sustrajo la presencia apache del patrimonio cultural mexicano, quedando

su existencia sólo como un hecho histórico sin trascendencia aparente en la actualidad.

El proceso de desalojo de la población apache del territorio mexicano comenzó desde la Colonia y se prolongó durante todo el siglo XIX, culminando con su reducción en reservaciones fuera del país.

El 30 de mayo de 1830 se aprobó en los Estados Unidos la Ley de Expulsión de los Indios para avalar el exterminio y desplazamiento hacia el sur de pueblos como cherokees, choctaw, creek, seminolas, shawnee, delaware, fox y otros. Los blancos justificaron así su expansión y el despojo de los territorios indios y pusieron en alerta a grupos del noroeste de la naciente República Mexicana. Para entonces, el espejismo de la tierra prometida había ya empujado a cientos de migrantes anglosajones buscadores de oro y plata.

En 1836, con la pérdida de Texas y posteriormente, en 1848, con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo que cedía los territorios de Nuevo México y la Alta California, se cumplió el anhelado deseo de los gobernantes estadounidenses de lograr su total expansión, no sin antes costarles sangre, sudor y lágrimas al cruzar por tierras apaches.

Sin saber el motivo exacto de la división de su territorio, pues una parte había quedado en los estados mexicanos de Coahuila, Chihuahua y Sonora y otra en el estado de Arizona y Nuevo México, en un primer momento los apaches seguían recorriendo su tierra ancestral sin ningún temor por la política fronteriza de los blancos, utilizando ésta en su beneficio, pues sabían que después de sus correrías en cualquiera de los dos países evitarían su persecución al cruzar la línea divisoria.

En el lado estadounidense, de 1871 a 1873, el general George Crook organizó una guerra permanente contra los apaches, dejando la zona en aparente

calma. Posteriormente fue comisionado para combatir en el norte a dakotas blackfeet, crow y otros. Pero con el tiempo regresaría a territorio apache por ser el que mayor oposición ejercía al dominio de los blancos.

Fue en el año de 1882 en que ambos países firmaron un tratado, con el cual cada ejército podía cruzar la frontera al lado contrario siempre y cuando estuviera persiguiendo indios hostiles.

Aprovechando este tratado, las fuerzas estadounidenses al mando del teniente Gatewood, en una ranchería cercana al pueblos de Nacori en la parte serrana de Sonora, sorprendió a un grupo de apaches asesinando a muchos hombres y secuestrando a mujeres y niños.

No podemos pasar por alto las formas en que se trató de reducir a los apaches en este periodo, una de las más usuales fue el engaño. Así por ejemplo, el general Carlos Fuero comisionó a Joaquín Terrazas para que con engaños reuniera a los dirigentes Gerónimo y Juh e hiciera un tratado de paz, y los asesinara junto con su grupo de guerreros. Terrazas se dio a la tarea de engañarlos inspirándoles confianza, reuniéndose con ellos en diferentes lugares. Iniciadas las pláticas de paz a fines de 1881, fue al año siguiente cuando los apaches aceptaron reunirse en Casas Grandes para cerrar el acuerdo, sellándolo con un apretón de manos. Después del intercambio comercial y de celebrar con mezcal, estando los indios completamente borrachos comenzó la matanza. La gente de Terrazas y dos compañías militares que llegaron de otro poblado iniciaron el ataque, matando a veinte indios, pero sin completar su principal objetivo de terminar con los jefes.

Más tarde, destacamentos de ambos países emprendieron una larga y difícil persecución con la ayuda de exploradores apaches. Los enfrentamientos fueron numerosos y constantes de los

NOTAS

dos lados de la frontera, ya en la sierra, ya en el desierto; grandes fueron las bajas de uno y otro bando, pero si tomamos en cuenta la superioridad en el armamento y el apoyo económico de los estados a los ejércitos y las bandas de asesinos que cazaban grupos apaches en resistencia, nos damos cuenta que era una guerra ventajosa y desleal.

Años después, cansado de persecuciones constantes y una guerra permanente en defensa de su territorio y de su gente, Gerónimo, uno de los líderes más representativos de este grupo étnico, concertó su rendición final ante el general Miles en 1886, poniendo como condición que los hombres no fueran separados de sus familias. Los militares rompieron su promesa firmada en el tratado, al trasladar a los hombres al fuerte Pickens y a las mujeres al fuerte Marion, en Florida.

A principios de siglo, la población apache había disminuido considerablemente a causa de las batallas y crueles matanzas. José Vicente Anaya en su ensayo "Cuarenta y cuatro insultos", nos dice que "la cantidad de apaches trasladados al Este fue de 832, incluyendo a los exploradores que también fueron castigados a pesar de haber colaborado con los estadounidenses. En 1913 sólo quedaban 187 apaches en el fuerte Sill, a quienes hasta entonces no se les permitió regresar a la Reservación Mescalera de Nuevo México" (Anaya, 1992:61).

Así pues, los apaches sobrevivientes quedaron reducidos en centros de población de los Estados Unidos. El gobierno mexicano y los terratenientes chihuahuenses lograron su propósito de expulsarlos definitivamente de nuestro territorio, librándose de lo que consideraban una presencia molesta, pero privaron al país de poder contar también con los apaches entre su patrimonio humano. Esta historia tiene su correlato en la colección apache del Museo Nacional de Antro-

pología, el cual puede seguirse a través de los documentos del Archivo Histórico de Etnografía.

Dentro de las Colecciones Etnográficas del Museo Nacional de Antropología hay muchas historias y tal vez aún más preguntas. Por el momento nos ocuparemos de una historia y una pregunta: la colección apache y su paradero.

En el año de 1906, en uno de los primeros inventarios de los cuales tenemos noticia, se registró en el segundo salón de exhibiciones un maniquí con vestimenta apache original de piel (posiblemente un pantalón y un algodón), en el tercer salón había dos escudos de piel, un cuadro con tres escudos, un pantalón de piel y dos cotones de cuero. En otro salón, había una bolsa apache de cuero. Es importante notar que en ese mismo salón se encontraban también piezas otomías, etnia considerada junto con las otras del norte como pueblos bárbaros ajenos a las altas culturas del centro y sur de México (véase cuadro anexo).

En mayo del año siguiente, el libro de adquisiciones reporta un par de zapatos de gamuza amarilla con adornos de chaquiras.

En enero de 1911, el libro de inventarios registra las doce piezas arriba mencionadas, más una chaqueta una camisa y dos cotones, para dar un total de 16 objetos.

En el inventario de exhibiciones de febrero de 1924 aparecen las 16 piezas arriba mencionadas, excepto un algodón la chaqueta y los dos pantalones. Aparecen también seis piezas nuevas: una olla de fibra vegetal, un carcaj, un grupo de flechas, una bolsa de cuero otro par de zapatos o tehuas lipanas y otro escudo, dando un total de 18 objetos.

Diez años más tarde según el libro de inventarios de piezas en exhibición de 1934, en el salón cinco se encontraban las 18 piezas ya mencionadas, a las cuales se agregaron dos pantalones para dar un total de 20 objetos.

En 1946, se adquirió un canasto para agua proveniente de Arizona.

De acuerdo a las tarjetas de catalogación elaboradas en 1959, de las 20 piezas existentes 25 años antes, habían desaparecido dos pantalones, cuatro cotones, dos bolsas, un par de zapatos, un escudo y en su lugar se habían adquirido tres arcos, una jabalina, dos carcajs y un jarro de fibra vegetal (todos ellos de Chihuahua), dando un total de 17 objetos.

Según el catálogo de 1961 a las 17 piezas arriba mencionadas, se añadieron un canasto para agua y un arco, es decir, había un total de 19 objetos.

En 1995 la colección apache se encuentra reducida a cinco escudos, en lugar de las 32 piezas que podrían formarla.

Podemos notar que el número de objetos en la colección apache llegó a aumentar hasta 20 en 1934 para luego ir decreciendo. Al momento de cambiar de las instalaciones en la calle de Moneda al nuevo Museo Nacional de Antropología sólo llegaron cinco piezas. Suponemos que el resto pasó a formar parte de lo que posteriormente sería el Museo Nacional de las Culturas, aunque no encontramos documentos que pudieran atestiguar el paradero de los demás objetos de la colección.

Para finalizar, haciendo una comparación del acontecer histórico del pueblo apache, que dejó de luchar hasta verse completamente diezmado, siendo trasladados muchos de ellos de los estados fronterizos de Sonora y Chihuahua a su enclaustramiento tanto a reservaciones como a distintos fuertes militares de Estados Unidos. De manera similar las piezas apaches de las Colecciones Etnográficas se ven notablemente disminuidas.

Nuestra pregunta original (¿en qué lugar se encuentra la totalidad de la colección apache?) nos llevó a cuestionarnos sobre por qué México dejó perder a sus apaches y su cultura como patrimo-

NOTAS

nio humano y cultural. Ambas preguntas están todavía sin respuesta y sin duda deben ser contestadas utilizando una amplia gama de fuentes históricas y etnográficas, pero constituyen un ejemplo de lo sugerente que puede resultar la revisión de los documentos del Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía.

Bibliografía

- Anaya, José Vicente, "Cuarenta y cuatro insultos", *Ojarasca*, núm. 14-15, 1992, pp. 55-62.
- Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía
1929 Exp. VII-5 [233.1 (a-4)]-3
1930 Exp. VII-5 [242.1 (A-1)] 1
- González Ramírez, Luis, *Archivonomía. El registro de la información*, México, Ediciones ECA, 1961.

Colección etnográfica apache

Objetos	Invent. 1906	Adqui. 1907	Invent. 1911	Invent. 1924	Invent. 1934	Adqui. 1946	Ctgo. 1959	Ctgo. 1961	Tarj. 1995
Pantalón	x		x		x				
Cotón	x		x	x	x				
Pantalón	x		x		x				
Cotón	x		x	x	x				
Cotón	x		x	x	x				
Bolsa	x		x	x	x				
Escudo	x		x	x	x		x	x	x
Escudo	x		x	x	x		x	x	x
Escudo	x		x	x	x		x	x	x
Escudo	x		x	x	x		x	x	x
Escudo	x		x	x	x		x	x	x
Zapatos		x	x	x	x		x	x	
Chaqueta			x						
Camisa			x	x	x				
Cotón			x	x	x				
Cotón			x						
Olla de fibra vegetal				x	x		x	x	
Carcaj con flechas				x	x		x	x	
Grupo de flechas				x	x		x	x	
Bolsa				x	x				
Zapatos				x	x				
Escudo				x	x				
Canasto para agua						x		x	
Jarro impermeable							x	x	
Arco							x	x	
Arco							x	x	
Arco							x	x	
Jabalina							x	x	
Carcaj							x	x	
Carcaj							x	x	
Jarro de fibra vegetal							x	x	
Arco								x	
Total	11		16	18	20		17	19	5

Felipe Castro Gutiérrez

Enrique Plasencia de la Parra (comp.), *La invención del quinto centenario. Antología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 264 pp.

La invención del quinto centenario de la llegada de Colón que, según se vea, gozamos, sufrimos o ignoramos hace cuatro años fue un festival de adjetivos, la inflación de las buenas conciencias, la fiebre de las disculpas, la epifanía de las comisiones. Puesto a escoger, por cierto, uno tiende a tener más simpatía por los indígenas que tumbaron estatuas que por las ferias universales que mal escondieron sus propósitos mercantiles o los proyectos gubernamentales diseñados con el ojo puesto en la gloria de sus respectivos gobernantes.

Pero en conjunto, las marchas, reuniones, declaraciones y protestas tuvieron, a pesar de las apariencias, una escasa relación con el conocimiento y la comprensión del pasado. Más bien, nos dieron un amplio material de reflexión sobre el presente e hicieron evidente que la conciencia del pasado no es en nuestra sociedad y nuestra cultura algo distante e impersonal, cosificada en libros o congelada en vitrinas de museos.

La cuestión es que en México tendemos a tratar de comprender (y en ocasiones legitimar) las instituciones, los movimientos o los partidos políticos recurriendo a un pasado que suponemos compartido, que estamos muy dispuestos a colonizar, re-crear a nuestra imagen y semejanza. En la visión popular y gubernamental existe un recordar selectivo que también recurre a amnesias deliberadas, especialmente respecto a un pretérito colonial

construido como una no-historia, como una especie de paréntesis donde muy poco puede rescatarse.

Así, el pasado en México se halla siempre preñado de presente, vive junto a nosotros, asoma en nuestros símbolos patrióticos y cívicos, se manifiesta en los conflictos políticos, es el objeto preferido de la agitación y la manipulación. Y cada tanto, alguna conmemoración genera una nueva tormenta, con declaraciones de burócratas, dirigentes sindicales, intelectuales y todo el que se pare frente a un micrófono.

En efecto, por alguna curiosa razón nuestra especie tiene la extraña costumbre de agrupar los días en años, los años en decenios y suponer que ciertas acumulaciones temporales tienen algún significado especial, que amerita libros, números especiales de revistas, actos entre festivos y pirotécnicos, inauguración de monumentos y que, casi inevitablemente, se convoque a historiadores y humanistas para que escriban páginas más o menos ilustradas sobre el tema.

Todo esto es historia aunque, como dice O'Gorman en la entrevista que abre las contribuciones de este libro, tiene sólo una leve y superficial semejanza con la investigación formal y académica. En realidad, las conmemoraciones no constituyen una preocupación principal de los historiadores, que hace ya tiempo dejaron de interesarse en moralizar sobre el pasado, definir héroes y regañar a

los muertos. De hecho, aunque la simple narración de sucesos por el simple gozo de contarlos sigue siendo un género popular e importante, muchas explicaciones históricas tienen un carácter bastante abstracto e impersonal. Es difícil, realmente, indignarse con un ciclo demográfico, o levantar un monumento a la evolución de los precios.

Sin embargo, los humanistas nunca pueden sustraerse del todo a las conmemoraciones. En parte se debe a cuestiones incidentales: los gobiernos, empresas, corporaciones e instituciones tienden en estas ocasiones a aflojar los cordones de la bolsa. Y cuando los ministros, directores o mecenas corporativos se deciden a abrir la chequera, parece natural dirigirse al historiador, de la misma manera que recurren al plomero para arreglar sus cañerías o al carpintero para que fabrique una mesa. Al cabo, se supone que hablar sobre el pasado es su oficio.

Esto es así, es inevitable e, incluso, deseable. A riesgo de parecer que me pongo a repartir cartas de buena o mala conducta, me parece que el buen historiador no es aquel que se enclaustra en una torre para defender la pureza científica de su labor. Yo diría que entre historia y periodismo, entre el historiador y los movimientos sociales, entre el conocimiento del pasado y el empeño por conseguir un mejor futuro hay un permanente diálogo, un inevitable y necesario ir y venir.

Así pues, que con gusto a veces, o con considerable renuencia otras, el historiador tiene que hacer oír su voz en las ocasiones celebratorias o condenatorias.

En este sentido, me parece que este libro tiene el considerable mérito de recopilar valiosos y reflexivos escritos, que de otra manera habrían permanecido dispersos y difícilmente consultables. Convoca en su índice a varios humanistas con intereses históricos e historiadores con miras más amplias que la mera reconstrucción de sucesos. Su asunto no es, como bien menciona Plasencia en el prólogo, estudiar los acontecimientos que ocurrieron hace cinco siglos. Tiene poco que ver con las carabelas, Colón empuñando la cruz y mirando al cielo o con los indios escondidos en los matorrales contemplando la extraña ceremonia. Más bien, se ocupa de la múltiple y variable huella que estos acontecimientos han dejado y dejan en la conciencia colectiva.

La antología se halla bien balanceada: varios artículos conceptuales, un par de trabajos que se dedican a cronicar los sorprendentes cambios y significados que la conmemoración ha tenido a través del tiempo y otros de carácter más ligero, amable y descriptivo.

No es, desde luego, una recopilación representativa de todo lo que se dijo en 1992. El compilador se ha resistido heroicamente a derivar hacia una antología del disparate, a pesar de lo fácil y tentador que habría sido; ésta es una recopilación muy formal, con una plausible inclinación hacia lo inteligente y lo bien escrito.

Aun así, hay en los diferentes artículos material suficiente con el cual entretenerse: desde el humorismo involuntario de algunas declaraciones de tono heroico, hasta las anécdotas que dan una especie de pena ajena retroactiva, como la de aquella frase que recibía a los visitantes al pabellón mexicano en la Expo

Universal de Sevilla en 1929: "Madre España; porque en mi campo escondiste el sol de tu cultura, y en mi alma la lámpara devocional de tu espíritu, ahora mi campo y corazón han florecido. Méjico".

Es difícil encontrar constantes entre los muy diversos trabajos incluidos en el libro; como afortunadamente los humanistas no pertenecemos a ninguna ciencia, no tendemos a dejarnos encasillar fácilmente en escuelas. Sin embargo, me parece que si existe un hilo conductor, o mejor aún una actitud, que anticipa en su trabajo Francois Xavier Guerra. Dice este autor que los especialistas que han escrito sobre el tema del V Centenario han mostrado perplejidad ante las ambigüedades de la conmemoración, irritación frente a su muy obvio trasfondo político, malestar por la distancia entre la lógica de la investigación y la que predomina en los medios de comunicación e, incluso, rechazo y molestia frente a celebraciones y contracelebraciones.

Es evidente que (con alguna excepción) los autores que aquí podemos leer han procurado evadir la lógica de los alegatos y las condenaciones, se han negado a actuar como testigos de cargo o de descargo citados ante el augusto tribunal de la opinión pública, y han preferido abordar cuestiones más amplias, entre ellas las de la conmemoración como hecho sujeto de análisis, de reflexión.

En conjunto, hay en estos textos comentarios muy pertinentes sobre el desarrollo de la conciencia oficial y popular de lo que se ha llamado Día de la Raza, de la Hispanidad, día de Colón, del orgullo o de la vergüenza, a gusto del consumidor. Es muy ilustrativo seguir esta evolución a través del tiempo, desde la obvia apología hispanista de hace un siglo, con su optimismo colonialista y eurocéntrico, pasando por el nacionalismo panamericano de 1942 hasta llegar al indigenismo de nuestros años.

Los colaboradores también han observado y comentado con detalle la degradación del contenido fiestero, celebratorio e hispanista original, y la conversión del V Centenario en el día de la denuncia anticolonialista, de la condena de Colón como precursor del colonialismo, del genocidio, de la destrucción ecológica y, para acabarla de amolar, como introductor del machismo en América.

Como dicen varios de los autores, la reivindicación de la herencia indígena de los latinoamericanos es el dominio de todas las ambigüedades. Conduce al problema del mestizaje y la difícil definición del indio en las sociedades contemporáneas; deja de lado la vigorosa herencia indígena de quienes son llamados mestizos, los muy numerosos componentes europeos en la cultura de los pueblos indios y recurre a una idealización entre desinformada y deliberada del pasado prehispánico como la perdida edad de oro, como el paraíso terrenal de lo políticamente correcto.

Por otro lado, como se señala aquí abundantemente y con buenas razones, resulta paradójico cuestionar el descubrimiento y la conquista partiendo de valores, como la democracia, la igualdad ante la ley, el respeto a las diferencias culturales y la unidad del género humano que se originaron en Europa, partiendo de su experiencia histórica y cultural, del cristianismo, de la ilustración y de la Revolución francesa.

Me parece, sin embargo, que bien mirado no hay en esto ninguna contradicción. Puede que más bien lo que estamos viendo es la conclusión de un proceso; podría argumentarse que la misma expansión europea sobre otros continentes y culturas llevaba en sí la semilla de su caducidad. El círculo se cierra, el ciclo se completa, la descolonización va de la política a la conciencia, los conquistadores ya no necesitan verse a sí mismos como una variante local y disminuida de lo europeo.

NOTAS

Una última reflexión. La compilación de Plasencia toma una perspectiva cosmopolita y hace bien. Muchas veces en México tendemos a ser localistas, a no asumir que lo que nos afecta y nos preocupa es parte de un todo más amplio que también implica a latinoamericanos, angloamericanos y europeos. Sin embargo, se antojaría ver en esta antología una perspectiva mexicana del problema, una reflexión particular sobre nuestra peculiar conmemoración del V Centenario, algo que fuese más allá de la anécdota y ubicara los acontecimientos en la confusa y zigzagueante definición de que es lo mexicano. Me parece que la violencia discursiva que presenciamos, y que seguramente seguiremos presenciando, es muy reveladora. Cuando la propia identidad es aún confusa y contradictoria, la

única manera de encontrarla es por oposición, por negación, por rechazo. Para bien o para mal, es muy fácil definir al adversario antes que encontrar aliados ubicar un "ellos" detestado que comprender la inevitable heterogeneidad "nosotros".

Hace un siglo la conmemoración del V Centenario en México mostraba la pretensión de ser una variante americana de lo español; hace cincuenta años, las fiestas colombinas proponían una nación criolla, que encontraba consuelo en un vago panamericanismo. Alguien con ingenio, rigor y sensibilidad debería ocuparse de la manera en que los incidentes y accidentes de 1992 hicieron evidente nuestra frustrada incorporación al mundo de la prosperidad neoliberal, vincular esta frustración con el enjuicia-

miento ruidoso y colectivo de los atropellos y fechorías de la modernización neoliberal y el consiguiente retorno hacia un pasado idealizado, cuando la vida era supuestamente más armoniosa y sencilla.

Tal parece que el V Centenario nos encontró y nos encuentra en un momento de redefinición de la identidad, en otro intento de colonizar el pasado, de construir nuevos mitos de origen y renovados símbolos. Es un proceso que resulta difícil de aprender, que puede ser muy irritante con su inevitable carga de simplificaciones y dualidades fáciles, de obvias tergiversaciones, de trazos burdos y colores primarios. Pero tal parece que tendremos ocasión de seguir su marcha; y, con algo de paciencia, resultará interesante de ver.

CORRESPONDENCIA

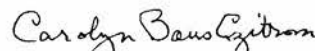
México, D.F., a 30 de mayo de 1997

Ileri Arellano y Ángel Miquel
*Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia, Nueva Época*
Álvaro Obregón 151
México, D.F. 06700

Escribo para decirles que estoy muy complacida con la versión de mi artículo "La región de los cazcanes en el siglo XVI" que publicaron en el *Boletín del INAH* 44. A pesar del uso de tantos nombres indígenas en el texto, hicieron un buen trabajo con la ortografía.

La única errata que encontré está en la página 21, donde dice que la lámina 61 del Lienzo de Tlaxcala muestra españoles y sus aliados tlaxcaltecas luchando con *cazcanes de Xochipilla*, cuando debe decir *cazcanes de Tlaltenango*.

Atentamente


Carolyn Baus Czitrom

9a. Feria del Libro de Antropología e Historia 3 octubre de 1997



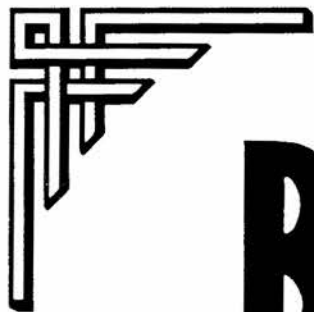
Libros 24 cd roms 24
música 24 cine 24
videos 24 fotos 24 carteles 24
juegos 24 cuentacuentos 24
cafetería 24 exposiciones 24
danza 24
presentaciones de libros 24
conciertos 24 teatro 24
conferencias 24
talleres
para jóvenes y niños 24
concursos y sorteos 24
sorpresas
y muchas cosas más 24

9A. FERIA DEL LIBRO DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA



MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
REFORMA Y GANDHI, CHAPULTEPEC
OCTUBRE DE 1997

ENTRADA LIBRE



BIBLIOTECA

de México

Biblioteca de México en su edición número 39 presenta:

Marius de Zayas Un destierro moderno

Octavio Paz
Marius de Zayas

Agnes Ernest Mayer
291

Rodrigo de Zayas
Sic Transit

Willirad Bohn
El primer poema visual de América

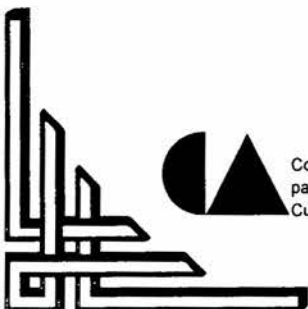
Marius de Zayas
Nueva York y París
Pablo Picasso
De Marius de Zayas a Pablo Picasso
El arte moderno en relación con el arte negro
La caricatura absoluta y relativa
Sobre la fotografía
Queridísimas niñas

Jose Juan Tablada
Tres artistas mexicanos en Nueva York

Pablo Picasso
Consideraciones

Douglas Hyland
Marius de Zayas, escritor

De venta en librerías de prestigio y en Sanborn's



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



ARQUEOLOGIA

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Segunda época

Teoría y crítica de la racemización de aminoácidos
como método aplicado a materiales paleontológicos,
bioarqueológicos y antropológicos



Palinología de un perfil fósil
de la Patagonia argentina



Figuras glíficas de La Ventilla, Teotihuacan



Economía de la obsidiana en Michoacán



Investigación arqueológica en Cantona, Puebla



Algunas reconsideraciones sobre la escritura ñuiñe



El juego de pelota. Testimonios
en la Sierra Gorda
del Querétaro Septentrional



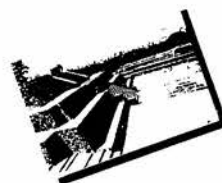
Las Atarazanas de Veracruz como almacenes de
Marina



Una muerte violenta en el Virreinato

ARQUEOLOGIA

Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Segunda época



Teoría y crítica de la racemización de aminoácidos como método aplicado
a la datación de materiales paleontológicos, bioarqueológicos y antropológicos

Palinología de un perfil fósil de la Patagonia argentina.
Interpretación paleoambiental con base en análogos modernos

Figuras glíficas de La Ventilla, Teotihuacan

Economía de la obsidiana en Michoacán: modalidades
de abastecimiento e implicaciones político-culturales

Investigación arqueológica en Cantona, Puebla

Algunas reconsideraciones sobre la escritura ñuiñe

El juego de pelota. Testimonios en la Sierra Gorda
del Querétaro Septentrional

Las Atarazanas de Veracruz como almacenes de marina

Una muerte violenta en el Virreinato

15

ENERO-JUNIO 1996



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

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA
REVISTA CUATRIMESTRAL

7

Inversión extranjera y nacionalismo: lo paradójico de la política internacional de Porfirio Díaz

JÜRGEN BUCHENAU

25

Imágenes de la presencia extranjera en México: una aproximación cuantitativa 1894-1950

DELIA SALAZAR ANAYA

61

Un caso en diacronía. La gramaticalización del genitivo purépecha

FRIDA VILLAVICENCIO

99

Religiones nativas e identidades étnicas en México

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ

127

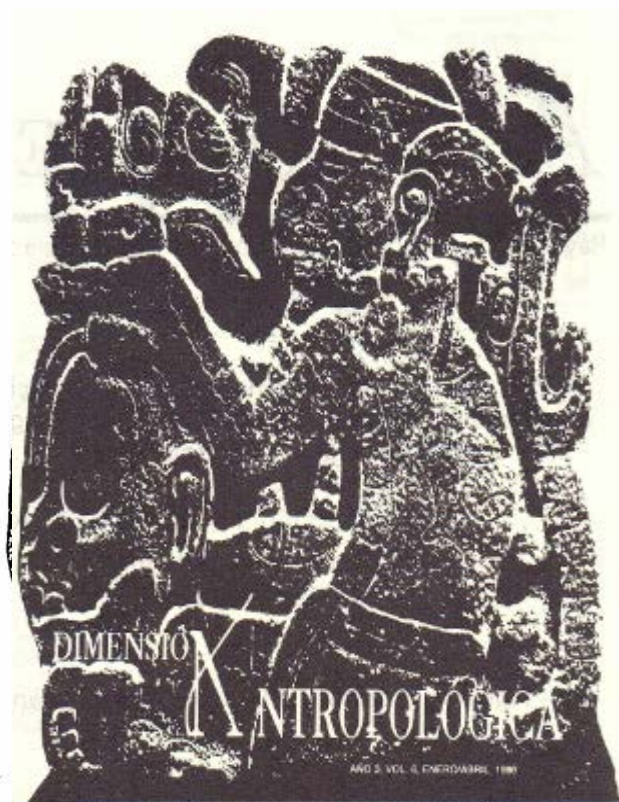
La diáspora maya. Creación de una comunidad en Indiantown, Florida, EUA, desde la perspectiva de la antropología aplicada

ALLAN BURNS

149

México en el TLC: crónica de los avatares de una identidad amenazada

MARÍA DE LA LUZ CASAS PÉREZ



167

Identidad y cultura nacional ante el proceso de integración global

JESÚS ANTONIO MACHUCA R.

Reseñas

177

Imaginario urbano. Bogotá y São Paulo. Cultura y comunicación urbana en América Latina

JOSÉ FUENTES

180

Tacuba y sus alrededores siglos XVI al XIX

EMMA PÉREZ-ROCHA



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

