

Antropología

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia ≈ Nueva época ≈ Núm. 8 ≈ Marzo-Abril 1986



Tarahumaras, Fotografía: Bob Schalkwijk

Tesguinada en las montañas, *Rogelio Zúñiga* □ Cómo vi, en 1910, el cometa de Halley *Angel Miguel Tovar* □ El significado simbólico de los cometas: un enfoque arqueoastronómico *Stanislaw Iwaniszewski* □ Normas mínimas de seguridad para la protección del patrimonio cultural que albergan los museos □ Javier Romero Molina *Ma. Eugenia Peña R. y Ma. Elena Salas C.* □ Mi pueblo durante la Revolución *Alicia Olivera de Bonfil* □ El arte, el teatro. . . una parte del sueño colectivo *Arturo Soberón y Marcela de Aguinaga* □ De filósofos, teóricos y vampiros *Departamento de Archivos Históricos y Bibliotecas* □ Seminario-Taller de evaluación de cursos de formación en conservación de bienes muebles □ Convocatoria VI Concurso de fotografía antropológica □ Premios anuales 1985, INAH □ La arqueología al sur del Río Grande. *José Luis Lorenzo* □ Suplemento en páginas centrales.

Indice

TESGÚINADA EN LAS MONTAÑAS Rogelio Zúñiga R.	3
CÓMO VI, EN 1910, EL COMETA DE HALLEY Ángel Miguel Tovar	11
EL SIGNIFICADO SIMBÓLICO DE LOS COMETAS Stanislaw Iwaniszewski	13
NORMAS MÍNIMAS DE SEGURIDAD PARA LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL QUE ALBERGAN LOS MUSEOS	16
JAVIER ROMERO MOLINA. <i>In memoriam</i> (1910-1986) Ma. Eugenia Peña R. y Ma. Elena Salas C.	18
MI PUEBLO DURANTE LA REVOLUCIÓN Alicia Olivera de Bonfil	19
EL ARTE, EL TEATRO... UNA PARTE DEL SUEÑO COLECTIVO Entrevista a Emilio Carballido	23
DE FILÓSOFOS, TEÓRICOS Y VAMPIROS Departamento de Archivos Históricos y Bibliotecas	28
SEMINARIO-TALLER DE EVALUACIÓN DE CURSOS DE FORMACIÓN EN CONSERVACIÓN DE BIENES MUEBLES	28
VI CONCURSO DE FOTOGRAFÍA ANTROPOLÓGICA Convocatoria	30
PREMIOS ANUALES INAH, 1985 Resultados	31
LA ARQUEOLOGÍA AL SUR DEL RÍO GRANDE Suplemento en páginas centrales	

Enrique Florescano
Director General
Roberto Sandoval Zarauz
Secretario Técnico
Carlos Cubas Colmenares
Secretario Administrativo
Jaime Bali Wuest
Director de Publicaciones
Marcela de Aguinaga Quiroz
Patricia Cazals Kirsch
Edición

Correspondencia: Dirección de Publicaciones, Córdoba 45, Col. Roma, Boletín de Antropología



SEP

Actividades del INAH

Exhibición en el Museo Nacional de Antropología, a partir del 19 de febrero de 1986, de los 55 fragmentos de pintura teotihuacana que fueran devueltos a México, por los Museos de Bellas Artes de San Francisco, California. A partir de las investigaciones arqueológicas realizadas, se sabe que el conjunto de pinturas murales proviene de un grupo de palacios situados al este de la Pirámide de la Luna, que ocupaban funcionarios del gobierno teotihuacano. La factura de la obra puede ubicarse entre los años 500 y 650 de nuestra era, época de esplendor de Teotihuacan.

Hungría: presencia campesina, es el nombre de la exposición que durante los meses de febrero, marzo y abril se exhibe en el Museo Regional de Tlaxcala y que presenta el Museo Nacional de las Culturas en colaboración con la Dirección de Museos y Exposiciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia, a fin de celebrar su vigésimo aniversario.

Se muestran valiosas piezas de artesanía popular, fabricadas por grupos de pastores y campesinos, al final del siglo XIX e inicios del XX, en Hungría. La exposición incluye material etnográfico como trajes regionales, piezas de cerámica, madera, vidrio, textiles y utensilios y prendas de uso cotidiano, en los que se puede apreciar la identidad étnica y cultural de la sociedad húngara.

Inauguración del Museo Regional de Tlaxcala en el Ex-convento de San Francisco, resultado de un esfuerzo conjunto entre el Gobierno del estado y el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El intenso trabajo realizado durante dos años, encamina-

do principalmente a restaurar y a acondicionar este recinto franciscano del siglo XVI, hizo posible la apertura de este museo que, a través de sus seis salas de exposición —una dedicada a la arqueología de la región, dos a la época colonial, una al siglo XIX, otra al XX y una sala de exposiciones temporales— nos ofrece un amplio panorama del pasado y presente de la cultura tlaxcalteca.

Reapertura del Museo Regional Michoacano. Con una museografía imaginativa y didáctica, instalaciones totalmente reorganizadas y una nueva concepción histórica, este museo, mediante sus seis salas de exhibición, presenta una visión del desarrollo histórico de Michoacán, basada en sus antiguas tradiciones científicas y culturales, que intenta sintetizar el saber acumulado sobre el territorio y sus hombres.

Se inauguró el 27 de febrero de 1986, en Ixcateopan, Guerrero, el Museo de la Resistencia Indígena donde, a través de la obra de los artesanos de Xalitla, se pretende recuperar "la otra historia", la que representa la visión indígena de la guerra de conquista y la resistencia al yugo colonial.

En el recorrido de sus salas el museo muestra diversos niveles de lectura; uno de ellos es el formado por el conjunto de tableros con códices y gráficas, con cédulas que ofrecen un panorama contemporáneo de la historia.

La expresión popular se manifiesta en la interpretación que, a través de artesanías pictóricas, hace la propia comunidad acerca de aspectos relevantes de la rebelión indígena.

Por otra parte, se han reproducido las citas de cronistas españoles de la época, y aun de ciertos indígenas, que, desde su propia perspectiva, dan fe de los acontecimientos que llevaron al sometimiento de la población.

Tesgüinada en las montañas

*Estos mismos yndios son veleidosos, inconstantes y tan cambiantes como la luna. Son malagradecidos, obtusos y estúpidos, pues no les alcanzan las mientes para comprender los sermones y tienen muy poca experiencia en aquéllo que es bueno y de cristiano vivir. Son astutos y alertas para las cosas del demonio y prefieren morar en sus cubiles entre los cañones y barrancos sin consideración ninguna por las fatigas de su padre misionero.**

ANOCECE. *Ráyenari*, el Sol, teñido de un rojo sangre se oculta detrás de los pinos que se yerguen al borde de los riscos y peñascos desafiando toda lógica en un nuevo y fantástico sentido del equilibrio. Abajo, muy abajo, el rugido del torrente que se retuerce y acomete la dureza de la toba volcánica para tallar los cañones y barrancas que en un alarde de grandeza insolente configuran el país de los que corren veloces: la tierra donde los hombres danzan el *yúmari* para impedir que el mundo se desgaje derrumbándose en pedazos informes.

Arriba el aroma de la leña de madroño que alimenta la fogata se mezcla con los otros olores: el polvo, el sudor, el maíz fermentado, el humo del tabaco oscuro. . . El sabor del aire, húmedo y frío, se confunde con el gusto fuerte y picante del *batári*: el tesgüino que pasa de mano en mano recorriendo el círculo de los hombres que terminaron la jornada de trabajo, hombro con hombro, para levantar la cosecha del vecino que este día los requirió y que ahora agradece su ayuda al ofrecer la tesgüinada de trabajo.

El viento trae, en soplos suaves e intermitentes, fragmentos de la cháchara de las mujeres que un poco hacia la izquierda, al abrigo de la pared que limita la casa por el sur, tortean la pasta de maíz tierno para extender la *barirárurumi* o tortilla del tamaño del comal:

—*Sekorí basiáwati nabétsama.*

—*Échi regá ga'rá júku.*

—*Má gi'rire.*

—*Ayéna*

—Voy a untar la olla con trigo guillo.

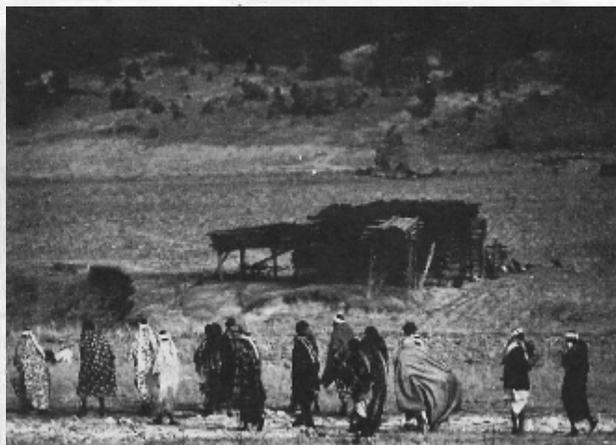
—De ese modo está bien hecho.

—Ya paró de llover.

—Sí.

Frases que se antojan inconexas, salpicadas de risas que salen de aquí y de allá; y de miradas furtivas que se desvían tímidas aunque no totalmente desprovistas de coquetería, al ser devueltas por los rostros pétreos y recios de los jóvenes galanes que no hace mucho se han integrado al áspero mundo de los hombres.

Fuerte, viril, sonriente el *siriame*, en su calidad de gobernador, inicia el baile al son de los *rabéri*, esos violines introducidos en su cultura por los españoles durante los siglos XVII y XVIII. Uno a uno los hombres se levantan y comienzan a patear el suelo y a seguir el ritmo de la música. Las manos se balancean. La danza se ejecuta de la cintura hacia abajo. Tronco, brazos y cabeza sirven de comparsas a las piernas, que dan el nombre a todo cuanto les importa: *jarámuri!*, que igualmente



significa los hombres, la gente, los que corren raudos: los tarahumares.

La tesgüinada está en tan íntima relación con todo lo que atañe a los tarahumares, que es posible afirmar que nada ni nadie escapa a su influjo, ni la vida ni la muerte. Sólo a partir de ella puede explicarse la cultura tarahumara.

Tesgüinada. La reunión de trago. El momento en que al calor del fuego se juntan los *jarámuri* para beber el tesgüino o *batári*: el licor de maíz germinado y fermentado que desempeña un papel tan importante dentro de su organización social: actúa como fuerza unificadora, como válvula que libera tensiones y pasiones, como catarsis, como expresión política y religiosa, económica y recreativa. . . En fin, como epítome de toda una cultura.

El tesgüino emborracha. La tesgüinada termina cuando se consumió hasta la última gota de los dos o trescientos litros que, en enormes ollas destinadas al efecto, almacenaron las mujeres después de prepararlos cuidadosamente a lo largo de varios días. Fueron ellas quienes seleccionaron los granos de las mejores mazorcas, los extendieron en el suelo sobre costales de ixtle vacíos y luego de cubrirlos con otros iguales, pasaron muchas horas mojándolos constantemente hasta que las semillas reventaron al iniciarse la germinación. Después las machacaron y las pusieron a hervir en grandes recipientes día y noche hasta que hubo fermentado con la ayuda de las hojas de *roninowa* o hierba del piquete que en algún momento echaron en el cocimiento, para finalmente vaciarlo en las grandes *sekoriki*, las ollas de barro cuya capacidad se mide en hectolitros.

El tesgüino como tal, aislado de su contexto social, resulta decepcionante: una bebida que insume cantidades ingentes de maíz; de un contenido alcohólico ridículamente bajo —de tres a cinco grados Gay-Lussac—, que ni siquiera puede envasarse ya que debe consumirse en un lapso no menor de doce horas desde que es vaciado en las ollas, porque todavía no está en su punto, y no mayor de veinticuatro porque se echa a perder. Su sabor y su aroma, así como su aspecto lechoso no valen gran cosa y no parece justificar los diez días de trabajo agotador

* Padre Juan Ysidro Fernández de Abec, S.J., Mexican manuscripts, mm 1716, núm. 21, *Anua de la Misión de Jesús de Carichic de 1744*, Bancroft Library, University of California en Berkeley

que en promedio exige su preparación. Entonces, ¿qué chiste tiene?, ¿para qué sacrificar el precioso maíz que tantas angustias y sudores ha costado arrancar a ese terreno pedregoso, imponente y magnífico aunque inhóspito?

Estas interrogantes planteadas así, de manera superficial y obtusa, no nos llevan a ningún lado. Es dentro de la cultura tarahumara, dentro del tesgüino y a partir de la tesgüinada desde donde uno puede acercarse a este pueblo singular y tratar de comprenderlo.

El origen del tesgüino es incierto. Los primeros reportes de los españoles, que datan de 1609, ya lo mencionan. Los tarahumares lo llaman *batári* si los granos provienen de una planta de maíz plenamente desarrollada, y *sugiki* cuando los elotes son de una espiga joven.

Como quiera que sea, su importancia es tal que los tarahumares le atribuyen una procedencia divina. En efecto, fue *Onoriúame*, el padre —tata *Rióshi* en su moderna versión sincretizada a partir de la cristianización hispana— quien les enseñó a preparar la bebida y a disfrutar de ella.

AL AMANECER, cuando *Re'sópuri*, la Estrella de la Mañana aún se ve, aunque atenuada por el sol que asoma ya detrás del horizonte, los tarahumares se levantan lentamente, casi con desgana, y abandonan los lugares que ocuparon durante la noche. Las fogatas, mortecinas, todavía humean débiles. Unos cuantos se ajustan las *gimaka*, gruesas cobijas de lana cruda, aprietan el brazo derecho contra el cuerpo para aprisionar los bastos pliegues en el hueco de la axila y poco a poco, en parejas o en grupos pequeños, se acercan a las tres cruces plantadas en el patio del frente de la casa. Al pie de la más alta, dedicada a *Onoriúame*, deidad vestida con un lienzo de manta blanca y algunos collares de cuentas de madera y semillas, se ven, aún desdibujados por la penumbra, la *gomákari* o pelota de los corredores, el agua que deberán beber, la *sáwara* o sonaja ceremonial y una olla de tesgüino. Objetos, todos, importantísimos en un suceso tan relevante: la *rarajipari* o carrera de pelota que comenzará pocas horas después, cuando se haya llevado a cabo la ceremonia propiciatoria y se ulminen los detalles finales.

Solemne, el *o'wirúame* o curandero se dispone a comenzar el rito. Sin mirar al círculo de tarahumares que se ha formado alrededor, se inclina para tomar la sonaja con la mano derecha. Junto a él, el dueño de la casa no pierde detalle. El *o'wirúame* ahúma la cruz con un poco de copal. Después agita la sonaja. El dueño de la casa también la hace sonar y juntos entonan el cántico de la cola de *kiyótsi*, la zorra; y el del *yúmari*, una de las danzas sagradas. Luego caminan alrededor de la cruz: co-



mienzan por el lado derecho y se detienen en cada punto cardinal para girar sobre sí mismos, esta vez hacia la izquierda. Al completar el circuito el *o'wirúame* bebe del tesgüino antes de invitar a su compañero, quien hace lo mismo. El rítmico golpeteo de una baqueta sobre el tambor acompaña a uno de los presentes, mientras ondea la *basyóni* o bandera ceremonial. Con un vigoroso impulso del empeine, un corredor lanza la bola que se pierde entre los pinos, más allá de la vivienda.

Terminada la ceremonia, el *o'wirúame* exhorta a los jóvenes campeones, luego de hacerles beber tres sorbos de agua, a competir con ánimo y respetar las reglas. Los corredores se miden con la mirada mientras toman una infusión de *awari*, el cedro, para fortalecerse.

Rayénari, el Sol, está ya alto en el cielo. Los tarahumares siguen concertando apuestas. Los *cho'kéame* u organizadores de la carrera, emparejan las posturas de los partidarios de sus respectivos equipos. Entre ambos grupos crece el acopio de bienes que han quedado comprometidos: piezas de tela, flechas, arcos, una pistola, algunos cuchillos, pastillas de jabón, sal, y hasta algunas cabras y borregos. Los tarahumares se congregan en pequeños grupos, en espera del momento en que ha de iniciarse la competencia.

—¿Piri uché girare ma?

—¿Qué más apostaste?

—*Batirishia we saké nasaya.*

—Patricio apuesta en contra.

—¿Piri ché mu sakema orá?

—¿Qué vas a apostar?

—¿Eruká cho'kéame ká rara-jiparu?

—¿Quién arregló esta carrera?

Un poco atrás del claro que se ha convertido en *sakéchi* o lugar donde se apuesta, las mujeres vigilan a sus hijos pequeños mientras parlotean alegremente y comentan las últimas novedades del lugar.

Ha pasado el mediodía, la carrera está a punto de comenzar. Los *cho'kéame* de cada equipo se acercan, llevan a sus corredores ante la concurrencia luego de interrogarlos para asegurarse de que se han abstenido de mujer y tesgüino durante los tres días anteriores. Recios, seguros, altivos, los competidores



Tarahumara

Carrera en Bastigochi

toman sus lugares. Un silencio denso y expectante precede al arranque de los equipos.

El *siriame* se adelanta con paso digno. Su mirada clara está cargada de sabiduría, esa sabiduría que emana de los hombres que conocen la vida, y que falta en los que dicen conocerla. Con voz potente da principio al *nawésari* o discurso:

—*A ne nawésema ra' ru.*

—Sí, les dirigiré la palabra.

Conjura a los contendientes a cumplir las reglas, a no tocar la bola con las manos, a competir con honor. Les recuerda la importancia de esta carrera para terminar con las palabras tradicionales:

—*Echurú ne nawésema.*

—Esto nomás les digo.

Los corredores dejan caer al suelo sus gruesas mantas de lana. La señal ha sido dada: los dos *cho'kéame* arrojan sendas pelotas a sus equipos con un vigoroso giro de los brazos que contrasta con su aspecto de viejos venerables. Uno y otro bandos arrancan con la rapidez del rayo, precedidos por los dos abanderados.

No ha pasado mucho tiempo y ya se escuchan hacia la derecha los gritos y el cascabeleo de los cinturones con sonajas que cifan las caderas de los competidores. Ya se ven las banderas; aquí y allá se oyen las exclamaciones de los espectadores:

—*¡Má nijsipare!*

—*¡Wériga!, ¡wériga!, ¡we má!*

—*¡Muribé ¡dbaga, temásiri sinéame!*

—*¡Ya lo alcanzó!*

—*¡Ándale!, ¡ándale!, ¡corre!*

—*¡Pónganse más cerca, muchachos, todos!*

Mientras los abanderados abandonan la carrera, se retira una de las quince piedras puestas en hilera sobre el punto de llegada: se ha completado el primer circuito de la *rarajipame bowe-ráka*, la pista donde los jóvenes *rarámuri* miden la fuerza y la destreza de sus piernas. Los dos grupos forman una masa compacta, ¿quién será el ganador? Aún es pronto para decirlo; el equipo de *Ko 'yáchi*, la ranchería retadora, tiene muchos partidarios, aunque el bando rival, que proviene del pueblo cercano de *Kusiwiríachi*, también recibe numerosas aclamaciones. El resultado es imprevisible en estos momentos: quedan catorce vueltas por recorrer.

HA CAÍDO LA NOCHE y todavía quedan tres piedras en la meta. Unos cuantos corredores abandonan la pista para aproximarse con paso inseguro a los circunstantes y beben un trago de agua antes de dejarse caer exhaustos sobre la hierba. Han competido con brío, pero la prueba resulta demasiado dura. De todas maneras sus equipos no han perdido la posibilidad de vencer.

Aquí y allá se ven brillar las antorchas que algunos porteadores enarbolan para alumbrar el terreno que recorren los que no han desistido. La carrera está a punto de terminar: se ha quitado la décimoquinta piedra, lo que indica que se corre la última vuelta. La excitación crece, los próximos minutos son decisivos.

Ya se acercan, el griterío aumenta. Las dos pelotas de madera caen junto a uno de los ancianos y casi al mismo tiempo un sudoroso y empolvado corredor irrumpe en el claro, seguido muy de cerca por los otros. ¿Quién es? Está oscuro y sus rasgos no se distinguen bien. Ahora se ve, sí, es *Rojérípo*, el de *Kusiwiríachi*, que recibe las aclamaciones de los concurrentes. ¡La carrera ha terminado!

Los corredores se desperdigan; alguno se sienta debajo de aquel pino para frotarse las piernas engarrotadas; otro hace lo mismo sentado en el suelo, con la espalda apoyada en esta roca. Sus caras cansadas muestran una semisonrisa; sólo uno ha podido llegar a la cabeza, pero ellos no se sienten despechados: corrieron bien y al hacerlo dieron lo mejor de sí mismos. Hoy no ganaron pero la próxima vez lo harán.

Sin hacer más caso de los atletas, el público se dispersa: unos se dirigen a sus casas mientras que los partidarios del bando ganador se apresuran a recoger sus ganancias.

Rájéríka, el *cho'kéame* de *Kusiwiríachi* ya levanta dos piezas de tela atadas entre sí y llama por su nombre a *Shibiríko*, que se acerca a recogerlas. Le sigue *Pegro*, que ha ganado un hacha y dos pastillas de jabón. Un poco más allá, *Rábríka* escucha su nombre y acude con una amplia sonrisa a tomar las flechas y los tres ovillos de lana que le corresponden. Sigue *Ménshio*, quien se levanta pausadamente al oírse nombrado. . .

Allá lejos, hacia la izquierda, se escuchan apagadas las risas alrededor de las ollas de tesguino que uno de los vecinos reparte a los contertulios sentados al amor del fuego que ilumina el patio de su *gunogoríki*, o casa de troncos.

HA DEJADO DE NEVAR. El suelo aparece cubierto de una blancura uniforme que borra las irregularidades del terreno montañoso y provoca una sensación de irrealidad en quien

ESG. NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HIS.

BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS





observa la explosión de luz cada vez que entreabre los ojos lastimados por el brillo intenso de la nieve.

Envuelto en su gruesa manta de lana oscura, el tarahumar que camina con andar ligero a pesar de lo blando del piso, pone una nota discordante al destacar con nitidez en el paisaje helado. No es distinto de la mayoría de los *rarámuri*: alto y delgado, los músculos de las piernas vibran y se dibujan con cada movimiento. Bajo la *koyéra* o banda para sujetar los cabellos, la frente amplia y despejada termina en dos finas cejas que enmarcan los ojos oscuros y un poco rasgados. La nariz levemente aguileña se abre a dos fosas anchas que sombrean los labios gruesos. Unas pequeñas arrugas en la sien indican el sutil fruncimiento de los párpados, característico de los tarahumares adultos.

El crujir de la nieve a cada paso que da, sirve de contrapunto a su respiración acompasada y tranquila. Un tenue rastro de humo en el aire le indica que está cerca. En efecto, detrás de los cedros y encinos que limitan la explanada se distingue vagamente la estructura maciza de una vivienda de troncos. Los golpes rítmicos de un hacha invisible le dicen que el dueño del lugar está detrás de la casa, y hacia allá se dirige dando un rodeo.

El tarahumar más joven interrumpe su labor al ver que el otro se aproxima. Ambos se saludan al tiempo de tocarse las yemas de los dedos de la mano derecha:

—*Riöshi kwíra ba.*
—*Kwíra ba.*

—Dios te ayude.
—Te ayude.

Conversan tranquilamente. Hablan del frío, de la *tesgüinada* a la que asistieron hace un mes, de los últimos eventos de la Sierra, del hijo que *Ronchíko*, el *siriame*, tuvo la semana pasada y del *wikubériame*, el sahumero ritual con humo de *táscate* o *awari* que ofició el *o'wirúame* del lugar para proteger al niño contra todo maleficio futuro. Por último, charlan acerca de las cosechas que no han sido muy buenas debido a las heladas que este año se adelantaron. Al fin, el visitante juzga oportuno plantear el asunto que le ha traído:

—*Pe ta ne suuníku kórima orae.*

—Iba a pedirte un poco de maíz regalado.

Su interlocutor asiente con gravedad. Coloca el hacha sobre su hombro y juntos se dirigen hacia el *rekóachi*, la troje o granero en la que los tarahumares almacenan, no sólo el maíz, sino sus objetos más preciados: un rifle o una escopeta, bolas de hilo de lana, sal, arcos, flechas, cuchillos, hachas, frijol, jabón. Abre la puertecilla mediante un ingenioso mecanismo de madera y se introduce palpando los objetos que lo rodean, mientras

sus ojos, casi deslumbrados por el resplandor de la nieve, se acostumbran a la penumbra. Extiende la mano y toma varios puñados de maíz; los echa en la bolsa de manta que el otro sostiene abierta y que ha traído con esa finalidad, doblada sobre el hombro.

Cuando el donador juzga que la cantidad de grano es suficiente, sale de la troje y la cierra cuidadosamente. Inspecciona las juntas de la puerta para cerciorarse de que no haya ninguna rendija. Una vez satisfecho, se vuelve hacia el huésped y lo acompaña un corto trecho. Se despiden tocándose levemente las puntas de los dedos:

—*Matétera ba.*

—Muchas gracias.

—*Matétera chó pa.*

—De nada.

Con su bolsa de maíz a la espalda, el tarahumar emprende el regreso a casa. Esperaba llegar antes de que cayera la noche y es evidente que no podrá. Por suerte *Mechá Ochérosiachi*, la Luna Llena, alumbró el camino al reverberar sobre la nieve.

El hombre va contento, el cereal que ha recibido durará lo suficiente para que su familia no pase hambre durante las próximas semanas. El *kórima* lo ha salvado.

El *kórima*. La institución típicamente tarahumara; el derecho del que tiene menos a recibir de quien tiene más. Esta donación plantea un mecanismo social muy singular. No es un préstamo, es un regalo. Tampoco es una limosna como la que se acostumbra en algunos sectores de la población blanca. En términos generales, la limosna crea una situación humillante para quien la recibe, lo que no sucede con los tarahumares que recurren al donativo bajo el concepto de *kórima*. Este derecho, del que rara vez se abusa, tiene dos consecuencias fundamentales: impide la acumulación de la riqueza por unos pocos—si “riqueza” fuera un término aplicable a los tarahumares— a cambio de prestigio; y asegura la supervivencia de los menos afortunados.

Igual que en la *tesgüinada*, el *kórima* propicia una mayor cohesión entre los habitantes de una región determinada, aunque de otra manera, puesto que en el caso de la primera, la interacción se da a un nivel menos formal, dentro de un ambiente de diversión y relajamiento. La relación entre peticionario y donador, en cambio, es siempre bajo la férula del hambre o del frío, ya que el regalo puede consistir en prendas de vestir o herramientas, y no únicamente en alimentos. Y es evidente que la necesidad de no morir reviste las cosas de una seriedad bastante mayor que la de pasarla bien departiendo con los vecinos alrededor de una fogata.

Otro factor que hay que tomar en cuenta para entender el *kórima* es que la inseguridad de obtener buenas cosechas existe para todos, máxime cuando se trata de sembradíos de temporal realizados con técnicas de cultivo que, si bien son ingeniosas y funcionan en el medio ambiente tarahumar, no dejan de ser primitivas. Esto implica siempre la posibilidad de que los papeles se inviertan: el que hoy está en buena posición puede estar mañana en la indigencia.

CAE LA TARDE. Los tarahumares comienzan a llegar y se congregan en el patio rectangular, frente a la casa, después de

tocarse el hombro y los dedos de la mano derecha en señal de saludo. Han sido invitados por los parientes del *chérame románi*, el anciano que murió el otro día, para que participen en la ceremonia que comenzará dentro de unas horas: la raspa del *jikuri* o peyote que, en esta ocasión, se celebra para subir al cielo el ánimo del difunto.

Las conversaciones casi en susurros confieren al ambiente un aire peculiar. Se palpa el misterio de la muerte. En un momento dado, el hijo mayor del finado ofrece a los concurrentes tres *wéja* o jícaras de tesgüino. La ceremonia preliminar puede iniciarse.

Comienza el *yúmari* al son de los violines. La nieve —pues es invierno— desaparece triturada por los pies de los danzantes, que golpetean el suelo rítmicamente. La cantinela ininteligible del conductor de la danza flota sobre el grupo de bailarines.

Rayénari, el Sol, se ha ocultado. El *si'páame* o raspador del peyote dirige entonces el ritual *nutékima* para ayudar al alma del viejo en su jornada a *Rewegáchi*, la región celeste.

Mechá, la Luna, está ya alta. Debe de ser cerca de la media noche. El *si'páame* inicia la caminata hacia el río, aproximadamente a medio kilómetro hacia el sur. Cerca del torrente, se ha preparado el patio circular en el que este oscuro ritual, mantenido en secreto durante siglos, ha de llevarse a cabo.

Los tarahumares lo arreglaron hace más de una semana: primero, desbrozaron un amplio claro, arrancaron las malezas, aplanaron el piso y quitaron las piedras. Después, colocaron sobre el suelo un enorme madero toscamente desbastado y frente a él, al oriente, plantaron la cruz. Un poco a la izquierda clavaron en el suelo los dos arbolitos despojados de todas sus ramas, excepto dos que se proyectan a los lados y semejan sendas cruces. Casi en el centro del patio, al poniente, amontonaron la leña que se quemará más tarde.

Ahora que se aproxima el momento terminan los preparativos.

Los ayudantes acomodan el espejo al pie de la cruz y lo orientan hacia el centro, de cara a la fogata que se encenderá dentro de poco. Ponen un cuchillo cerca de la cruz, a la izquierda, y cuelgan las ofrendas en las ramas transversales de



los dos arbolitos: la carne de los animales recién sacrificados, en el más cercano, y el *sonorá*, es decir la tráquea, el corazón y los pulmones, en el otro.

Las ollas que contienen el *tónari* o carne sin sal, cocida en agua y el *méke*, esa bebida preparada a partir de un agave medicinal, y por supuesto el insustituible tesgüino, están a la derecha, un poco al oriente del agujero para el peyote, junto al cual se ven el palo raspador, la jícara y el metate (que debe ser nuevo), así como la olla con agua, muy importante porque el *jikuri* provoca mucha sed.

Junto a la cruz han colocado los objetos personales del muerto.

Empieza el rito. La hoguera se enciende y los invitados al círculo, que en esta ocasión son diez, se sientan en el tablón de cara al fuego, el *si'páame* en el centro. Frente a cada uno, en el suelo, hay un pequeño agujero en el que escupirán después de comer el cacto sagrado. Los ayudantes presentan al *si'páame* sus instrumentos ceremoniales.

Solemne, el oficiante coloca una jícara o batea invertida en el piso, de manera que cubra el agujero. Sujeta contra la tierra la vara ceremonial labrada con muescas transversales, uno de sus extremos apoyado sobre la batea, y mientras frota un palo pequeño contra la superficie de la madera tallada, entona el canto secreto.

Cuando termina, los participantes expresan su agradecimiento con la fórmula tradicional, *matétera ba*.

El *si'páame* repite dos veces el canto y el raspado de la vara antes del primer reparto de tesgüino; los ayudantes vierten un poco del licor sobre los utensilios.

Más tarde, dan el *jikuri* al *si'páame*, luego de ofrecerlo ante la cruz. Él lo toma con reverencia y lo encierra en un *ébori* o canasto con tapa antes de ponerlo bajo la jícara invertida. Reinicia los cantos y el raspado, acciones que sólo se interrumpen para que todos beban tesgüino. En un momento dado, los tarahumares comienzan a bailar entre la lumbre y la cruz.

AMANECE. La ceremonia se acerca a su fin al llegar el momento culminante: dos mujeres se arrodillan junto al metate



Músicos (*Nararáchi*)

Sacrificio de un chivo (*Tehuerichi*)

una muela el peyote mientras la otra echa un poco de agua sobre el polvillo que se forma y recoge el producto en un recipiente. Lo entrega luego al *si'páame* para que lo reparta entre los concurrentes. Cada uno bebe de rodillas, según su turno, después de persignarse, y toma tres sorbos de agua. El *si'páame* ingiere el peyote en último lugar.

La parte central del rito ha terminado, pero falta aún la purificación. Los tarahumares han sido tocados por el *jikuri* y no es cosa de tomarlo a la ligera, pues se trata de un espíritu poderoso y hay que tratarlo con cuidado si no se quiere despertar su ira.



Las jícaras y el metate han de ser enterrados. Los tarahumares corren al río y se sumergen brevemente en el agua clara y fría. Regresan en el momento en que *Rayénari*, el Sol, surge de las montañas.

La carne de las ofrendas se reparte después de esconder los arbolitos que la sostenían, así como la cruz. Es tiempo de comer el *tónari* y de consumir el resto del tesguino.

El *jikuri* es el cacto sagrado. Es el péyotl de los aztecas y el peyote de los españoles. Figura oculta y misteriosa, benévola pero irascible y caprichosa. Si descarga su furia es fatal para el infortunado. Los tarahumares lo consideran hermano menor de *Onoriame*, el padre.

Los documentos que hablan sobre el peyote son oscuros, e incluso contradictorios; sus descripciones varían, son inexactas e incompletas. No es fácil investigarlo porque los *rarámuri* —como en muchos otros aspectos de su cultura— se muestran

reservados y aun hostiles ante quienes pretenden averiguar sobre el *jikuri*.

También es poco lo que se conoce sobre sus efectos. Sin embargo, se cree que no son muy fuertes. En general, existe acuerdo entre los antropólogos, médicos y biólogos que se han adentrado en la Tarahumara, en el sentido de que tales efectos son muy leves en vista de la cantidad de tesguino que lo acompaña.

Los efectos son más psicológicos que físicos. Los tarahumares consumen el peyote única y exclusivamente en ceremonias como la descrita. El culto se rodea de un secreto y un misterio tan grandes, que quien participa del ritual se sugestiona con facilidad. El ambiente, la duración de la ceremonia —doce y quince horas o más— y la ingestión misma del tesguino, embotan los sentidos; el participante se encuentra inmerso en una atmósfera tan especial que realmente *siente* lo que supone que debe sentir.

El peyote se emplea para subir almas al cielo. En este sentido, su efectividad es incuestionable por su propia imposibilidad de ser demostrada. Se usa también para curar. Uno de los postulados capitales de la medicina psicosomática es el poder curativo de la mente. Si el enfermo sana, se debe al *jikuri*. Si muere, siempre existe el recurso de decir que había incurrido en faltas tan graves, que el *jikuri* lo mató.

LAS SOMBRAS SE ALARGAN. Los tarahumares deliberan desde hace varias horas. El *siriame*, sentado en medio de las autoridades menores del pueblo, aguarda. Desde temprano, los *rarámuri* se reunieron en el *komeráchi* o lugar de la comunidad, aunque hoy no es domingo. El propio *siriame* los convocó. En su calidad de gobernador envió a los *sontárushi*, esos mensajeros que, desde la época de la Colonia, reciben el nombre de “soldados”, término extranjero que los indios transformaron en *sontárushi*. Ellos recorrieron enormes distancias, de casa en casa y de ranchería en ranchería. En toda vivienda repitieron la consigna, luego de los saludos de cortesía.

—*Ayéna siriame anire mapu we bayéroma sinéame rétéwi umugima.*

—Dijo el *siriame* que fuéramos a llamar a todos los hombres y mujeres.

Aclaran que la reunión deberá efectuarse a los tres días. Todos asienten serios y después se ponen en camino. Suben y bajan las barrancas. Unos salen antes que otros, ya que hay que tomar en cuenta las distancias —medidas en horas-viaje—, y por uno u otro rumbo, todos acuden a la cita.

El *siriame* les dijo que las malas cosechas se deben a que *Onoriame*, el padre, está enojado porque los tarahumares no han bailado *yumari*, la danza sagrada que fue enseñada por el venado —*cho'mori*— a los antepasados. Las lluvias en consecuencia fueron escasas, las cosechas se agostaron y se obtuvo muy poco maíz. Ahora la sombra del hambre se cierne amenazadora sobre la Tarahumara, y, por si esto fuera poco, terribles calamidades caerán sobre la gente:

—*O'wirúame lá o'pésuka su-wibapu rúa.*

—Dice el *o'wirúame* que moriremos vomitando sangre.

Así lo ha declarado el propio *o'wirúame* que, como curandero, tiene además poderes de clarividencia. En efecto, un niño



se le apareció en sueños para decirle que los tarahumares deben bailar el *yúmarí* y ofrecer tres cabras jóvenes. De este modo se evitará el desastre y las milpas crecerán sanas y abundantes, porque *Onoriúame*, el padre, estará contento de nuevo.

Por fin, se logra el consenso: la celebración se llevará a cabo dentro de dos semanas. Como se trata de un *yúmarí napabuy*, es decir solemne, el *siriame* designa a *Kalówisi* y a *Marselao*, dos prominentes vecinos que ostentan cargos de cierta importancia, para que le ayuden con los preparativos.

Los días que siguen están plenos de actividad: las mujeres preparan el *tesgüino*, hacen tortillas y barren el *awírachi*, el patio rectangular donde ha de realizarse la danza deprecatória.

Los hombres traen a los animales y los ponen a buen recaudo. También cortan la leña, la acarrean y la acomodan en un lugar conveniente, cerca de las tres cruces que se levantan a metro y medio de altura en el extremo oriental del patio. Representan a *Onoriúame*, al *Shukristo* (Jesucristo) y al espíritu; notable sincretismo de la trinidad cristiana con *Mechá Onoriúame*, el padre Luna, *Rayénari Eyeriame*, la madre Sol y *Réresópuri*, el Lucero de la Mañana.

Poco antes de la ceremonia, al pie de las cruces, se instala el altar, que en este caso consiste en un tablón cubierto con una gruesa *gimaka* o cobija de lana; sobre él se acomodarán las ofrendas.

Algunas mujeres ponen sendas piezas de manta blanca sobre los brazos de las cruces y les cuelgan collares de semillas, chaquiras y cuentas de madera.

Es la víspera del día fijado para el *yúmarí*. Los tarahumares se reúnen poco después del mediodía. Pasean por el patio y conversan mientras esperan la llegada del crepúsculo.

El ciclo, al oriente, se enrojece. Es el momento del sacrificio. El *siriame* ordena que los animales sean llevados cerca de las cruces y que se les mate. Los hombres ponen a las cabras muer-

tas en el suelo, de modo que a su vez formen otra cruz, y las degüellan. Recogen la sangre en una olla, cuidando que no se derrame una gota.

El *o'wiríame* se acerca solemne. Toma un poco de la sangre en una jícara y arroja parte de ella a los cuatro rumbos.

Los ayudantes destazan a los animales, luego de desollarlos, y retiran el *sonorá*, es decir el corazón y el aparato respiratorio. Los colocan en una enorme olla y las mujeres los ponen a cocer. En un recipiente más pequeño cuecen la sangre. Con el resto de la carne hacen el *tónari*: toman un tambo cortado por el medio en sentido transversal y en él la hierven sin sal, durante toda la noche.

Rayénari, el Sol, ha desaparecido. El *siriame* ofrece la sonaja al *wikaráame* o cantor del *yúmarí*. Éste la toma con la mano derecha y se dirige hacia el altar. La agita y se persigna con ella. Da tres giros en torno a las cruces: primero al Este, luego al Oeste, después al Norte y por último al Sur. En cada uno hace sonar el instrumento.



De nuevo en el punto de partida, inicia el canto y la danza sin dejar de agitar la *sáwara* o sonaja. Se desplaza de Oriente a Poniente, las cruces en medio. Da media vuelta y regresa.

Los hombres se incorporan a la danza alineados a la izquierda del *wikaráame*, el único que canta. Las mujeres, que forman la fila de la derecha, se retrasan cinco o seis pasos para situarse a la misma altura cuando giran sobre sí mismas al final del patio.

Es noche cerrada y la danza ha cambiado. Ahora se ven dos ruedas concéntricas que giran velozmente. Los hombres en el interior con el *wikaráame* a la cabeza; las mujeres, afuera, corren en sentido contrario. En un momento dado, la evolución del

Mujer cocinando (Tehuerichi)

Mujer preparando tesgüino (Tehuerichi)

baile se invierte al formar las mujeres el círculo interno y avanzar en dirección opuesta.

Una tenue claridad se insinúa sobre las montañas de levante. El *wikaráame* se detiene, y termina la danza.

Los ayudantes presentan las ofrendas a las cruces. Un hombre levanta las manos sosteniendo el *tónari*, y luego de persignarse, arroja un poco a cada cruz, primero al Oriente, después al Oeste, luego al Norte y al Sur. Termina colocando la ofrenda sobre el altar, a la izquierda. El *wikaráame* agita la sonaja con cada movimiento del oferente.

Otro hombre se adelanta con el *lámari*, la sangre cocida, y la ofrece de manera idéntica, para terminar depositándola en el extremo derecho del ara.

Los demás, se adelantan con sus respectivas ofrendas: uno con el tesgüino, aquél trae el *sonorá*, otro presenta las tortillas y el de más allá deposita la infusión medicinal hecha a base de *wasárowa* o palo hediondo, llamado también palo mulato.

El *wikaráame* reinicia la danza, aunque ahora por un tiempo corto. Al terminar se vuelve hacia el *siriame*, que se adelanta y habla a los presentes.

—*Pe tamu ka ichirúame kame ko ba; petsa ta abói a'wiyáame kame ko ba.*

—Nosotros hemos sido sembrados; no nacemos nosotros por nuestra propia virtud.

Continúa su discurso manifestando que ahora los tarahumares han dado de comer a *Onoriame*, el padre, quien los creó —sembró— y que ahora *Onoriame* está contento, pues los tarahumares han bailado *yúmari*. El padre está satisfecho y el



peligro de la terrible catástrofe no existe más. En efecto, *Onoriame* se ha comido el *iwigá*, espíritu, de las ofrendas y ha conjurado la amenaza. Las cosechas serán mejores y los *rarámuri* no pasarán hambres ni penurias. Por último, exhorta a los presentes a observar una conducta digna.

Termina de hablar y los circunstantes se aprestan a cumplir con la ceremonia de curación. El *wikaráame* toma de nuevo la conducción del baile. Los hombres dan tres vueltas a las cruces: comienzan el circuito por el lado derecho y forman una línea a la izquierda. Simultáneamente las mujeres hacen lo propio en sentido inverso, de manera que se sitúan a la derecha. Las filas comienzan unos metros al frente del altar.

El *o'wirúame* avanza lentamente. Toma la olla que contiene el *wasárowa* y la ofrece a las cruces dando tres vueltas en el sentido en que se mueve el Sol: Este, Norte, Oeste, Sur. Se santigua y bebe tres cucharadas del líquido. Se acerca a la fila de los hombres y da a beber a cada uno tres cucharadas. Toma después la olla de tesgüino y unta un poco a cada hombre en la frente, el pecho, los hombros y la nuca. Mientras lo hace pronuncia la fórmula ritual:

—*Kemu onó be kemu eyé ko re'paní atí mapu mujé nese-ro.*

—Tu padre y tu madre están arriba, desde ahí te cuidan.

Luego ofrece el tesgüino, del que todos los hombres, uno por uno, beben un pequeño sorbo.

Cuando el último hombre de la fila ha sido curado, el *o'wirúame* se acerca al altar. Deja la olla que contiene el tesgüino y toma nuevamente la de *wasárowa*. Se acerca con gravedad a las mujeres. Da a cada una cuatro cucharadas del remedio. Repite la unción con tesgüino y pronuncia las mismas palabras. Al terminar, regresa al altar y deposita reverentemente el recipiente del licor. La ceremonia finaliza cuando el curandero asperja con un poco de agua clara los rostros impasibles. Primero a los hombres y después a las mujeres.

El *yúmari* ha concluido. Los tarahumares se reparten el *tónari* y el tesgüino. Comen mucho y beben más, antes de emprender el regreso a sus hogares.

El *yúmari*. La ceremonia deprecatoria, el rito mediante el cual los tarahumares honran a su dios, el padre que los sembró —o creó— para que pueblen la tierra y dancen y beban tesgüino.

Fue el venado quien les enseñó el *yúmari*; así los antepasados pudieron bailar por primera vez y entonces el mundo se hizo sólido y los hombres pudieron vivir en él. Es necesario mantenerlo habitable, por lo que ellos danzan y evitan las catástrofes.

Sí, el mundo sigue en pie porque los tarahumares bailan *yúmari*. Ya lo dijo aquel anciano jefe:

Échi re'gá nejá anayáwiri ko ba... Así nos fue enseñado por nuestros antepasados. Esta es pues, nuestra costumbre. Ustedes, los blancos, no hacen así porque no entienden; pero nosotros, los tarahumares, así entendemos, así hacemos.

15 de julio de 1985

Danza (Huaahuachérare)

Fotografías tomadas de *Tarahumara*, Chrysler de México, México, 1985

Ángel Miguel Tovar

Cómo vi, en 1910, el cometa de Halley

Siendo yo una de las pocas personas sobrevivientes a la aparición anterior del cometa de Halley, no he resistido la tentación de escribir mis impresiones de niño sobre este hecho tan asombroso, agregando a estos recuerdos infantiles algo de lo publicado a ese respecto en la prensa de aquel entonces.

Nací en el año de 1900; a los diez años, cursaba el 4o. año de primaria en la escuela anexa a la Normal para Maestros en Tacuba (después fue el Colegio Militar).

Vivíamos mis padres, tres hermanas y yo, en la sexta calle de Guerrero núm. 120. Mi padre era jefe de bodega del Ferrocarril Mexicano y ganaba ciento cincuenta pesos al mes, y de renta pagaba dieciocho pesos. Nuestra vivienda tenía techos altos, habita-

ciones muy amplias; baño, no había; no teníamos electricidad: usábamos una lámpara de petróleo marca "Rayo" y velas de parafina, grandes y blancas que daban una magnífica luz. Estas velas costaban tres centavos.

Entonces no había clase media, sólo clase alta, pobre y pobrísima. Nosotros éramos una familia modesta.

Nuestra calle estaba alumbrada con luz de arco; sólo en ciertas calles del centro había luz eléctrica, como en Plateros, 16 de Septiembre, 5 de Mayo y por supuesto en la calle de La Cadena (allí vivía don Porfirio).

Yo iba a la escuela en la mañana y en la tarde. Tomaba el tranvía en San Fernando. Viajaba en segunda clase y pagaba siete centavos; en primera, costaba catorce.

Entonces no había secundaria. En la primaria nos daban algunas de las clases que ahora imparten en secundaria.

Hay que recordar que en 1910, prácticamente no había automóviles, y sólo los poseían los de clase alta. Tenían a su servicio un chofer uniformado, mismo que gorra en mano abría y cerraba las portezuelas cuando sus amos subían y bajaban.

Únicamente había siete coches de alquiler (mi padre tenía uno). El sitio estaba en la Alameda Central. Se cobraba a siete pesos la hora. Dejadas fuera de la ciudad, como San Ángel, Tacubaya, Tlalpan, etc., donde los ricos tenían sus casas de campo, cuota extra. Una dejada a Toluca (no había carretera) ciento cincuenta pesos.

También había carretelas de alquiler: de bandera azul, amarilla y roja. Las de bandera azul eran las más elegantes; en el piso tenían una zalea de borrego, teñida de un amarillo chillón.

También recuerdo haber visto algunas canoas que, por los canales, traían desde Xochimilco frutas y verduras. Uno de estos canales llegaba hasta a un lado del Palacio Nacional.

Cines, había algunos. Me acuerdo del Salón Rojo, El Alcázar, El Triánón, el Vicente Guerrero y otros. Las películas eran casi todas italianas y se proyectaban manejando la cámara a mano, con una manivela. Había también patios donde se proyectaban películas fijas. Se cobraba a tres centavos la tanda, y ésta no pasaba de diez minutos.

Bueno, estos son sólo re-

cuerdos... Ahora trataré de narrar, cómo vi el cometa.

Su primera aparición, para mí, fue al atardecer. Era de color plateado muy brillante. Calculo que sería del tamaño de mis brazos abiertos.

Fue creciendo día a día y su cauda comenzó a tener un color amarillo brillante.

Una visión más amplia la tuvieron mi madre y mi hermana que, por ferrocarril, regresaban de Veracruz. A campo abierto, lo contemplaron en toda su magnitud.

No recuerdo cuántas noches fue visible.

Corrió el rumor, un tanto supersticioso, de que el cometa chocaría con la Tierra.

Esa noche, yo estaba con mi padre en la esquina de Plateros y Gante. De repente, comenzó a medio nublarse; un nublado raro, amarillento. La gente asustada corría o se arrodillaba a rezar.

Los caballos de las carretelas estaban nerviosos; les temblaban las patitas, resistiéndose a caminar.

Me figuro que esto fue algo parecido a lo sucedido en el eclipse solar de hace unos años.

Esta impresión de temor, de pánico, pienso que duraría unos veinte minutos.

Respecto a este fenómeno,



se presentan varias hipótesis. Una de ellas es que la cauda del cometa pudo haberse desviado al encontrarse con la Tierra y, en ese caso, el trozo de la cauda pareció verse en la mañana, muy inclinado hacia el planeta.

Esto puede probar que un fragmento de la cabellera se haya desprendido, o bien, que la cauda del cometa se bifurcó. A todo esto, el Director del Observatorio Astronómico de Tacubaya, declaró lo siguiente: "Nos vemos en la presen-

cia de un fenómeno extraordinario."

México, D.F., 8 de febrero de 1986

Fotografías tomadas de la revista *Sky and Telescope*, febrero de 1982



Reunión anual de the Society for Applied Anthropology

Se informa a la comunidad académica que en el mes de abril de 1987, se llevará a cabo la reunión anual de *The Society for Applied Anthropology* en la ciudad de Oaxaca.

En la organización de dicha reunión fungirá como vicepresidente el doctor Salomón Nahmad, designado para tal efecto por la citada sociedad.

Con tal motivo se invita a los antropólogos interesados, a formular ponencias sobre Antropología Aplicada para participar en las diferentes mesas de trabajo.*

* Las bases, requisitos y demás información concerniente a esta reunión, se proporcionarán posteriormente

MUSEO DE ARTE POPULAR

Reforma núm. 5

Chihuahua, Chihuahua

Martes a domingo de 9:00 a 13:00
y de 16:00 a 20:00 horas

TARAHUMARES

- cestería
- textiles
- cerámica
- talla de madera
- instrumentos musicales

**MUSEOS
DEL INAH**

Stanislaw Iwaniszewski*

El significado simbólico de los cometas: un enfoque arqueoastronómico

Cometae praenuntii calamitatum

Cicerón

Introducción

Pocos son los cuerpos celestes que, al igual que los cometas, son asociados con situaciones sumamente desfavorables para el hombre. Ahora, cuando el más famoso de todos los cometas —el de Halley— se acercó al Sol, haciéndose visible a simple vista, revivió el conjunto de supersticiones que, por tradición, se ha relacionado con el simbolismo cometario. Esto ofrece la oportunidad de analizar el fenómeno no desde las posiciones de la astronomía, sino desde las de la arqueoastronomía, que estudia la astronomía en su contexto sociocultural.

Hasta la aparición del libro de Edmond Halley (*Synopsis Astronomiae Cometicæ*) en 1705, sobre los elementos orbitales cometarios, no se sabía que los cometas se mueven alrededor del Sol al igual que el resto de los componentes del Sistema Solar. Sus órbitas elípticas son sumamente elongadas, por lo que sus periodos pueden alcanzar hasta cientos, miles o miles de miles de años. De esto resulta que ciertos cometas pertenecen a los fenómenos cíclicos (como también algunos agrupamientos de meteoros). Los cometas constan de pedazos de hielo (de amoníaco, metano, agua, etcétera) que forman el núcleo, de polvo y pequeños meteoritos. Al acercarse al Sol, la capa delgada en la superficie de los hielos del núcleo se calienta y volatiliza, liberando así los gases que afectan a las partículas de polvo y a algunos pequeños

meteoritos, liberándolos, a su vez, del núcleo cometario. El gas y el polvo chocan con los componentes del viento solar (partículas de electrones libres, protones, núcleos de helio, emitidas constantemente por el Sol), formándose dos caudas en el cometa: la recta, constituida por el gas y la curva, por el polvo. Los cometas se forman en las periferias del Sistema Solar, con los restos de una nube que puede estar hecha, a su vez, de los restos de la nube que originó al Sistema Solar. Así, los cometas podrían ser los fósiles vivos, testigos de aquella época remota.

Cometas en el lenguaje

En las culturas antiguas los cometas fueron descritos como estrellas y se les clasificó como objetos celestes erráticos, junto con los meteoritos, las auroras boreales, las novas, supernovas y otros fenómenos cósmico-atmosféricos; a algunos de estos fenómenos se les atribuyó un carácter ominoso y malévolo.

En el lenguaje común se describe al cometa como una estrella con pelo o cola, o con fuego o humo. Los griegos emplearon dos términos para describir dos tipos de cometas (Aristóteles, *Meteorología* I, VI, 344): *Χομήτης ἄστὴρ κομήτης ἀστὴρ* “estrella peluda”, de *Χομή κομή* “cabello”) y *πρωγωνίας ἄστὴρ ρογωνίας ἀστὴρ* (“estrella barbada”, de *πῶγων ρογων* “barba”). El primer vocablo pasó al latín y se divulgó en otras lenguas indoeuropeas, en algunas de las cuales al adquirir la vocal “a”, la palabra “cometa” cambió de género.



masculino

<i>Χομήτης ἄστὴρ</i>	griego
<i>cometa</i>	latín
<i>comet</i>	inglés
<i>Komet</i>	alemán
<i>cometa</i>	español

femenino

<i>comète</i>	francés
<i>comèta</i>	italiano
<i>cometa</i>	portugués
<i>kometa</i>	polaco**
<i>kometa</i>	ruso
<i>komèta</i>	bulgaro

En otros idiomas encontramos expresiones que describen al cometa como una estrella con cola, fuego o humo:

a) Estrellas con colas:

- miwitl ix* “la cola de la iguana de roca”, huave de San Mateo del Mar.
tu'tzmatza “estrella con cola”, zoque de Copainalá.
ik'omne “estrella caudata”, maya yucateco.

b) Estrellas con humo:

- buts'* “estrella que humea”, maya yucateco.
budzal (ek), budzil (ek) “estrella humeante”, maya yucateco.
chamal dzutan “estrella con humo”, “cigarro”, maya yucateco.
citlalín popoca “estrella que humea”, náhuatl.

c) Estrellas con fuego:

- nandaab oca* “estrella quemada”, huave de San Mateo del Mar.

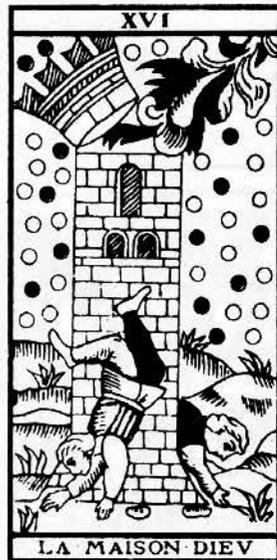
kak noh ek “gran estrella de fuego”, maya yucateco.
kak tamay (ek) “gran estrella de fuego de mal agüero”, maya yucateco.
xihuitl “fuego”, “cometa grande que parece como globo o llama”, náhuatl.
citlalín tlamina “estrella tira saetas”, náhuatl.
chu hsing “estrella-candela”, chino.
po “estrella centelleante”, chino.

d) Otros

hui hsing “estrella-escoba”, “estrella que barre”, chino.
hókú-welowelo “estrella corriente”, hawaiano.
u: pirikiskuhka “estrella con el tocado de pluma”, skidi pawnee.

Cometas en la mitología

Al comparar diversas tradiciones mitológicas, se observa que los valores culturales atribuidos a los cometas son bastante parecidos. Los patrones de estos valores se asemejan a los valores culturalmente atribuidos a las estrellas y meteoritos. Los temas míticos referentes a cometas y estrellas son muy similares.



* Museo Estatal de Arqueología, Varsovia; Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

** Hasta el siglo XIX todavía era masculino

Generalmente, los temas míticos se pueden dividir en los grupos siguientes:

1. Origen de los cometas

1.1. *El dios en forma de cometa.*

Maharira (uno de los dioses Tirthakaras), al morir, se transforma en el cometa (*Los jainas de la India*, Keith 1964:223).

1.2. *El hombre sube al cielo y se transforma en cometa.*

(*Los machiguenga de la Montaña en Perú*, Steward y Metraux 1963:551, Lévi-Strauss 1978:262).

2. Embarazo causado por un cometa

2.1. *La mujer queda embarazada por ver a un cometa.*

(Cuento de Shen-hsien-chuan, China, Eberhard 1937: 92.)

3. Los cometas y la fecundidad

3.1. *El cometa como responsable de la natalidad.*

En el mito de origen, la mujer-cometa tiene el poder de aumentar la población (*Los chawi pawnee*, Chamberlain 1982:247-248).

En las mitologías de varios pueblos abundan historias sobre las transformaciones de dioses o de hombres en estrellas. El mito sobre el embarazo causado por el acercamiento



de una estrella, es particularmente conocido en varios pueblos norteamericanos; asimismo se habla de estrellas o planetas que son protectores de varios pueblos. Se puede deducir que el simbolismo cometario no difiere, a grandes rasgos, del simbolismo general relacionado con los astros.

La evidencia mitológica presentada, muestra claramente que el simbolismo cometario no tiene un sentido maléfico. Entonces, ¿por qué razón aparece el simbolismo que relaciona al cometa con todas las calamidades? ¿En qué condiciones surge este simbolismo?

Un breve recorrido por algunas regiones culturales permitirá encontrar la respuesta.

Viejo Mundo

Todos los movimientos celestes, regulares e insólitos, presagian un buen o mal destino del Estado. Las novas y cometas han sido considerados generalmente como los astros ominosos y malos (China, a partir del primer siglo d.C., véase en Needham 1959 y Ho Peng Yoke 1962).

En Babilonia, los cometas se relacionaban con los asuntos del Estado (simbolizado por la persona del monarca), y generalmente anunciaban malas nuevas.



En Grecia y Roma, los cometas presagiaban el destino de la persona en el poder, y los buenos o malos eventos.

Nuevo Mundo

El material procedente de Mesoamérica muestra las siguientes cifras:

Relaciones sobre cometas 18

Guerra 8

Muerte del rey 5

Espanto, tristeza 4

Peste 3

Hambre 3

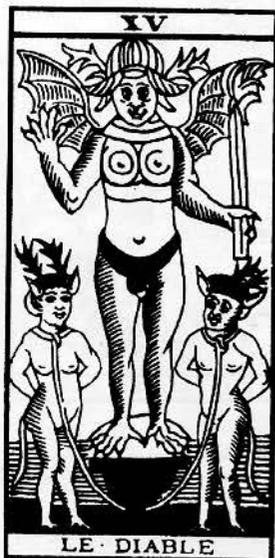
Nacimiento de un monarca 1

Se puede apreciar que el simbolismo tradicional mesoamericano es muy semejante al del Viejo Mundo. Las fuentes consultadas se remontan a la Colonia, y las noticias sobre cometas pueden tener influencia española; sin embargo, es posible admitir que en la época prehispánica, el simbolismo cometario fue más o menos semejante al europeo. ¿Qué significa esta evidencia?

Se observa, en un primer momento, que el simbolismo malévolo del cometa aparece allá en donde se desarrolla un tipo de religión astrobiológica

(en el sentido de Berthelot, 1949). Según las premisas de esta religión, la "organización" de los cielos corresponde a la de los gobiernos en la Tierra. La regularidad con la que se repiten los movimientos de los astros influye sobre la regularidad de los ritmos biológicos sobre la Tierra. No sólo la vida biológica se rige según los astros; toda la vida social experimenta las influencias celestes. Como dice la TABULA SMARAGDINA: "Lo que está arriba, está abajo". Sin embargo, en el Universo, regido por los movimientos de los cuerpos celestes que se pueden precalcular, aparecen algunos fenómenos erráticos que es imposible predecir. Su aparición inesperada amenaza a todo el sistema estable superior, y, en consecuencia, también al orden establecido en la Tierra. Si la persona del monarca simboliza a todo el Estado, entonces el cometa amenaza al monarca.

No obstante, el sistema astrobiológico no se forma *ex nihilo* y tiene sus antecedentes en las religiones bio-solares. Algunos valores simbólicos cometarios, anteriores a la formación del sistema astrobiológico, están presentes en el simbolismo nuevo. Así, por ejemplo, cuando después del asesinato de Julio César apa-

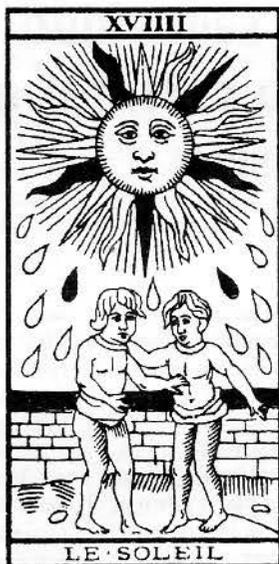


reció el cometa, se dijo que el alma del Emperador se había elevado al rango de los dioses inmortales (Suetonio "Cosmos 4"). Con esto quiero señalar que, si bien el valor ominoso atribuido al cometa puede ser uno de los indicios de la formación del sistema astrobio-lógico, al mismo tiempo puede poseer los valores de los sistemas religiosos en los cuales se originó.

El sistema religioso astrobio-lógico está ligado a las sociedades con Estado. Expresa la ideología con rasgos teocráticos y conservadores y ofrece las bases ideológicas para la legitimización del poder. Es un sistema estable, ya que todo en la Tierra se rige según los astros, cuyos movimientos pueden predecirse. La formación del simbolismo ominoso cometario, referente a los cambios violentos en la Tierra puede, entonces, constituir *uno de los elementos de diagnóstico* en presencia de un cierto sistema religioso y su consecuencia, un cierto sistema socio-(etno-)cultural.

Tres ejemplos de relaciones sobre cometas distintos pueden ilustrar estas ideas:

Babilonia, *circa* 1140 a.C.; en la relación sobre la campaña bélica contra Elam:



Se levantó un cometa cuyo cuerpo era tan luminoso como el día, después de su cuerpo luminoso se extendió una cola, parecida a una cuerdecilla de alacrán.

China, *circa* 1055 a.C.:

Cuando el rey Wu-Wang emprendió la guerra de castigo contra el rey Chou un [hsi] cometa apareció apuntando con su cola a la gente de Yin.

México, *circa* 1516 d.C.:

Y has de saber que todo su pronóstico viene sobre nuestros reinos, sobre los cuales ha de haber cosas espantosas y de admiración grande; habrá en todas nuestras tierras y señoríos grandes calamidades y desventuras; no quedará cosa con cosa; habrá muertes innumerables; perderse ha en todo nuestros señoríos.

Las relaciones más antiguas sobre el cometa de Halley

Ya que en este año se verá el cometa de Halley, conviene terminar este ensayo con las citas más antiguas sobre el cometa. A pesar de que existen relaciones todavía más antiguas, la falta de conocimiento pleno sobre el comportamiento del cometa en la Antigüedad impide identificarlas plenamente con el mismo cometa. Las relaciones aquí citadas son las que con certeza describen al cometa de Halley.



China, 240 a.C. (Ho Peng Yoke, 1972):

Durante el séptimo año del [reino] de Chhin Shih-Huang-Ti un [hsi] cometa apareció primero al norte y durante el quinto mes se vio al poniente. [Más tarde] se vio de nuevo al cometa al oeste.

Babilonia, 163 a.C. (Stephenson, 1985):

...el cometa visto anteriormente al oriente en el camino de Anu y en el área de Pleyáades y de Tauro, al oeste [...] y pasó a lo largo del camino de Ea. [...] en el camino de Ea en el área del Sagitario, 1 codo delante de Júpiter y 3 codos arriba hacia al norte.

Marzo de 1986

Bibliografía

Berthelot, René, *La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Payot, Paris, 1949.

Chamberlain, Von Del, *When Stars Came Down To Earth: Cosmology of the Skidi Indians of North America*, Ballena Press / Center for Archaeoastronomy, Cooperative Publication, Los Altos y Col-



Eberhard, Wolfram, "Typen Chinesischer Volksmärchen", *FF Communications* 120, 1937.

Ho Peng Yoke, "Ancient and Mediaeval Observations of Comets and Novae in Chinese Sources", *Vistas in Astronomy* 5, 1962, p. 127-225.

Keith, A. Berriedale, "Indian Mythology", en *The Mythology of All Races*, vol. 6, Luis Hubert Gray editor, Cooper Square Publications, New York, 1964, p. 5-250.

Lévi-Strauss, Claude, *De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954-1959.

Stephenson, F. Richard, "The Babylonians Saw That Comet, Too", *Natural History* 94, 12: 14-20, 1985.

Steward, Julian H. y Alfred Mettraux, "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña", en *Handbook of South American Indians*, vol. 3, J.H. Steward, editor, Cooper Square Publications, New York, 1965, p. 538-656.

Normas mínimas de seguridad para la protección del patrimonio cultural que albergan los museos

ACUERDO por el que se establecen normas mínimas de seguridad para la protección y resguardo del patrimonio cultural que albergan los museos.

Al margen un sello con el Escudo Nacional, que dice: Estados Unidos Mexicanos.—Presidencia de la República.

MIGUEL DE LA MADRID H., Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, en ejercicio de la facultad que me confiere la fracción I del Artículo 89 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y con fundamento en los artículos 38, fracciones XX y XXI, de la Ley Orgánica de la Administración Pública Federal; 2o., 7o. y 8o. de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, y 2o., párrafo primero y fracción XIII, de la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y

CONSIDERANDO

Que la protección y resguardo del patrimonio cultural que albergan los museos es de la más alta prioridad y de interés público y social, por lo que se considera conveniente uniformar en todo el país normas mínimas que permitan en todo lugar y tiempo preservar dicho patrimonio de cualquier contingencia o riesgo que lo pueda afectar o poner en peligro;

Que dichas normas mínimas, ya existentes en algunos museos del país, deben servir de base a la estructuración de un sistema idóneo e integrado de seguridad que, atendiendo a las características de los museos y de los bienes culturales que en ellos se encuentran, defina responsabilidades específicas en la aplicación y vigilancia de las regulaciones respectivas;

Que la participación de las entidades de la sociedad civil en las tareas de seguridad y protección del patrimonio cultural reviste innegable importancia, por lo que se estima conveniente inducirla y promoverla por los medios apropiados;

Que resulta aconsejable encomendar a la Secretaría de Educación Pública, en atención a las atribuciones legales que

tiene asignadas, el proveer a la exacta observancia de la preceptiva correspondiente, por lo que he tenido a bien expedir el siguiente

ACUERDO POR EL QUE SE ESTABLECEN NORMAS MÍNIMAS DE SEGURIDAD PARA LA PROTECCIÓN Y RESGUARDO DEL PATRIMONIO CULTURAL QUE ALBERGAN LOS MUSEOS.

CAPÍTULO I

Disposiciones generales

Artículo 1o. Las presentes normas tienen por objeto establecer las bases mínimas para resguardar la integridad y preservación de los bienes culturales que albergan los museos y son aplicables en todos los museos de propiedad federal o que se financien con recursos federales en el territorio nacional.

Artículo 2o. La seguridad, para los efectos de las presentes normas, comprende el conjunto de medidas, dispositivos y acciones encaminados a proteger y mantener adecuadamente los bienes culturales que albergan los museos, así como a prevenir cualquier contingencia de origen natural o humano y cualquier conducta delictiva que pueda afectar dicho patrimonio o las instalaciones y áreas de los museos.

Artículo 3o. El diseño, aplicación y control de las medidas de seguridad deberán tener carácter prioritario dentro de la presupuestación, organización y administración de cada museo.

CAPÍTULO II

Aplicación y observancia de las medidas de seguridad y resguardo

Artículo 4o. La responsabilidad directa de la aplicación y observancia de las presentes normas y de las medidas que de ellas se deriven corresponde al director o encargado del museo respectivo, sin perjuicio de la responsabilidad concomi-

tante del jefe del departamento de seguridad en los casos de los museos que cuenten con una sección específicamente destinada al cumplimiento de las funciones respectivas.

El director o encargado del museo se auxiliará, en el cumplimiento de las medidas de seguridad, por el jefe del departamento de seguridad, en su caso, así como por el administrador y el responsable del personal de intendencia, además de los jefes de las unidades sustantivas y técnicas que integran la estructura orgánica del museo.

Artículo 5o. La Secretaría de Educación Pública en la esfera de sus atribuciones, velará por la correcta aplicación y observancia de las presentes normas.

CAPÍTULO III

Sistemas de seguridad

Artículo 6o. El sistema de seguridad es el conjunto articulado de elementos, acciones y dispositivos dirigidos a prevenir y asegurar la protección, conservación y cuidado del museo y de los bienes culturales que en él se encuentren.

Artículo 7o. Todo sistema de seguridad comprenderá mecanismos de seguridad, personal encargado de la protección y resguardo del museo y la adopción de normas museográficas adecuadas al objetivo de protección y resguardo de los bienes que en él se encuentren.

Artículo 8o. En todo museo los mecanismos de seguridad deben contemplar, por lo menos, la existencia de cerraduras apropiadas en sus accesos, puertas y ventanas, así como extinguidores contra incendio.

Los bienes exhibidos, particularmente cuando se trate de piezas de singular valor, deberán instalarse, por lo menos, en vitrinas o capelos protegidos también con cerraduras que aseguren su adecuada protección.

Artículo 9o. Aquellas piezas que, por su extraordinario valor u otra circunstancia calificada por el director o encargado del museo, hagan aconsejable adoptar a su respecto algún resguardo particular,

serán objeto de medidas de seguridad especiales, cuidando no afectar su exhibición. Para tal efecto, se deberán adoptar las medidas de construcción de resguardos apropiados y las de readaptación que resulten necesarias.

Artículo 10. El director o encargado del museo determinará qué piezas de singular valor deberán resguardarse en bóveda de seguridad, en bodega o, en su caso, en lugares especialmente protegidos, y determinará la forma y modalidades en que podrán ser exhibidas al público, teniendo siempre en cuenta su máxima protección y cuidado.

Artículo 11. Los museos que exhiban piezas o colecciones de singular valor deberán contar, además de los dispositivos mecánicos de seguridad, con protección de tipo electrónico que haga posible la constante vigilancia de sus áreas de exhibición.

Artículo 12. En aquellos museos que funcionen en inmuebles que tengan la calidad de monumentos históricos o artísticos, la adopción de las medidas de seguridad anteriormente señaladas deberá efectuarse sin desmedro de la preservación de la integridad física y cultural del edificio.

Artículo 13. Los directores o encargados de los museos deberán adoptar medidas de seguridad específicas para intensificar el resguardo de las áreas destinadas a la custodia de bienes irremplazables y que resulten mayormente vulnerables frente al riesgo de sustracción o deterioro.

Artículo 14. Cuando en un museo se lleven a cabo labores de mantenimiento o de montaje museográfico, el acceso al área respectiva estará restringido a quienes sean autorizados al efecto por el director o encargado del museo.

Artículo 15. Todo museo deberá contar con personal de confianza especializado en tareas de seguridad, cuyo número estará determinado por el volumen del patrimonio exhibido, su calidad e importancia y las características del edificio que lo alberga.

Este personal recibirá preparación adecuada en materia de sistemas de seguridad y, en aquellos casos en que la dirección de la institución responsable del museo lo determine, se organizará como un departamento específico.

Artículo 16. El director o encargado del museo establecerá los mecanismos de coordinación correspondientes con las autoridades policiales para articular el sistema integral de seguridad tanto interna como externa del museo respectivo, sin perjuicio de solicitar, en cual-

quier caso, el auxilio que se requiera por parte de la fuerza pública.

La policía prestará la colaboración que se le pida para estos efectos en los términos de las normas que rigen su ejercicio.

Artículo 17. El personal de seguridad interna, ya sea que forme parte o no de un departamento específico organizado al efecto, deberá recibir formación apropiada en materia de valoración y conocimiento del patrimonio cultural y tener preparación mínima de nivel secundario.

Artículo 18. El jefe del departamento de seguridad, en los casos en que el mismo exista, deberá tener formación idónea al puesto y dependerá directamente del encargado o del director del establecimiento.

Artículo 19. El personal de seguridad deberá prestar sus servicios en turnos continuos que aseguren una cobertura de 24 horas. En su caso, el servicio se prestará por el sistema de rondines.

Dicho personal recibirá adiestramiento permanente en técnicas de seguridad tanto frente a riesgos naturales como a conductas delictivas o ilícitas.

Artículo 20. El director o encargado del museo, a propuesta en su caso del jefe del departamento de seguridad, adoptará las medidas conducentes para que el personal de vigilancia ejerza un control permanente de todos los accesos y áreas de exhibición del establecimiento. Dentro de tales medidas, deberá contemplarse el reporte inmediato al superior jerárquico de cualquier hecho anómalo que adviertan en sus funciones de vigilancia.

Artículo 21. La autoridad de mayor jerarquía dentro de la institución responsable de cada museo velará permanentemente por la introducción de las adecuaciones necesarias, en materia de infraestructura museográfica, para que el recinto y sus distintas instalaciones provean de la máxima seguridad a los bienes que albergan.

CAPÍTULO IV

Mecanismos de coadyuvancia

Artículo 22. Las dependencias o instituciones federales que tengan a su cargo la administración de museos podrán celebrar acuerdos o bases de coordinación con las autoridades estatales o municipales, así como con otras autoridades federales, para llevar a la práctica, con la mayor eficacia posible, las medidas de

seguridad que las presentes normas establecen.

Asimismo, propiciarán programas de concentración con entidades de la sociedad civil para inducir su participación voluntaria en el cumplimiento de los programas de seguridad y protección del patrimonio cultural.

Artículo 23. Los programas de seguridad que pongan en práctica las autoridades o instituciones encargadas de la administración de museos comprenderán necesariamente acciones de concientización y sensibilización de su propio personal y de la comunidad en su conjunto acerca de la importancia del patrimonio cultural y de la necesidad de su preservación rigurosa.

CAPÍTULO V

Del traslado de objetos y colecciones de los museos

Artículo 24. El traslado de bienes culturales hacia y desde los museos quedará sometido a las disposiciones que, sobre la materia, establezcan los reglamentos correspondientes.

TRANSITORIOS

PRIMERO. El presente acuerdo entrará en vigor al día siguiente de su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*.

SEGUNDO. Las dependencias y entidades federales que tengan a su cargo la administración de museos deberán, bajo su estricta responsabilidad y dentro de los noventa días naturales siguientes a la entrada en vigor de las presentes normas, adecuar, en caso necesario, los reglamentos internos de organización y funcionamiento de los museos a lo que en este ordenamiento se prescribe, así como establecer y operar las diversas medidas de prevención y seguridad establecidas en el mismo.

Dado en la residencia del Poder Ejecutivo Federal, en la Ciudad de México, Distrito Federal, a los diecinueve días del mes de febrero de mil novecientos ochenta y seis.—**Miguel de la Madrid H.**—Rúbrica.—El Secretario de Educación Pública, **Miguel González Avelar**.—Rúbrica.—El Secretario de Gobernación, **Manuel Bartlett Díaz**.—Rúbrica.

Ma. Eugenia Peña R. y
Ma. Elena Salas C.*

Javier Romero Molina

In memoriam
(1910-1986)

El maestro Javier Romero Molina, personaje imprescindible en el pasado y presente de la antropología física, nació en la ciudad de México el 14 de octubre de 1910; ahí realizó sus estudios de primaria y bachillerato. Ingresó a la Facultad de Medicina de la UNAM donde permaneció de 1928 a 1930. Poco después, en 1941, inició sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y, en 1946, se recibió como antropólogo físico, con el grado de maestro. Desde entonces, realizó una importante labor para el desarrollo de la antropología física.

De acuerdo con la información que se tiene de su Hoja de Servicios, se sabe que de 1931 a 1934 formó parte del personal del Museo Nacional de México, ocupando sucesivamente las plazas de mozo, escribiente, ayudante de bibliotecario, y, hasta 1935, la de antropólogo.

El maestro Romero Molina manifestó un constante interés por las condiciones de vida de los mexicanos y su trayectoria académica reflejó el amor, la dedicación y el interés que tuvo siempre por la juventud; participó en la integración del Laboratorio Psicobiológico del H. Colegio Militar donde realizó una labor constante desde 1951 hasta 1973, colaborando en la selección y orientación de los jóvenes cadetes. Parte de sus publicaciones, realizadas en este lapso,



están dedicadas a la presentación de información sobre los estudios de la población juvenil del H. Colegio Militar; sin embargo, un gran porcentaje de los materiales obtenidos en los últimos años de trabajo ha quedado sin evaluar.

En la formación de antropólogos, particularmente los físicos, su labor fue incansable; siempre estuvo dispuesto a escuchar y orientar al aspirante, al estudiante, al nuevo investigador y al colega que compartiera con él la inquietud por ahondar en el conocimiento del pasado de nuestra población y pugnara por hacer de la antropología física un trabajo consciente y comprometido con las necesidades del futuro.

En 1934, y con la influencia directa de Nicolás León y Hrdlicka, se inició en las investigaciones osteológicas con el estudio de la osamenta procedente de las calles de Seminario. En 1937, colaboró en los trabajos realizados en la Pirámide de Cholula; y, en 1945, en la expedición de la Sierra Azul Ocampo, Tamps. A partir de estas experiencias,

realizó un trabajo sobre técnicas de exploración de entierros. En 1949, publicó *The physical aspects of Tepexpan Man*, y en el año siguiente centró su interés en el estudio de las mutilaciones dentarias, iniciando un sistema de clasificación con el doctor Fastlicht, que fue enriqueciendo hasta poco antes de su muerte.

Su labor en el área de somatología no se limitó al estudio psicobiológico de los cadetes del H. Colegio Militar; además se dedicó a la docencia, donde siempre estuvo dispuesto a impartir cursos y a asesorar a los alumnos interesados en los estudios biotipológicos.

En cuanto a su desempeño académico y administrativo, podemos destacar que fue distinguido con la beca de la Fundación Guggenheim para realizar estudios en el Museo Nacional de Norteamérica, en el Museo Americano de Historia Natural y en la Universidad de Harvard (1947-1948); fue representante oficial de la Secretaría de Educación Pública y de la Universidad Nacional Autónoma de México en el

Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas celebrado en Bruselas, Bélgica (1948); se le otorgó el trofeo Eficiencia Pedagógica en el Heróico Colegio Militar (1964); fue designado Miembro Honorario del Laboratorio Psicobiológico del Heróico Colegio Militar (1969-1973); la Secretaría de la Defensa Nacional le otorgó el diploma y condecoración al mérito docente militar (1971); y fue nombrado Investigador Distinguido del INAH (1985).

En el Instituto Nacional de Antropología e Historia ocupó los siguientes cargos: Jefe del Departamento de Investigaciones Antropológicas, de 1954 a 1968; Subdirector General, de 1960 a 1970; Secretario del Consejo de Publicaciones, de 1971 a 1973; Director de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de 1974 a 1979; y de 1980 a 1986, investigador del Departamento de Antropología Física.

* Departamento de Antropología Física

Mi pueblo durante la Revolución

La recuperación de testimonios para la historia

Cuando nos proponemos llevar a la práctica algún proyecto de investigación, no todos estamos conscientes de lo que implica: una vez determinado el nombre y la razón del proyecto general, deberá trazarse la línea más conveniente para su mejor realización; establecerse las diversas etapas en las que se efectuará el trabajo, y justificarse, exponiendo su conveniencia y su utilidad social.

Una de las principales razones para llevar a cabo el proyecto "Mi pueblo durante la Revolución" fue la gran importancia que reviste para nuestra historia moderna el rescate testimonial de personas que fueron contemporáneas a los acontecimientos de la etapa revolucionaria, pues su información es imprescindible para la tarea histórica. Así, se optó por realizar un concurso para que participaran estas personas.

Además de la convocatoria, se elaboraron unas bases muy sencillas, en las que se daba a conocer la etapa cronológica que deberían abarcar y el tema general del trabajo; intencionalmente no se señalaron temas específicos para no inducir a los concursantes y para que los relatos no fueran uniformes.

Posteriormente, se distribuyeron las convocatorias en



toda la República, procurando que llegaran a los rincones más apartados del país —tarea que requirió la participación de personal de diversas instituciones, tanto del Departamento de Difusión del Museo Nacional de Culturas Populares como de otros muchos organismos voluntarios—, incluyendo a distintos albergues y asilos para ancianos, donde además se le estuvo estimulando continuamente para que no desistieran en su labor.

La clasificación y síntesis temática de los trabajos se hizo con base en diferentes características: lugar de procedencia, tipo de concursante y contenido de los relatos. Se buscó también que fueran relatos originales, lo cual requirió su confrontación con diversas publicaciones locales y regionales situadas en diversas bibliotecas. Una vez verificada su originalidad, se comprobó el interés del relato, así como la importancia de su contenido: los hubo literariamente muy bellos, aunque con poca información histórica; no muy pulcramente escritos, pero con abundante información original; muchos concursantes fueron protagonistas del relato, algunos sólo testi-

gos de los acontecimientos, y otros más fueron receptores de la información proporcionada por sus mayores o familiares.

Esta tarea de clasificación y síntesis fue laboriosa pero permitió detectar los mejores trabajos.

Después se transcribieron a máquina tanto los trabajos manuscritos como los que venían en cassette para distribuirlos a los investigadores y al jurado, e hicieron una preselección para pasárselos a los miembros del jurado y determinar a los ganadores.

Por último, los trabajos ganadores del concurso fueron preparados para su publicación —revisión de puntuación (aunque se respetó el contenido y estilo de los trabajos), de galeras, pruebas finas, etcétera— y editados en tres tomos.

Otra etapa de trabajo, ya propiamente del proyecto, consiste en el estudio, análisis y confrontación de la información obtenida para incorporarla en el "corpus documental" de la investigación histórica: ¿Cómo se va a realizar esta tarea y para qué va a servir?

Ya hemos dicho que sobre la Revolución se han hecho

muy variadas y diversas interpretaciones, tantas como significados tuvo y sigue teniendo para cada estudioso de este tema. Existen por ejemplo, las memorias (pocas por cierto), los análisis sobre la trayectoria ideológica, algunas historias regionales y locales (no muchas) y hasta alguna en donde el autor se sintió la Revolución misma, como la *Autobiografía de la Revolución Mexicana* escrita por don Emilio Portes Gil. Todos estos trabajos fueron elaborados por intelectuales, ideólogos o militantes destacados de la gesta revolucionaria. Desde el surgimiento de los primeros brotes ha habido cronistas, periodistas y varios autores que, con diversos enfoques, han analizado el movimiento de 1910. Pero lo que se busca ahora es la historia narrada por el pueblo —entendido éste como el conjunto de las clases subalternas—, la versión libre y sin compromisos, olvidada y minimizada por los "hacedores de la historia".

Por otra parte, casi todas las historias sobre la Revolución presentan visiones un

* Dirección de Estudios Históricos

tanto monolíticas, según la tendencia del grupo en el poder, e incompletas. En ellas no hay tampoco un análisis particular de cada región.

Desde luego, cada versión tiene su parte de verdad, ¿pero cuál de ellas es la más confiable? ¿Acaso la que nos ha llegado a través de documentos de archivo? ¿O la que nos brindan las fuentes hemerográficas, o las bibliográficas?

¿Cuántas historias escritas son una mentira, o sólo una visión parcial de quien las produce!

¿Cuántas generalizaciones, ahora inaceptables, han sido divulgadas con base en documentos falsificados!

Es indudable que los testimonios directos también tendrán una carga importante de subjetividad, de olvido o de intereses personales, y que estarán tan impregnados de cargas emocionales, ideológicas o políticas como lo pueden estar los documentos de archivo, los periódicos o los libros. Es

por ello que también deben ser evaluados y confrontados para, de esta manera, enriquecer toda la información obtenida a través de las otras fuentes.

Nos preguntamos entonces, ¿por qué no todos los historiadores aceptan el testimonio directo oral o escrito como fuente documental válida para sus investigaciones? Seguramente porque desconfían del narrador, o bien porque en nuestra formación profesional nos enseñaron que sólo los documentos escritos eran confiables, fuente única y absoluta de verdad. Pero como todo regresa a su origen, las nuevas técnicas y métodos de investigación histórica están volviendo a considerar el testimonio directo como una de las fuentes más importantes para reconstruir la historia social contemporánea.

Es indudable que el movimiento social que tuvo lugar en México en 1910 se halla reflejado en la vida de las per-

sonas que participaron en él. Sólo a través de los ojos de diferentes miembros de cada grupo, será posible apreciar el impacto diferencial de los acontecimientos en cada individuo, y cómo influyeron en éste para que actuara.

Un testimonio que gira en torno a una "historia de vida" ofrece, por su aspecto documental, un atractivo nuevo, ya que es producido por individuos no académicos que basan su apreciación en los sucesos según les afectaron.

También existe en este tipo de testimonios una revaloración del uso de los mensajes.

Lo que se persigue con la captación de tales testimonios, es conocer una buena parte de los aspectos de la vida pública y privada, familiar y cultural del pueblo mexicano; obtener el testimonio vivo que refleja "la verdad" de quienes participaron y presenciaron los acontecimientos; aquella ver-

sión que ha sido sistemáticamente discriminada de nuestras historias.

Hace falta pues, realizar una serie de investigaciones que amplíen el "corpus documental" y la interpretación de su sentido en grupos sociales concretos. El proyecto no se limita a la recopilación de textos por los textos mismos. Aunque se podría realizar un análisis de los patrones estilísticos y morfológicos, el objetivo principal es indagar sobre su sentido social, la repetición o la ausencia de las versiones oficiales difundidas por diversos medios ideológicos del capitalismo mexicano, como los programas oficiales de enseñanza histórica, la publicación de textos históricos de diversa índole, y los medios de comunicación masiva que notoriamente manipulan y distorsionan las expresiones de la cultura popular.

Estos testimonios nos han permitido conocer las diferentes y múltiples vivencias que





se conservan aún en el recuerdo de los viejos, tanto las relacionadas con la Revolución mexicana como con otros temas, por ejemplo, la vida cotidiana o las mentalidades. Asimismo, podrán determinarse los sucesos que afectaron más profundamente a los habitantes de cada ciudad, y los que sólo fueron importantes en una determinada región o provincia; los lugares donde el movimiento no marcó ningún cambio radical, dónde el cambio fue profundo y determinante. Dicho de otra manera, ¿qué poblaciones fueron revolucionarias y cuáles revolucionadas?

A través de estos testimonios se ha podido constatar la conmoción que la lucha armada causó en la gente, sin que hubiera, por parte de los protagonistas, una conciencia clara de las razones de esta lucha: unas veces por la desaparición de personas o grupos, por el desplazamiento de pueblos enteros (como en la zona zapatista), las matanzas multitudinarias y el efecto de la entrada y salida de las diferentes tropas a las cuales muchas veces confundían.

Otra importante contribu-



Mi pueblo durante la Revolución. Volúmenes I, II y III. Varios autores. Colección Divulgación. Selección de textos recopilados en el concurso "Mi pueblo durante la Revolución", que reflejan los puntos de vista y vivencias de "gente con nombre y apellido, aunque ese nombre y ese apellido no sean los de calle alguna..." sobre la Revolución, y que complementan la historia heroica de estatuas, escrita en letras de bronce.



ción de las personas que participaron en este concurso, consistió en la información sobre la historia de la ciudad de México, una de las más descuidadas, respecto a las de otras partes de la República. Una buena porción de los trabajos recibidos se refirió a este tema, enfocándolo a través de distintos planos y desde muy diferentes puntos de vista, todos ellos muy valiosos para poder rehacer la historia de esta ciudad, ahora tan destruida, tal vez en proceso de desaparición, de la cual quedarán sólo vestigios. Los concursantes relataron cómo era, cómo se vivía en los diferentes barrios y colonias, cómo se divertían y qué sucesos los conmovían.

Sobre los temas que se trataron podríamos hablar mucho, ya que se obtuvieron, además de las aportaciones señaladas, detalladas descripciones de la lucha armada y de los principales personajes de cada entidad, así como una buena cantidad de tradiciones orales transmitidas de padres a

hijos, finalmente consignadas en el papel por los concursantes.

Ahora bien, ¿cómo se va a incorporar toda esta información a la investigación histórica propiamente dicha?

En primer término, depositándola tal como fue obtenida, pero adecuadamente clasificada en diferentes archivos especializados para, posteriormente, vaciarla en fichas temáticas. Una vez procesadas, serán incorporadas a bancos de datos, donde cualquier investigador interesado podrá saciar su sed de información para realizar su tarea histórica, garantizándose que no se volverá a caer en el error de dejar de lado a esta otra pero muy importante visión de la historia.

México, D.F., 8 de febrero de 1986

Fotografías: Archivo Casasola



Monolito olmeca

Uno de los 30 monolitos exhibidos en el Parque-Museo de la Venta en Villahermosa, Tabasco, que el INAH, a partir de junio de 1985, está restaurando y conservando a través de su Centro Regional de Tabasco y en coordinación con el gobierno del estado.

Esta colección arqueológica, perteneciente a la cultura olmeca, es considerada como uno de los grandes valores culturales, por lo que se han utilizado las técnicas de conservación más avanzadas, obteniéndose resultados óptimos.



El arte, el teatro. . . una parte del sueño colectivo

ENTREVISTA A EMILIO CARBALLIDO

Por Arturo Soberón y Marcela de Aguinaga*

Emilio Carballido es actualmente uno de los dramaturgos mexicanos más importantes. Nace en 1925 en Veracruz, pero desde muy joven se traslada a la Ciudad de México a continuar sus estudios. En 1948, es montada su primera obra, *El triángulo sutil*, estreno que da inicio a una fecunda carrera teatral. Aunque lo más importante de la obra de Carballido es la composición dramática, también ha incursionado en el género del ballet, la ópera, novela y cuento corto.

Entre sus obras más importantes destacan: *Rosalba y los llaveros*, *¡Silencio pollos pelones, ya les van a echar su maíz!* y *Yo también hablo de la rosa*.

El reconocimiento al trabajo de Carballido ha traspasado las fronteras nacionales con la traducción y publicación de varias de sus obras al inglés, alemán, ruso, noruego, italiano, polaco y hebreo. Algunas de ellas han sido representadas en Argentina, Alemania, Cuba, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Unión Soviética, Suiza, Checoslovaquia e Israel; y otras, como *Felicidad* (1956), *Macario* (1961) y *Orinoco* (1985), llevadas al cine.

A Carballido se le ha considerado como un autor en cuya obra se proyecta, en variadas dimensiones, la naturaleza cambiante de la sociedad mexicana, sus tipos humanos, sus trastornos, su vértigo existencial. Rico en elementos antropológicos, sociológicos, políticos y económicos —como el mismo Carballido reconoce—, algunas veces sistemáticamente intencionados y en otras resultado de la propia dinámica de la composición dramática, su trabajo se convierte paulatinamente en material de estudio para antropólogos, sociólogos e historiadores.

En la presente entrevista, Carballido hace más translúcidos esos elementos y nos pone en el puente entre su obra y la antropología.



—¿Cree usted que exista un teatro antropológico?

—En principio, cualquier teatro sería antropológico. Toda obra teatral es un fenómeno antropológico, pues puede ser una fuente de información psicológica, sociopolítica-económica, antropológica, etcétera.

Por ejemplo, *Juan Pérez Jolote* es un libro nacido de investigaciones antropológicas, y la adaptación teatral de José Ignacio Reyes, además de que es muy brillante, enfatiza e ilumina muchísimas cosas que no son tan evidentes en la lectura del libro, como la participación del indígena en la Revolución mexicana.

* Dirección de Publicaciones

La danza que sueña la tortuga

—En ese sentido, ¿cuál piensa que podría ser la vinculación de la temática de su obra con la antropología?

—Bueno, tengo una serie de obras sobre el DF que me parece va a ser de utilidad para antropólogos futuros. En ella me propongo hacer un dibujo completo de una cierta perspectiva de la evolución de los estratos de la ciudad en el tiempo de mi vida, porque esas obras las empecé en los años cuarentas, y he continuado con ese proyecto. En ellas hay una intención de realismo y de documentalismo, y pienso que tienen una cantidad de datos que van a ser una buena aportación. Trato muchos temas que pertenecen a la antropología, como el de la inmigración indígena a la ciudad producida por la ruina del campo, el movimiento de 68 o las pandillas. Además, como las obras están fechadas, se pueden ubicar los cambios que se van dando en la ciudad.



—¿En la medida en que un escritor se preocupa por una identidad cultural de su pueblo, se puede decir que existe una interrelación entre el teatro y la antropología?

—Sí. De alguna manera, un escritor realista o de ficción lo que está haciendo es compendiar datos de la realidad; es decir, el realismo sí es una parte del sueño colectivo que es el arte, pero tiene como una preocupación mayor el contacto con la realidad inmediata; aunque, de todos modos, la realidad inmediata jamás puede estar ausente de las obras.

—¿Se puede considerar el teatro como un vehículo mediante el cual el ser humano puede dar mensajes determinados?

Yo creo que el teatro es más interesante cuando da mensajes indeterminados; los mensajes determinados siempre son limitantes para la creación, y pienso que decepcionantes

para el público. Por ejemplo, en el teatro didáctico las obras más grandes son justamente las menos claras, las más ambiguas, como *Marat-Sade*, la cual obviamente no da una respuesta, sino que crea un enfrentamiento y un cuestionamiento profundo. Igual sucede con las obras de Brecht más importantes, como *El alma buena de Se Chuan* que tiene una riqueza de contenido y una gran ambigüedad. Sí, lo indeterminado es más interesante porque obliga a utilizar la imaginación.

—¿Puede decirse que en su obra se ha preocupado usted por transmitir la esencia de la identidad y de la conducta del mexicano?

—Pues no sé. Eso parece como un propósito general que yo le hubiera dado a mi obra, y yo creo que esas cosas son resultado gratuito, que no existe esa intención.

Yo nunca he sentido conflicto con mi nacionalidad. Pienso que, en todo caso, las

personas que se hacen este cuestionamiento son las que tienen conflicto con la identidad, no el mexicano; siempre pensé eso. Ahora, en los últimos años, empiezo a advertir que este problema está volviéndose real; que en este momento la penetración colonial a través de Televisa y los medios de difusión masiva están creando un problema de identidad; pero esto me parece novedad. En realidad, yo crecí en un país mestizo. Mientras otros, entre ellos Gaos, se interrogaban sobre la identidad del mexicano, los que hacíamos teatro teníamos un color nacional muy claro. Por ejemplo Luisa Josefina Hernández, Ibagüengoitia, Magaña y yo, somos cuatro personas que no creo que nos hayamos planteado nunca este problema. Una pieza de barniz costumbrista como *Los sordomudos* de Luisa Josefina es un cuadro de familia donde hay un estudio muy intenso, muy bien investigado, de las problemáticas de la clase media de provincia; o *Los signos del zodia-*

co de Magaña, que es una obra de barrio donde la mexicanidad salta sola. Pienso que somos una generación que ha sido muy positiva y que a partir de nosotros empieza una explosión de dramaturgia. Todas estas obras de mi generación tienen una identidad muy sólida; jamás hay la menor vacilación de identidad en ninguna de ellas. Todos tenemos muy claro quiénes somos y qué cara tenemos; cuando vamos al espejo no vamos a ver si está la cara o no, ya sabemos que ahí va a aparecer. Damos por sentado que somos quienes somos y mostramos, además, no sólo que hay burras, sino que llegamos con los pelos en la mano. Nunca pensamos que esa problemática fuera realmente sensata. En una bellísima obra de Luisa Josefina, *La fiesta del mulato*, sí se toma en cuenta este pro-

blema y está dicho con todas sus letras.

—¿Cuáles de sus obras cree usted que tienen más relación con la antropología?

—Bueno, ya había mencionado la serie sobre el DF; pero en un sentido mucho más textual, una que se llama *Nahui Ollin*, que es una especie de experimento, totalmente irresponsable, como tal, pero creo que vale la pena. Lo que hice fue tomar una forma prehispánica: Los *Quetzalines* o *Nahui Ollin*, una versión horizontal de la danza del volador; con el maestro Vélez seguí cuidadosamente el sentido de la danza, el planteamiento, la forma en que se desarrolla, desde el rito inicial para levantar el palo del volador o para hacer el acto de propiciación antes de iniciar la danza, hasta el cierre, que es echar a andar el universo, el movimiento cósmico, la rueda girando; es decir, se trata de un drama danzado para mantener andando el universo. Entonces lo que hice fue tomar la forma completa y llenarla con otro contenido muy distinto que es la huelga de Río Blanco.

Yo creo que el resultado es muy interesante. Una obra teatral es una forma a llenar; el trazo de una obra es un vaso.

—¿Puede hablarse de la existencia de un teatro mestizo?

—Creo que, en general, todo el arte es mestizaje, sobre todo el nuestro en el que ha influido mucho Europa, pues es poco lo que hemos podido recibir de aquí. Pienso que con los instrumentos de la antropología sería fácil descubrir qué clase de teatro se hacía y qué metas tenía.

—¿Entonces usted cree que con algunos elementos de la antropología sería posible investigar y precisar la forma de ese teatro?



—Sí. Aunque más importante que la forma es encontrar el propósito, porque si algo es claro es que en los pueblos antiguos el teatro tenía propósitos muy definidos. Podemos pensar que hay un tipo de teatro didáctico cívico, como el *Rabinal Achí*, en el sentido de que sirve para enseñar qué conducta se debe seguir en ciertas circunstancias; no es teatro de la adoración, sino un teatro civil; porque, aunque parece que la obra termina con un sacrificio heroico, lo que enseña es cómo se debe portar el guerrero, cuál es la conducta del héroe, cuál el modelo a seguir cívicamente. Pero, obviamente, hay también teatro de adoración; luego parece que hay teatro cómico, como *La viejecita y su nieto* que descubrió Del Paso y Troncoso, y que presenta como teatro náhuatl del siglo XVIII, pero realmente la obra de la impresión de ser más antigua.

—En ese sentido, ¿qué importancia le da usted al teatro

novohispano, particularmente aquel del que echaban mano los misioneros para la evangelización?

—Pues depende... Hay buenos y malos dramaturgos; por ejemplo, a mí me interesa mucho el teatro de González de Eslava. Sus coloquios tienen un contacto muy fuerte con la realidad inmediata, mucho más fuerte que en el teatro sacramental español. En realidad, son distintos del teatro sacramental porque vienen directamente de los autos viejos, de la Edad Media. Se sabe muy poco de De Eslava, salvo que no era de aquí. Pero es inmensamente mexicano su diálogo; usa gran cantidad de mexicanismos y su teatro está lleno de alusiones locales; se entera uno de muchísimas cosas, de costumbres, del funcionamiento de la vida en México. González de Eslava tenía la costumbre de dar categorías alegóricas a lo cotidiano. Por ejemplo, en el coloquio tres, presenta un matrimonio espi-

ritual de obispo con la Iglesia mexicana, y lo trata como la fiesta de un casamiento humano, casi realista, en que anda la gente ajetreadísima mientras se quiere meter una bola de gorriones. Es muy divertido y muy ingenioso.

—¿Y el caso de sor Juana?

—Sor Juana es una mujer que obviamente opta por el lado nacional; es la primera que tiene un sentido de nacionalidad muy claro. Incluso, tiene cosas escritas en náhuatl o en híbridos con náhuatl, y algunos villancicos muy graciosos en los que imita el habla de negritos. *Los empeños de una casa*. En cambio, es una obra con claves para molestar y burlar a la sociedad inmediata que la va a presenciar. Sor Juana, a pesar de vivir encerrada en su celda, está muy relacionada con el ambiente.

—¿Considera que es necesario hacer teatro histórico?

—Realmente no sé. A mí me gusta la historia en un sentido muy aristotélico; me gusta cuando tiene anécdotas individuales, fuentes atractivas o personalidades memorables que dan ganas de hacer vivir por medio del teatro, y que son personajes universales; pero hacer teatro histórico por hacerlo, no me interesa.

—¿Piensa que Hoy invita la *Güera de Federico Inclán* es una obra histórica?

—Para nada. No tiene nada que ver con la historia. Lo que hace Inclán es tomar la imagen más superficialmente conocida de la *Güera Rodríguez* y transportarla a otra época que no le toca en absoluto; es decir, ubica su nacimiento unos 30 o 40 años más tarde. Es una obra un poco

Hoy invita la *Güera*

desbaratada, constituida por tres actos muy episódicos, pero que en su momento gustó mucho. En realidad, creo que es una comedia donde lo que llama la atención es la figura de la Güera, pero no el planteamiento, el cual no nos acerca a la Güera, ni a la historia. Pienso que una buena obra histórica, paradójicamente, no nos acerca a la historia, sino a un fenómeno general. O quizá sería mejor decir: nos acerca a lo universal y humano de la historia, más que a la historia misma.

—¿Podría mencionar alguna obra histórica mexicana?

—Las Coronas de Usigli. La que más me gusta es *Corona de luz*, pues me parece que es una interpretación del fenómeno guadalupano muy bella y muy inquietante; además, como obra, es muy brillante.

Las madres, otra obra de Usigli, está ubicada en la ciudad de México, en la época de la Revolución. A través de una vecindad de barrio, donde vive una cantidad de madres y de hijos, nos muestra los cam-

bios, los diferentes momentos de la Revolución. Los retratos que hace de diversos cuadros familiares nos permiten ver el movimiento histórico que va transcurriendo en la ciudad.

—¿Cómo caracterizaría usted a su propia obra?

—Me molestan mucho los membretes. Las definiciones son tan limitantes que no permiten que se vea bien la obra, pues en el momento en que se le pone una etiqueta ya se amoló. Puede ser una lección de historia, por ejemplo, y si alguien le pone "costumbrista", entonces todo mundo dice: ¡claro, si es costumbrista! Por eso me chocan los membretes. En realidad, una buena obra rompe el marco de una etiqueta y es varias cosas. Incluso por los géneros tengo la más grande despreocupación; no me importa si mis obras son comedias, piezas, melodramas, farsas o tragedias.

—Pero, ¿en su obra sí hay un interés por presentar cosas de la vida cotidiana?, ¿no?

—Pues sólo en algunas que son muy fotográficas, como en esa serie de obras cortas sobre el DF; aunque sinceramente creo que toda obra está ligada con la realidad inmediata. Yo tengo una vena realista fuerte, pero en realidad no soy ningún neorrealista; sobre todo desde cierta época mis obras son bastante menos realistas que cuando era joven. En aquel entonces tomaba clases con Usigli, que nos hacía escribir cosas muy académicas, y eso es útil. Hacer realismo académico da un buen oficio.

Volviendo al teatro histórico, siempre que se escribe teatro histórico piensa uno en lecciones de historia dramatizada, además malas lecciones de historia, lo cual es horrible. Las obras históricas que tengo no son expresiones realistas, sino informativas de mi idea de ciertos momentos y de ciertas relaciones de la historia. El *Homenaje a Hidalgo*, por ejemplo, realmente es una obra sobre la descolonización de América. En los dos últimos parlamentos hay un momento, en que uno encuentra muchas semejanzas con lo que sucede

actualmente: dos potencias mundiales mordiéndose, que tienen enganchadas una cadena de colonias. El *Almanaque de Juárez*, por otra parte, es una revisión de episodios de la vida de Juárez en encadenamiento dramático; es una revista que debe ponerse exactamente como una revista: alegremente y con música; es muy desenfadado el *Almanaque*, pero siempre se ha puesto muy solemnemente, carajo. A fuerzas sale la lección de historia, cuando se trata precisamente de lo contrario.

—¿Y a qué se debe?

—Se debe principalmente a errores de los directores, aunque la primera vez que se puso fue error de Billy Barclay, el escenógrafo, porque diseñó toda la escenografía como un montaje brechtiano, severo, ni siquiera cristiano. Sin embargo, Guillermina Bravo hizo cosas muy brillantes en ese montaje, como una escena en que Maximiliano y Carlota bailaban un vals en medio de una balacera y caía gente muerta alrededor de ellos, y cosas así de buenas.

—¿Qué nos podría decir acerca de sus proyectos?

—Uno de los proyectos es el que el ISSSTE está auspiciando, Teatro Vivo de México, que consiste en una temporada teatral en que tratamos de resucitar tanto obras del pasado como del presente inmediato. Lo que pasa en el caso de los montajes históricos es que son caros y no hemos podido llegarles. Nuestra primera idea, era poner *Chin Chun Chan*, esa revista de principios de siglo tan brillante, o alguna de esas lindísimas revistas de las dos primeras décadas, pero no alcanzó la lana, punto. Entonces ahora vamos a poner a Iburgüengoitia y a Leñero, a



autores jóvenes, y vamos a sacar algún autor no estrenado.*

—¿Cree usted que el trabajo del dramaturgo y el antropólogo pueden vincularse?

—El antropólogo, con base en sus investigaciones, nos podría proporcionar una serie de formas preciosas que nosotros llenaríamos rápidamente del contenido que se nos ocurriera. Por ejemplo, alguien que ya hizo un esfuerzo notable es Horcasitas, que ha estado publicando el teatro náhuatl del siglo XVI hasta nuestros días. En el primer tomo aparecen algunos descubrimientos importantes. Viene una obra bellísima, totalmente indígena, que es una Pasión de jueves santo, un texto precioso con una introducción muy buena de Horcasitas.

—¿Cuáles son los elementos que permiten detectar lo dramático de lo real?

—El arte es significativo de la realidad; puede imitar con colores, con sonidos. El movimiento dramático, y no el texto, imita la realidad por su sustancia misma, o sea el movimiento vital. El drama es una imitación del movimiento vital. ¿Qué hace el Nahui Ollin de que hablábamos? Pues está imitando el movimiento del cosmos; ¿con qué fin? Con un fin utilitario, imitarlo para que con la imitación se anime a seguir adelante. Sí, obviamente hay un propósito mágico: al mismo tiempo que se le rinde homenaje, también se le hace inteligible, copiándolo y siguiendo su movimiento y trazándolo de nuevo en todo su ciclo; también se le hace una propiciación para que siga adelante. En el *Rabinal Achi*, hay una imitación de lo que ocurre con un guerrero capturado, de la forma insolente, valentona y bravucona en que se debe portar. Por cierto que esa traducción no es muy fiel. René Acuña, uno de los principales especialistas en Quiché, decía que la traducción

es indirecta, porque es de Brasseur de Bourbourg al francés, y del francés al español, realizada el siglo pasado. Acuña dice que en la traducción que él hizo existen divergencias muy notables. Una de las cosas más inquietantes de la versión que conocemos es que al final hay una ambigüedad: no sabemos si es un recurso dramático que el barón de Rabinal se vaya vencido, se retire a sus tierras y regrese después de un año, o si renuncia para que lo sacrifiquen de una santa vez. Pueden ser las dos cosas, no es claro. Así pues, hay una serie de cuestiones en el texto que habría que confrontar con la versión de Acuña. Entonces el movimiento dramático es ese: la imitación de una conducta dentro de una determinada circunstancia desde su principio hasta su fin; desde que está capturado hasta el sacrificio. El baile con la princesa, todas esas cosas, son los pasos a seguir; es un movimiento. Podríamos tener la descripción de esto sin el texto. ¿Y entonces el texto qué pista nos da? Pues obviamente nos da la pista de que se trata de un espectáculo larguísimo, por la gran cantidad de repeticiones que son para un público que asiste a una representación al aire libre, que no oye bien; el mismo texto se dice muchas veces, a todos los puntos; además los espectadores pueden llegar, irse y volver, y la obra ha avanzado muy poco. Es de un movimiento lentísimo; la convención de la repetición obviamente da un sentido de reproducción del tiempo, nos está dando un tiempo muy largo ese texto, y tiene además un ritmo bailable, es una danza.

—¿O sea que el movimiento dramático no ha sido lo suficientemente captado en el texto?

—Yo creo que al investigar se buscan textos dramáticos, pero no la forma de movimiento que tienen detrás. Por

ejemplo, el padre Garibay presenta como dramáticos textos que no lo son, que son simplemente himnos de alabanza. Dentro de un espectáculo dramático puede haber un himno de alabanza, pero en ese caso, quiere decir que forma parte de un espectáculo y que debe tener algún movimiento.

—¿En la carrera de teatro no existe ninguna materia relacionada con la antropología?

—Pues depende de la escuela. En la de Bellas Artes han estado incluyendo aspectos antropológicos que, la verdad, luego no sirven, pues son distintas metas. No creo que a los antropólogos les fuera de gran utilidad una clase de teatro. Si les interesa es porque deciden ampliar por sí mismos sus conocimientos; pero llevar obligatoriamente una materia ajena a la meta de una carrera, a mí siempre me parece insensato, salvo que de veras esté muy vinculada. En todo caso, pienso que tendrían que ser seminarios voluntarios, porque casi cualquier especialidad tiene fronteras con todas las demás. Las especializaciones son artificiales; cualquier especialización forzosamente está conectada con un campo de realidad vastísimo; se separó como especialización para poder estudiarla, para ponerle límites. Las carreras son una especialización artificial para tratar de apoderarse de un sectorcito del conocimiento, que es infinito. Entonces, yo creo que sí se podrían hacer seminarios; un seminario de investigación en este sentido sería maravillosamente útil; creo que sería magnífico y que culminaría con un cambio en las maneras de hacer teatro y en el conocimiento de nuestros pueblos, porque también el teatro es una manera de conocer muy fuerte.

* El proyecto pereció el 19 de septiembre de 1985 con el derrumbe de todos los espacios teatrales que ocupaba

PIEZA DEL MES
MARZO



Colmillo de morsa

La gran habilidad para la talla que poseen los esquimales, así como el conocimiento absoluto de los animales que les proporcionan el sustento, han sido aprovechados en la talla de este colmillo de morsa, decorado con representaciones realistas de la fauna local. Esta extraordinaria pieza, procedente de Alaska, fue muy probablemente, realizada a petición de un traficante en obras de arte, pues objetos de esta naturaleza son ajenos a la cultura del esquimal quien prefiere, de acuerdo con su tipo de vida nómada, tallar pequeños amuletos que puede llevar consigo para tener suerte en la caza.

De filósofos, teóricos y vampiros*

Rollin, Bossuet, Calmet, Fleury, Giscard, Gonet, Tricalet, son nombres de historiadores, filósofos y teólogos franceses cuyos libros se encuentran en casi todas las bibliotecas conventuales en custodia del INAH. Escriben sobre cuestiones morales y religiosas, gruesos volúmenes cuyo contenido es ininteligible para los profanos, desconocedores del latín, como es el caso de quienes se han abocado al quehacer de inventariar estos libros, tarea importante para controlar y conocer este tipo de patrimonio cultural mexicano.

El equipo de trabajo se echó a la búsqueda de referencias que pudieran ayudar a situar a los autores y su obra, pero desde un punto de vista amable, menos denso, más moderno y no sectario.

La lectura de la *Biblia*, materia prima de gran parte de estos libros, fue complementada con la obra de James George Frazer,¹ quien ve en estos relatos costumbres y ritos compartidos todavía a principios de este siglo por pueblos aislados en diferentes partes del mundo que conservaban características culturales propias.

Otros libros auxiliaron extraordinariamente en la tarea: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, de Octavio Paz,² y *Los libros del conquistador* de Irving Albert Leonard.³ Sin embargo, el que más ha servido para entender a los autores franceses del siglo XVIII y aun anteriores, ha sido el *Diccionario Filosófico* de Voltaire⁴ que al "demostrar los errores y el fanatismo de la Iglesia (es)... un breviario erudito y amable destinado a limpiar el cerebro de los hombres de las telarañas teológicas". Es por este último libro que nos enteramos de que el reverendo Agustín



Calmet, después de escribir minuciosamente y durante treinta años sobre la *Biblia* para dilucidar quién era pariente de quien, acabó escribiendo la historia de los vampiros con la aprobación de la Sorbona. Es de lamentar que si bien la exégesis bíblica de Calmet se encuentra en Acolman y Querétaro, hasta ahora no se haya encontrado ningún ejemplar de su obra sobre los vampiros.

Calmet, después de escribir minuciosamente y durante treinta años sobre la *Biblia* para dilucidar quién era pariente de quien, acabó escribiendo la historia de los vampiros con la aprobación de la Sorbona.

Es de lamentar que si bien la exégesis bíblica de Calmet se encuentra en Acolman y Querétaro, hasta ahora no se haya encontrado ningún ejemplar de su obra sobre los vampiros.



* Departamento de Archivos Históricos y Bibliotecas

1 Frazer, J. G. *El folklore en el Antiguo Testamento*. México, FCE.

2 Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México, FCE.

3 Leonard, I. L. *Los libros del conquistador*. México, FCE.

4 Voltaire. *Diccionario Filosófico*. México. Univ. Autónoma de Sinaloa. Culiacán, Sin., 1982.

Hojas de una Biblia del siglo XVII

Seminario-Taller de evaluación de cursos de formación en conservación de bienes muebles*

1. Los participantes constatan que el patrimonio de Latinoamérica y el Caribe se encuentra en peligro, y que su salvaguarda depende de los profesionales que trabajan en el campo cultural: arquitectos, arqueólogos, archivistas, bibliotecarios, conservadores, personal de museos y restauradores, así como del público en general.

2. El análisis de los cursos dados hoy en América Latina y el Caribe presenta la tipología siguiente:

- Cursos dados regularmente de una duración de 3 a 5 años (llamados cursos de formación profesional) en los que son aceptados alumnos que no han tenido ninguna educación formal en materia de restauración.
- Cursos dados regularmente o esporádicamente de una duración de 1 semana a 12 meses (llamados cursos de información o de sensibilización) en los que son aceptados alumnos que no han recibido ninguna educación formal en materia de restauración.
- Cursos dados esporádicamente de una duración de 1 semana a 6 meses (llamados cursos de capacitación) en los que son aceptadas personas que no han recibido una formación formal en restauración pero que tienen una práctica de larga duración.
- Cursos dados esporádicamente de una duración de 1 semana a 6 meses llamados de actualización en los que son aceptados los profesionales en restauración.

3. Se nota con satisfacción el creciente interés y participación de algunas universidades en la región, en el campo de la enseñanza de la materia de la conservación del patrimonio como también los convenios que se están estableciendo entre universidades y centros de restauración con fines de formación en el campo de la restauración. Sin embargo, sería deseable que en estos programas universitarios o conjuntos se tomen en cuenta los criterios y las pautas mencionadas en referencia a la profesionalización académica adecuada del restaurador.

4. El análisis de nivel de desarrollo de los programas de formación profesional en restauración de bienes muebles en América Latina y el Caribe nos permite concluir que no estarían dadas aún las condiciones para comenzar a desarrollar programas de postgrado.

5. Si bien existen cursos de información o de capacitación en los sectores del papel, metales y textiles, el análisis de los programas profesionales presentados indican una ausencia en estos rubros, no obstante estos materiales sean abundantes y se encuentren especialmente en peligro en América Latina y el Caribe.

6. En la actualidad se reconoce que sólo las personas que hayan recibido una formación de restaurador profesional de por lo menos tres años pueden intervenir en los objetos. Es deseable que se acepte lo mismo en América Latina y el Caribe.

Muchas de las gentes que trabajan hoy en la "restauración" de objetos en América Latina no ha recibido educación formal, fenómeno que se encuentra también en otros países del mundo.

7. Existe una ausencia de formación específica en el campo de la conservación de bienes muebles, en la formación de los arquitectos, arqueólogos, bibliotecarios, archivistas y personal de museo y por lo tanto sería deseable incluir en el *curriculum* de estas carreras las materias de conservación de bienes mue-



bles, como también proporcionar al personal egresado en estos campos, cursos de actualización.

Se notó la actividad de algunos centros nacionales de conservación y restauración que están encaminando programas de índole informativo hacia la comunidad en forma de programas especiales.

8. En vista que se considera la importancia de la participación del público en la salvaguardia del patrimonio, sería deseable fomentar programas de esta índole en todas las instituciones culturales de salvaguardia del patrimonio y medios de difusión cultural y el sistema educativo.

9. A pesar de algunos inconvenientes que se encuentran en los programas de formación en la actualidad, en lo que se refiere a la profesionalización óptima del campo de la restauración, se estima que no será posible en un futuro próximo encontrar una situación ideal de métodos y programas de formación profesional, en vista de las formaciones técnicas, materiales y económicas de la región en general y algunos países en particular.

10. Será sin embargo deseable que gobierno y organismos internacionales técnicos y financieros, gubernamentales y no gubernamentales, como también proyectos operacionales del sistema de las Naciones Unidas (PNUD-UNESCO, etc.), como también de otros organismos internacionales, tal como ICCROM, tomen en cuenta en los años futuros el componente de una adecuación gradual en los programas de formación para poder responder a las necesidades y exigencias de la profesión de restauración y conservación.

Para este efecto, se puede pensar en programas innovativos y creativos de adecuación y progresión de los programas actuales, como también el inicio de nuevos proyectos y programas de información.

11. Se advierte también que en el ínterin no se pueden dejar a un lado los programas de formación que se están realizando

en la actualidad, y, que a pesar de que no responden completamente a las exigencias de la profesión, éstos tendrían que continuar en una forma u otra con la salvaguardia de que los egresados de estos programas serían considerados como un personal que tendría que atender exclusiva y particularmente la enorme necesidad de prevención de causas del deterioro del patrimonio cultural de bienes muebles, como también la conservación integral en América Latina y el Caribe.

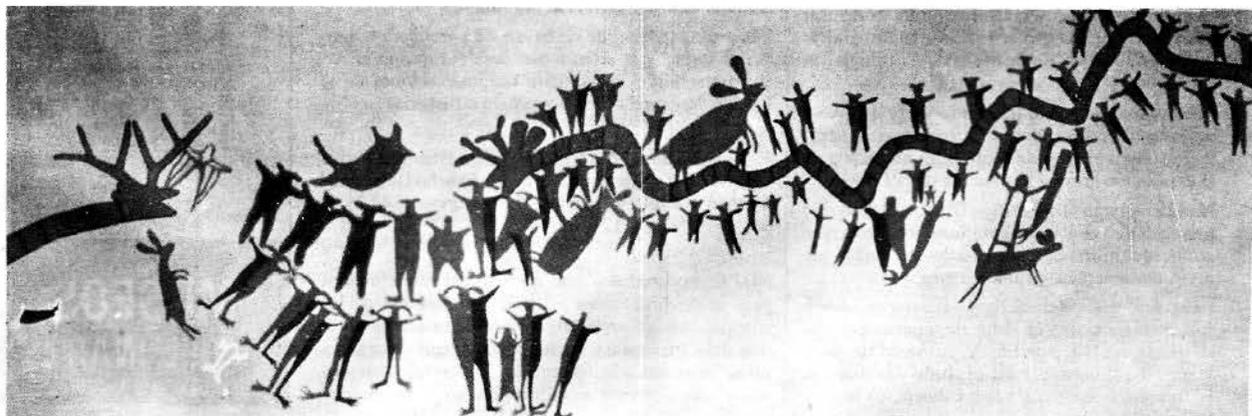
12. Se considera que una de las formas de mejorar y perfeccionar el nivel académico y práctico de la formación a todos los niveles y/o conservadores y/o restauradores es el intercambio de personal especializado, profesores y consultores entre países de América Latina y el Caribe, como también con otros países afines de otras partes del mundo.

13. Para ese efecto, sería deseable que se promueva el intercambio de pasantías, profesores, a través de convenios y arreglos bilaterales, como también mecanismos de cooperación horizontal de organismos internacionales especialmente el Sistema de las Naciones Unidas (PNUD-UNESCO, etc.) y otros organismos intergubernamentales como el ICCROM. El intercambio horizontal tendría que hacerse también a nivel de documentación e intercambio de conocimientos científicos y tecnológicos en el campo de la conservación y restauración entre centros de restauración, conservación y museología, como también universidades e instituciones técnicas académicas afines.

ESG. NACIONAL DE ANTHROPOLOGIA E HIS.
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

* Documento final leído en la sesión de trabajo del 15 de noviembre de 1985 en Bogotá, Colombia

Pintura rupestre en Baja California



CONVOCATORIA

VI Concurso de fotografía antropológica

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, con el fin de incentivar la utilización de la fotografía como instrumento de investigación en las Ciencias Sociales y acrecentar su Archivo Fotográfico, convoca al *VI Concurso de Fotografía Antropológica* y solicita a los participantes la donación expresa de sus trabajos.

BASES

- Los trabajos que se presenten serán ensayos fotográficos, es decir, series o secuencias de 5 a 10 fotografías sobre el tema del Concurso.
- Tema:** *Consecuencias sociales del sismo*
Las formas de organización y solidaridad social que se manifestaron en los terremotos de septiembre de 1985 en el Distrito Federal, Ciudad Guzmán, Lázaro Cárdenas y otras zonas afectadas; así como las repercusiones y las transformaciones que provocó el fenómeno en las formas de vida y en las actividades cotidianas de la población afectada.
- Podrán participar estudiantes de las disciplinas antropológicas, profesionales y cualquier persona interesada en el tema. La participación podrá ser individual o colectiva.
- La recepción de trabajos será del 2 al 30 de mayo de 1986, en el Departamento de Difusión Cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de lunes a viernes de 10:00 a 13:00 y de 16:00 a 19:00 horas.
A los participantes del interior de la República se les solicita mandar sus trabajos por correo al Departamento de Difusión Cultural de la ENAH —bien empacados para que no se maltraten—, aclarándoles que se tomará en cuenta para su aceptación la fecha del matasellos de la Administración de Correos.
- Cada participante o colectivo podrá concursar con un mínimo de una serie de 5 a 10 fotografías y con un máximo de dos series de 5 fotografías cada una.
- Los trabajos se entregarán en formato de 8 x 10 pulgadas sin refilar, en blanco y negro sobre papel mate o semi-mate y sin montar. El montaje para la exposición correrá por cuenta de la ENAH.
- No se aceptarán series fotográficas que hayan sido premiadas en concursos anteriores o que se hayan publicado previamente en cualquier medio impreso mecánico, electrónico o magnético.
- Cada fotografía deberá llevar al reverso, obligatoriamente a lápiz y en el ángulo superior derecho sobre el papel: *a)* nombre del autor, *b)* título de la serie a que corresponde, *c)* título y número de la fotografía dentro de la secuencia, *d)* lugar y fecha de la toma.

Además se solicita anexar una hoja a máquina con los siguientes datos por serie:

- Título de la serie
 - Datos sobre el contenido:
 - Motivo por el que se tomó la serie
 - Lugar y fecha en que se hizo
 - Información adicional sobre el contenido: grupo étnico o indígena a que corresponde, contexto sociocultural, etcétera.
 - La escuela agradecerá que se le proporcione el mayor número posible de datos técnicos sobre la toma, el equipo, revelado e impresión para registro del Archivo.
- La ENAH pide a los participantes cuyas fotografías sean seleccionadas por el Jurado que cedan sus trabajos, y solicita su consentimiento para la publicación y exhibición de los mismos, con fines de difusión cultural. Esta donación se hará por escrito el día de su entrega. A las personas que envíen material por correo, se les ruega hagan explícita su donación y consentimiento para la publicación y exhibición en los términos señalados. La ENAH, por su parte, se compromete a dar crédito al autor toda vez que sus fotografías sean publicadas o exhibidas.
 - El Jurado estará compuesto por:
 - Carlos Monsiváis
 - Carlos Navarrete
 - Ella Fanny Quintal
 - Graciela Iturbide
 - Rafael Donís
 - El fallo se dará a conocer, con todo detalle, en la Escuela el día 23 de junio y será publicado en el periódico *Excélsior* el domingo 29 de junio de 1986. El fallo será inapelable.
 - Se montará una exposición con los mejores trabajos participantes en el Vestíbulo del Auditorio "Giovanni Sapiro" de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
 - La Ceremonia de Premiación y la inauguración de la Exposición se efectuarán el jueves 17 de julio a las 19:00 horas en el Auditorio "Giovanni Sapiro" de la Escuela.
 - Criterios de evaluación**
Cada serie será considerada como trabajo unitario y se tomará en cuenta el valor antropológico, el carácter estético y la calidad técnica de la misma.

PREMIOS

- 1er. lugar:* Diploma y \$150,000.00
 - 2do. lugar:* Diploma y \$130,000.00
 - 3er. lugar:* Diploma y \$120,000.00
 - 4to. lugar:* Diploma y un lote de libros del INAH
 - 5to. lugar:* Diploma y un lote de discos del INAH
- Menciones a consideración del Jurado

Los concursantes que no hayan sido premiados, pero cuyos trabajos se seleccionen para enriquecer el Archivo, recibirán un paquete de publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

Escuela Nacional de Antropología e Historia: Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, Delegación Tlalpan, C.P. 14030, México, D.F. Informes: 644 79 33 y 655 70 18 ext. 127.

NOTA: Los trabajos que no resulten seleccionados para el Archivo serán puestos a disposición de los autores durante los 60 días posteriores a la publicación del dictamen del Jurado. Transcurrido este lapso no se devolverá ningún trabajo. Los trabajos premiados y seleccionados serán incluidos en las publicaciones INAH-ENAH.

MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS

CICLO: CULTURA Y SOCIEDAD

Sábados a las 11:00 horas Auditorio del museo Moneda núm. 13. Informes 512-74-52

Conferencias/Etнологía

- | | |
|-------|-----------------|
| Abril | 19 Mesoamérica |
| | 26 Norteamérica |
| Mayo | 17 Sudamérica |
| | 24 Oceanía |
| | 31 África |

MUSEOS DEL INAH

PREMIOS ANUALES 1985

INAH

PREMIO ALFONSO CASO, en el área de Arqueología.

Investigación: Premio a la mejor investigación, desierto.

Tesis

Doctorado: Premio a la mejor tesis de doctorado: Beatriz Braniff Cornejo, por su trabajo: *La frontera pima opata en Sonora, México. Proposiciones arqueológicas preliminares.*

Segundo y tercer lugar, desiertos.

Maestría: Premio a la mejor tesis de maestría, segundo y tercer lugar, desiertos.

Licenciatura: Premio a la mejor tesis de licenciatura: Patricia Fournier García, por su trabajo: *Evidencias arqueológicas de la importación de cerámica en México, con base en los materiales del Exconvento de San Jerónimo.*

Segundo lugar, Fernando López Aguilar, por su tesis: *Elementos para una construcción teórica en Arqueología.*

Tercer lugar, desierto.

PREMIO FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, en las áreas de Etnografía, Etnología, Antropología Social, Lingüística Antropológica y Folklore.

Investigación: Premio a la mejor investigación: Luis María Gatti y colaboradores, por la investigación colectiva: *La vida en un lance, recetario del pescador y la vida es más sabrosa.*

Se recomienda la publicación, por parte del INAH, de la investigación inédita: "Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos", presentada por Francisco de Asís Ligorred Perramón.

Tesis:

Doctorado: Premio a la mejor tesis de doctorado: Eckart Boege Schmidt, por su trabajo: *Nosotros los Ha Shuta Enima trabajamos en el monte. Los mazatecos ante la Nación; opresión y resistencia.*

Segundo lugar, desierto.

Tercer lugar, Ana Ortiz Angulo, por su tesis: *Definición y clasificación del arte popular.*

Maestría: Premios a las mejores tesis de maestría: Juan Luis Sariego Rodríguez, por su trabajo: *Enclaves y minerales en el Norte de México (1900-1970). Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita*, y José Antonio Pompa y Padilla, por su trabajo: *Antropología dental. Aplicación en poblaciones prehispánicas.*

Segundo y tercer lugar, desiertos.

Licenciatura: Premio a la mejor tesis de licenciatura: Ma. Eugenia Olavarría Patiño, por su trabajo: *Análisis estructural de la mitología yaqui.*

Segundo lugar, Estuardo Arturo Gallegos por su tesis: *Los totonacos de Tuzamapan, entre el factionalismo político y la identidad étnica*, y Frida Villavicencio Zarza por su tesis: *El verbo zoque de Francisco de León, Chiapas. Raíces mínimas y tipología.* (Se recomienda la publicación por parte del INAH.)

Tercer lugar, José Antonio Mc. Gregor Campuzano, por su trabajo: *La participación campesina en el modelo de desarrollo rural establecido por el Estado Mexicano; el caso del Pider en el Sur de los Tuxtlas, Veracruz.*

PREMIO FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO, en las áreas de Historia y Etnohistoria.

Investigación: Premio a la mejor investigación: Constantino Reyes Valerio, por su trabajo inédito: *El pintor de conventos. Los murales del siglo XVI en la Nueva España.*

Tesis:

Doctorado: Premio a la mejor tesis de doctorado, Teresa Rojas Rabiela por su tesis: *La agricultura indígena en el siglo XVI.*

Segundo y tercer lugar, desiertos.

Maestría: Premio a la mejor tesis de maestría: Juan Pedro Viçqueira, por su trabajo: *¿Relajados o reprimidos? Las diversiones públicas y el problema del relajamiento de las costumbres en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces.*

Segundo y tercer lugar, desiertos.

Licenciatura: Premio a la mejor tesis de licenciatura: Laura Eugenia Solís Chávez por su tesis: *Las propiedades rurales de los agustinos en el obispado de Michoacán.*

Segundo lugar, Jorge Silva Riquer, por su trabajo: *Estructuras y relaciones del comercio menudo en Valladolid, 1790-1800.*

Tercer lugar, Nicolás Cárdenas García por su tesis: *De Sonora a Palacio Nacional. El conflicto Carranza-Obregón.*

PREMIO FRANCISCO DE LA MAZA, en los campos de Rescate, Restauración, Protección o Difusión del Patrimonio Cultural, Mueble, Inmueble o Urbanístico.

Investigación: Premio al mejor trabajo de Rescate, Restauración, Conservación o Difusión del Patrimonio Cultural: a la Universidad Autónoma de Puebla, por el trabajo: *Política de Preservación, Ampliación y Difusión del Patrimonio Cultural.*

Tesis:

Doctorado: Premio a la mejor tesis de doctorado, segundo y tercer lugar, desiertos.

Maestría: Premio a la mejor tesis de maestría: José Manuel Battle Pérez, César A. Danoso Jaramillo, Ernesto González Licón, Jorge Levano Peña y Raúl G. Merlos Caballero, por su tesis: *Tepoztlán, Morelos. Estudio para su conservación y rehabilitación.*

Segundo y tercer lugar, desiertos.

Licenciatura: Premios a tesis de licenciatura, desiertos.

Mención honorífica: Comunidad totonaca de Cuyuxquihui, por el *Informe de actividades del Comité de Fomento y Desarrollo de las culturas autóctonas de Cuyuxquihui.*

Mención honorífica: Arquitectos del Centro Regional del Noroeste por el trabajo: *Memoria: Restauración de la Expenitenciaría de Hermosillo.*

Informamos a los ganadores y al público en general que la Ceremonia de Premiación tendrá lugar el día 13 de marzo del año en curso, a las 18:00 hrs., en el Auditorio "Jaime Torres Bodet" del Museo Nacional de Antropología.

Asimismo, comunicamos a todos los concursantes, cuyos trabajos no fueron premiados, que podrán pasar a recogerlos del 10 al 14 de marzo en la Subdirección de Planeación de la Secretaría Técnica del INAH. (Córdoba núm. 45, 1er. piso, Col. Roma.)

GUIAS INAH-SALVAT

- Museo Nal. de Historia
 Templo Mayor*
 Valle de Oaxaca*
 Teotihuacan*
 Uxmal* * en inglés

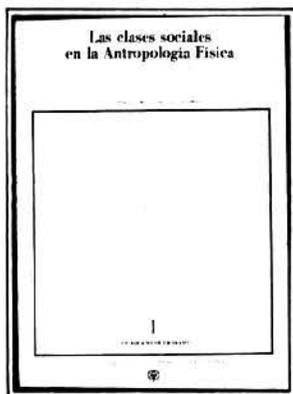


- EN PREENSA**
 Museo Nal. de Historia*
 Norte de Yucatán
 Sur de Yucatán
 Cacaxtla
 Palenque
 Bonampak
 Paquimé * en inglés

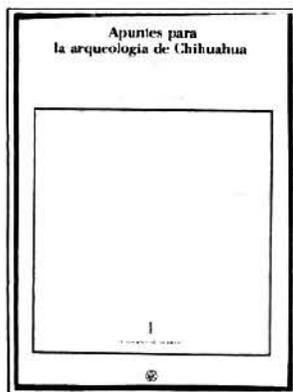
Novedades libros INAH



La prensa jalisciense y la Revolución. *Jaime Olveda, Alma Dorantes y Agustín Vaca.* Colección Divulgación.



Las clases sociales en la antropología física. *R. Cuéllar y M. Peña Saint.* Cuaderno de Trabajo núm. 1.



Apuntes para la arqueología de Chihuahua. *Arturo Guevara Sánchez.* Cuaderno de Trabajo núm. 1.



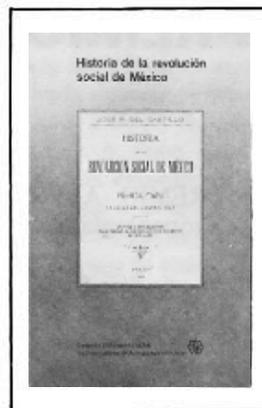
Mesoamérica y el centro de México. *Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila, Emma Pérez-Rocha* (recopiladores). Colección Biblioteca del INAH.



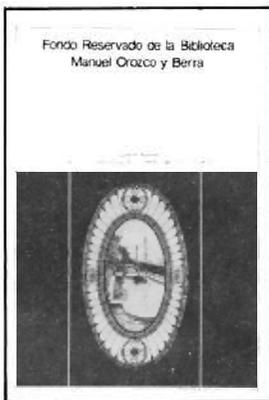
Historia de la agricultura. Época prehispánica —siglo XVI. *Teresa Rojas Rabiela y William T. Sanders.* Colección Biblioteca del INAH. Volumen 1.



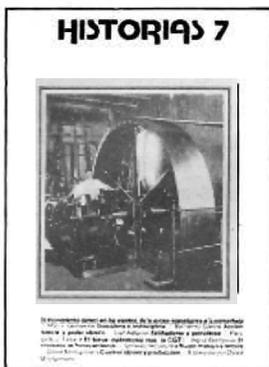
Historia de la agricultura. Época prehispánica —siglo XVI. *Teresa Rojas Rabiela y William T. Sanders.* Volumen 2.



Historia de la revolución social de México. *José R. del Castillo.* Colección Biblioteca del INAH.



Catálogo de la Colección Fondo Reservado de la Biblioteca Manuel Orozco y Berra. *Ena Rivas Mata, et al.* Colección Fuentes.



Historias 7. Revista de la Dirección de Estudios Históricos.

Antropología suplemento

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia ≈ Nueva época ≈ Núm. 8 ≈ Marzo-Abril 1986



José L. Lorenzo*

La arqueología al sur del Río Grande

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIS.
BIBLIOTECA
PUBLICACIONES PERIODICAS

Este es un intento de resumir un tema de tal amplitud que sólo puede quedar esbozado en estas pocas páginas. Y como sería imposible tratarlo sin trazar antes el esquema de la arqueología y lo arqueológico en lo que se ha dado en llamar América Latina, se ha de comenzar por asentar algunos cuantos principios al respecto.

Para comenzar, sucede que al sur del Río Grande no existen países de habla inglesa, salvo las recientemente liberadas colonias de Belice, de algu-

nas islas del Caribe y de la Guayana. Entre los territorios hispanohablantes y los angloparlantes existen diferencias fundamentales, que se generaron en el siglo XV y llegaron a su punto crítico en el siglo XVI.

Fue de vital importancia que hubiera casi un siglo de distancia entre la colonización de Iberoamérica y lo que más tarde sería los Estados Unidos de Norteamérica y Canadá. No tanto por el lapso transcurrido, sino por los acontecimientos que en ese tiempo

tuvieron lugar. Europa se transformó con la presencia de Carlos I de España y V de Alemania; tuvieron lugar la Reforma y la Contrarreforma, aparecieron el calvinismo, el parlamentarismo inglés, Cromwell, llegó a su fin el Renacimiento, y se vieron los inicios del humanismo y el capitalismo. Siendo las colonias dependientes de naciones tan distintas, era inevitable que sus evoluciones también fueran distintas.

En ambos casos, los que partían para América lo ha-

cían por su cuenta y a su riesgo. En el de España y Portugal era necesario obtener un permiso de la Corona, la cual señalaba su porcentaje de beneficio de lo que se obtuviera en la aventura. En cambio, en Inglaterra y Holanda, países que tenían gobiernos parlamentarios, la libertad de que gozaban sus ciudadanos abría el campo a otras posibi-

* Departamento de Prehistoria del INAH

lidades, y se manejaban otros procedimientos de colonización, menos rígidos. Para entender mejor la situación, hay que añadir que el Papa Alejandro VI, en la Bula "Intercaetera", de 1493, había entregado a España y Portugal los territorios de América, por lo que se explica que los administradores de estos nuevos territorios obedecieran órdenes de sus monarcas, mientras que en Norteamérica muy pronto se establecieron asambleas representativas.

El clero español y el portugués se vieron obligados a hacer un estudio muy completo de las religiones y sociedades del Nuevo Continente, como la única manera de convertir a los nativos a la religión cristiana, lo cual era, o así se decía, una de las principales causas de la colonización. La vocación misionera de las Trece Colonias era mucho menos importante, si es que existía; y si alguna vez hubo interés por parte de los colonizadores en convertir a los indios, este interés pronto se desvió hacia los esclavos negros, con los que no tenían otro remedio que convivir.

Además de intentar comprender las idiosincrasias de los países de América y sus maneras de contemplar y hacer sus respectivas arqueologías, también es necesario aclarar los procesos mediante los cuales se fueron convirtiendo en lo que ahora son, lo cual sólo es factible si tomamos en cuenta que estos procesos corrieron paralelos a la historia de las ideas.

El modo de pensar y ser en una comunidad y una época determinadas se refleja en lo que las mayorías creen y en sus patrones de conducta, pues aunque hay individuos que se adelantan a su tiempo y formulan ideas novedosas, la mayoría se aferra a lo ya caduco. De igual manera, y al contrario de lo que opinan algunos autores que se han ocupado de la arqueología americana o de arqueologías nacionales de la región, es imposible con-



siderar la evolución cultural de América como un fenómeno aislado, pues se ha visto influida por constantes cambios en la manera de pensar, igual que ocurre en cualquier parte del mundo.

Al analizar los procesos de desarrollo de la arqueología en Norteamérica o en cualquier otra región en situación semejante, es muy importante tener en cuenta los grupos humanos que encontraron los primeros europeos que llegaron.

Se abre un paréntesis: al tratar de las arqueologías al sur del Río Grande, se empleará aquí el término Hispanoamérica, a pesar de que no es el más aceptado. Se empleará en sentido estrictamente académico, dada su realidad frente a la falsedad implícita en el de América Latina.

Aquellos que hablan francés, italiano, catalán, romanche, rumano y los múltiples dialectos del español o del portugués en América, son tan "latinos" como los hablantes del español o del portugués. Siguiendo la idea de la anfic-

tionía que propuso Simón Bolívar en el Congreso de Panamá de 1826, un colombiano, José Torres Caicedo, en 1861, comenzó a usar la expresión América Latina para aplicarla al conjunto de países hispanoamericanos.

El neologismo contiene más de lo que aparenta. Era necesario nombrar a un grupo que abarcara a todas las naciones recientemente liberadas del yugo español, para diferenciarlo de los anglosajones, que ya comenzaban a ser una amenaza política. Por otro lado, era lógico que con la memoria fresca de las guerras de independencia y el repudio a todo lo que oliera a español, se tratara de aludir a un origen común más distante, es decir, el pasado latino. El Vaticano no tardó en aprobar el término, y rebautizó en 1862 el Colegio Pío Americano del Sur con el nombre de Instituto Eclesiástico de la América Latina.

Es posible que el siguiente país en adoptar la expresión haya sido Francia, pues por aquellas fechas estaba tratando de establecer en México

una cabeza de playa que condujera a la creación de una hegemonía francesa en Centroamérica, bajo el mando de Maximiliano, quien contaría con el patrocinio de Napoleón III.

Siguieron los Estados Unidos de Norteamérica en su negación de lo hispánico, confirmando así su creencia de la "leyenda negra" en relación con la colonización española, además de los beneficios posibles que podría tener dicha negación para ellos.

Otros puristas han manejado el término "Iberoamérica" como expresión de la presencia peninsular. Sin embargo, para justificar su empleo, habría que saber si los iberos estuvieron más involucrados que los celtas o los celtíberos en la colonización de América. Consecuentemente, hablar de Hispanoamérica parece ser

mucho más razonable, sobre todo tomando en cuenta que Hispania incluía tanto a España como a Portugal.

De manera parecida, la expresión "precolombino", que algunos emplean, ha sido descartada en México desde hace algún tiempo. La razón es que los lugares que visitó Colón, en un periodo de unos cuantos años, se encontraban todos en la zona del Caribe, por lo cual el resto de América sigue siendo precolombino. Ya que los hispanos, españoles o portugueses, fueron los primeros en llegar a la mayor parte del Continente Americano, el término prehispánico es válido para el 90% del territorio, y aplicarlo es más razonable que manejar el nombre de la primera persona que llegó a tal o cual sitio, con lo cual tendríamos precortesiano, prepizarrense, precabezadevaca, etcétera.

Las diferencias entre los grupos humanos descubiertos, conquistados, destruidos o colonizados (la forma más sutil de destrucción) fueron con frecuencia determinantes en la modelación de los futuros países de América.

Se descubrieron y subyugaron dos grandes civilizaciones: la mesoamericana y la andinoamericana. De los territorios de Mesoamérica dominados por esa cultura se formaron dos tercios del México actual, Guatemala, El Salvador y parte de Honduras, además de algunas partes de Nicaragua. En Andinoamérica se formaron Ecuador, Perú, Bolivia, las partes norte y central de Chile, y las que podríamos llamar zonas de influencia en el sur de Colombia y el Noroeste argentino, en las que los indios del tipo andino conforman la mayoría. También había grupos autóctonos en otras regiones, como los chibchas de Colombia y los chorotegas de Nicaragua, que alcanzaron un cierto grado de desarrollo, pero no tuvieron la misma oportunidad que otros grupos de integrarse en una sociedad de clases, como



la que introdujeron los españoles, pues la suya pertenecía a un estadio previo que podríamos llamar de cacicazgo. Creo que éste es el equivalente americano del modo asiático de producción, sin que ello signifique una marginalización de las líneas evolutivas mayores, sino un simple estadio en el proceso.

En tiempos prehispánicos, las sociedades sedentarias agrícolas desplazaron lentamente a los grupos cazadores

tores, cuya fuerza de trabajo era muy pobre, fueron cediendo terreno, y quedaron en lo que ahora llamamos áreas de refugio, es decir, las más inapropiadas para la explotación agropecuaria que ponían en práctica los recién llegados. Además, por lo que a los conquistadores se refiere, entraban otros valores en juego.

Los cazadores y recolectores fueron, pues, expulsados por los agricultores prehispánicos de las tierras de fácil explotación, y las nuevas prácticas tecnológicas de los españoles causaron indirectamente nuevas expulsiones. De hecho fueron barridos, y no sería real hablar de conquista en estos territorios, sino de colonización. Para entenderlo hay que tomar en cuenta que estas tierras fueron pobladas por europeos, indios "amigos" y negros.

De esta manera nacieron muchas naciones en Hispanoamérica. El genocidio alcanzó su expresión máxima en el Caribe, inclusive en contra del propio interés de los colonizadores, pues aunque la población no era muy numerosa, sí era lo bastante abundante como para suministrar mano de obra para las diversas explotaciones que se iniciaron en los primeros tiempos de la Colonia. También desaparecieron los indígenas en Costa Rica y Panamá, donde algunos se refugiaron en las impenetrables selvas del este y el sureste, y otros se fueron a las islas cercanas. Pocos quedaron en Colombia y en Venezuela; sólo aquellos que estaban en la casi inaccesible región del Orinoco permanecieron ahí. En Brasil nunca hubo muchos indígenas, y los que había fueron y siguen siendo diezados gradualmente, pues se trata de

y recolectores que ocupaban territorios que ellos podían explotar. A esta situación, los conquistadores y colonizadores hispánicos añadieron un potente empujón hacia la periferia inhóspita, puesto que contaban con una tecnología de explotación del agro superior a la de las más altas culturas autóctonas, que no conocían la siderurgia, ni el uso de la rueda para elevar el agua destinada a la irrigación, etcétera. Los cazadores y recolec-

alcanzar su total extinción. Los intereses capitalistas provocan el genocidio, patrocinado por el gobierno, de los indígenas que habitan en la selva de Amazonia. Los pocos nómadas del Uruguay pronto desaparecieron o fueron asimilados, como sucedió también en Argentina. En Chile sobrevivieron algunos aymaras en el norte, y los fueguinos en el sur, área de pocos atractivos para los colonizadores y de difícil explotación; el resto desapareció o, como los mapuches, pasaron a formar parte del lumpen.

Hay una sola excepción: los guaraníes del centro de América del Sur. En el siglo XVII, los jesuitas los congregaron. El paternalismo de los religiosos rompió con sus valores culturales, pero ellos han mostrado un sentido de solidaridad que les ha hecho sobrevivir a pesar de todo.

El anterior esquema, que no es exhaustivo, sirve sin embargo como puente para el siguiente paso, el de entender algo acerca de las arqueologías de los aborígenes, en la teoría y en la práctica, comprendiendo su origen prehispánico y su comportamiento.

Desde los años treinta hasta los cincuenta, la arqueología mexicana recibió aportaciones foráneas valiosas, y se sentaron las bases de un mejor conocimiento del pasado, que más tarde fue reforzado con la técnica de fechamiento por medio del C14. De entre los arqueólogos norteamericanos que ayudaron en este proceso, cabe recordar a George C. Vaillant, Gordon F. Ekholm, Philip Drucker e Isabel Kelly. Por otra parte, entre los mexicanos que aportaron obras fundamentales a la misma tarea, destacan Alfonso Caso, Eduardo Noguera, Pedro Armillas, Ignacio Bernal, Alberto Ruz y Jorge R. Acosta. Los extranjeros estaban influidos por las escuelas de Boas y Kroeber, pero su trabajo en México les hizo ver la necesidad de emplear también el proceso histórico, pro-



fundamente arraigado entre los mexicanos, que mostraban a la vez la orientación evolucionista que en aquellos tiempos era fuertemente impugnada por los norteamericanos.

En aquella etapa había también arqueólogos de "holiday in Mexico", como se decía. Eran investigadores que contaban con fondos limitados y que, en los meses veraniegos, durante sus vacaciones, en la peor época para hacer excavaciones, efectuaban algunos pequeños trabajos justificativos de su estancia en México. De estas actividades quedaban algunos informes, generalmente modestos, que presentaban en reuniones académicas, sin pasar de ahí en la mayoría de los casos.

Asimismo, se llevaron a cabo proyectos a largo plazo, con equipo abundante, generosamente financiados y con personal de gran capacidad.

Dado que estos trabajos eran considerados como cursos de campo con validez académica, en algunas ocasiones se empleaban estudiantes que cubrían sus gastos personales y pagaban cuotas a las respectivas universidades por el derecho de trabajar, con lo cual se incrementaban los fondos y se conseguía mano de obra gratuita, aunque generalmente de calidad mediocre.

México se convirtió en una especie de campo de batalla científica a la vez que experi-

mental, en el que varios arqueólogos americanos, representantes de diferentes escuelas teóricas, se enzarzaban en discusiones, más ruidosas que justificables, en las que se mostraban sus errores unos a otros. Todas fueron mencionadas en diversas publicaciones, y algunas muy bien ilustradas. Este no ha sido el caso en América del Sur, donde los arqueólogos extranjeros, por lo regular, se han dividido el territorio en zonas que recuerdan feudos, lo suficientemente separados entre sí como para que nadie interfiera en el del otro, y no existan posibilidades de establecer comparaciones que susciten polémicas. Cada uno respeta el territorio de caza del otro. Vivir y dejar vivir. Es justo confesar que mucho de bueno surgió de la competencia que se estableció en el territorio mexicano, pues los trabajos tenían que ser de alta calidad, ya que había ojos observadores que obligaban a mantener un gran rigor científico.

En los casos de los grandes proyectos llevados a cabo por extranjeros, siempre se solicitó al INAH la presencia de arqueólogos mexicanos, para formar equipos mixtos, pero rara vez pudieron éstos participar, pues tenían demasiado trabajo por su parte como para colaborar con otros organismos.

La competencia entre ar-

queólogos extranjeros en México ha sufrido un cambio en nuestros días. Las expediciones emanadas de los distintos departamentos de antropología de universidades norteamericanas han sido remplazadas por misiones oficiales provenientes de Europa, bajo los auspicios de convenios culturales, técnicos y científicos entre México y otros países. Así, pues, una misión francesa trabaja en el sureste del estado de San Luis Potosí, una belga excava en la zona del Nayar, otra española en Campeche, y se esperan los resultados finales de una alemana que trabajó muchos años en la región de Puebla-Tlaxcala.

Las puertas están abiertas para todos los investigadores que quieran venir, pues la tarea es grande, y conviene enriquecer nuestros conocimientos mediante los diferentes enfoques y métodos de las distintas corrientes existentes. Así compensaremos nuestras naturales limitaciones, debidas a una formación demasiado influida por determinadas teorías.

En lo que respecta a Norteamérica, sus colonizadores encontraron poco material humano explotable, y se vieron obligados a trabajar con sus propias manos. Estos colonizadores incluyen a los expedicionarios españoles que abandonaron la Nueva España llevando tropas tenochcas y tlaxcaltecas, dirigidas por sus propios jefes, nobles indios y bautizados, para colonizar lo que es ahora el norte de México y los estados del sur y el suroeste de Estados Unidos. Es posible que ciertas diferencias que hoy se observan en los modos de vida y la manera de ser de la gente en el norte, el centro y el sur de México, se deban a este origen diverso.

Situación semejante a la descrita es la que se registró en ciertas partes de Sudamérica, donde los colonizadores españoles y portugueses fueron agricultores, ganaderos y también mineros, y subsistieron gracias a su trabajo, con asistencia mínima de los indígenas. Los pocos indios que ayudaron al propósito colonizador, voluntariamente o por la fuerza, muy pronto estuvieron asimilados al patrón de vida occidental.

Todos y cada uno de los días de su vida, los conquistadores españoles del Anáhuac y del Tahuantinsuyo estaban en relación con los impresionantes restos arquitectónicos de tiempos anteriores a su presencia, con los artículos enteramente manufacturados por manos indígenas y los productos alimenticios cuyo uso no podían impedir. También era imposible dejar de utilizar las calzadas, puentes y caminos construidos antes de la Conquista, y menos posible todavía prescindir de los sistemas de riego y acueductos. Pero sobre todo, los españoles estaban en contacto con los indios, pues aunque la población indígena se redujo mucho, seguía siendo mayoritaria.

El colonizador anglosajón se adueñaba de los recursos del territorio que ocupaba directa y personalmente con su esfuerzo; el colonizador español o portugués, en cambio, se adueñaba de los recursos naturales mediante la fuerza de trabajo local, excepto en ciertos territorios, ya mencionados. Y algo muy importante: en vista de la escasez de mujeres españolas, los conquistadores se unían legal o ilegalmente a mujeres indígenas.

Sobre el tema que nos ocupa, si hubo algo semejante a la práctica de la arqueología en las colonias españolas durante el siglo XVI, fueron las licencias que otorgaba la Corona española a particulares para excavar las tumbas de los caciques, a cambio de una quinta parte del oro, la plata



y las piedras preciosas que se encontrasen.

Había también una ley promulgada por Felipe II en 1575, según la cual todos los tesoros que se hallaran en tumbas o templos, así como todo aquello que hubiera pertenecido a los incas del Perú y se usara en los templos, pasaba automáticamente a propiedad real.

Si bien no es un punto propiamente arqueológico, hay algo más relacionado con esta época que debe mencionarse: la forma en que los conquistadores veían el pasado indígena. Durante la Conquista, el periodo inicial de la Colonia, los indios representaban una manifestación de la Providencia, y una responsabilidad que Dios había otorgado a los españoles, pues ellos debían destruir, negar y repudiar el mundo pagano indígena.

Esta visión era la misma que la del padre De las Casas, y no es contradictoria con su defensa de los indios, pues él proclamaba su humanidad, y por lo tanto que estaban dentro de la ley natural, y eran gentiles. Esto último significaba, en el pensamiento de la época, que no eran ni infieles ni paganos, quizá algo de lo último, pero no por su culpa, sino porque no les había sido posible conocer al Dios verdadero, el Dios de los cristianos. Si no eran culpables, debían ser tratados de manera distinta de

como eran tratados. También es cierto que algún otro escolástico los consideraba seres humanos defectuosos.

Algunos conquistadores, como Cieza de León, clamaron por que las ruinas de Sacsayhuaman, en Cuzco, no siguieran siendo destruidas, para que en el futuro la gente pudiera ver el esplendor de los incas y el grandísimo esfuerzo que supuso su conquista a los españoles. Aquí se puede decir que la exaltación del enemigo vencido añade gloria al vencedor. En el mismo sentido, el virrey del Perú, Francisco de Toledo, impidió que los jesuitas siguieran destruyendo Sacsayhuaman para construir su iglesia. También hay descripciones de Tenochtitlan hechas por los conquistadores, en las que expresan asombro ante lo que sus ojos contemplaban, juzgándolo sólo comparable a lo que decían los libros de caballería.

Aunque no frecuentes, estos registros de comentarios laudatorios sobre el pasado indígena existieron y fueron seguidos de otros, de distinta fuente, la de la nobleza indígena y los mestizos nobles.

Durante un tiempo, la Corona española reconoció la validez de los títulos de nobleza de los vencidos, siempre y cuando, claro está, hubieran sido bautizados y hubieran jurado lealtad a la Corona. Esto

era para toda la familia, no sólo para el jefe. Como consecuencia, muchas mujeres jóvenes, nobles y poseedoras de tierras y vasallos, o herederas futuras, eran solicitadas en matrimonio por los jóvenes conquistadores, quienes poseían su espada, a veces un caballo, escudo de nobleza y sangre limpia, pero nada más. El matrimonio con una de estas doncellas, ya cristiana, suponía la adquisición de vasallos y tierras con que establecer una casa solariega, ponerle el escudo y procrear descendientes. Como era también común entre la nobleza española el concubinato con estas jóvenes, también había descendientes bastardos que, reconocidos o no, aunque fuera en situación social difícil, tenían algunos derechos.

Sin entrar en complicadas genealogías, es de interés mencionar a algunos de estos mestizos, por la importancia de lo que dejaron y que ahora utilizamos los arqueólogos. En México, Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin Cuauhtlehuantzin y Alva Ixtlixóchtli; en el Tahuantinsuyo, el Inca Garcilaso de la Vega, Santa Cruz Pachacuti y Huaman Poman de Ayala, de entre otros muchos.

En estos personajes convergían la tradición de la nobleza indígena y, por su parte española, la membresía en el estrato más alto de la nueva sociedad colonial. Desde este punto ventajoso de su doble origen, buscaron demostrar la importancia de su pasado indígena dentro del contexto del mundo hispánico, al cual también pertenecían. Para este propósito accedieron a los documentos familiares, códices o quipus, y prestaron oídos a la tradición oral que, en aquellos primeros tiempos, todavía se mantenía viva.

Así hicieron evidente que antes de la llegada de los españoles existía una civilización, la cual no era responsable de su falta ante la Iglesia, y por ello los indios no podían ser tenidos como culpables.

Estos mestizos gloriosos publicaron muchos libros, cada uno de los cuales tuvo importantes efectos en las respectivas arqueologías. La etnohistoria, o lo que otros llamamos protohistoria, es de gran importancia en estos documentos, que describen la vida de sus pueblos en épocas anteriores a la llegada de los españoles. Aunque en ciertos aspectos estas narraciones tienen mucho de legendarias y partidistas, son de valor incalculable. Si el propósito de la arqueología es el de reconstruir la vida de las sociedades del pasado, en este caso una gran parte de la tarea está cumplida en el contenido de estos escritos. Sin embargo, desde un punto de vista estricto, deben tenerse algunas reservas: los documentos a que nos referimos informan sobre la vida y actitudes de las clases superiores, por un lado, y por otro, se trata de la visión y de la impresión que distintas casas nobles trataban de dar, exaltando sus hazañas en el pasado y soslayando todo lo que pudiera dar una impresión negativa. Pese a todo, esta documentación es un tesoro, en comparación con la escasa información que se tiene de regiones habitadas por sociedades de menor desarrollo.

En el estudio de los efectos de la Conquista en el proceso histórico del Anáhuac y del Tahuantinsuyo, debe tomarse en cuenta que, a pesar de lo que cualquier conquista significa en términos de crueldad y opresión, los españoles no causaron una ruptura total en sentido histórico, puesto que en cierto modo se trató de una ocupación del poder por un grupo que desplazó a otro. Aunque los cambios fueron profundos, absolutos en algunos aspectos, tuvieron lugar en grupos humanos que ha-

bían sufrido cambios semejantes en varios momentos de su historia anterior.

Al final del siglo XVI ya se habían consumado todas las grandes conquistas. De ahí en adelante, el asunto era consolidar lo ganado, hacerlo producir y ampliar los territorios dominados. Otro factor que debe tomarse en cuenta a partir de estas fechas es el del creciente número de mestizos y criollos, grupos que iban a ser de enorme importancia en el futuro, lo cual no era percibido por el momento. El "status" de los mestizos ya ha sido discutido; el de los criollos era una cosa distinta.



Ya se ha dicho que fueron pocos los españoles o portugueses que llegaron con mujer o con familia en el tiempo de la Conquista. Para ellos encontrar una coteránea con quien casarse era muy difícil. Sin embargo, cuando la Conquista fue dejando paso a la colonización, comenzaron a llegar familias enteras, al igual que hombres y mujeres solos. Las mujeres se aventuraban en tan largo y azaroso viaje debido a que en el Nuevo Mundo era muy deseada su presencia, pues las indias nobles ya habían contraído matrimonio. Así se inició una situación de endogamia entre españoles y portugueses.

Los descendientes de estas

parejas fueron llamados criollos, por haber sido criados en estas tierras. Como la preservación de la pureza de sangre era importante, se consolidó el sistema de la endogamia, en el que, indudablemente, también influía el aspecto económico. La pureza de sangre y el capital abrían el camino a ciertas posiciones oficiales en lo civil, militar o religioso, pero no a los más altos puestos, que estaban reservados a los peninsulares, los que venían de España o Portugal. No es difícil imaginar el gran descontento que esta situación creaba entre los criollos poseedores del linaje necesario, de un conoci-

tura y la poesía del Siglo de Oro español. El peruano Inca Garcilaso de la Vega, cuyo verdadero nombre era Gómez Suárez de Figueroa, y el mexicano Juan Ruiz de Alarcón, ocupan lugares distinguidos en la constelación de escritores que inspiraron a Corneille e influyeron en tantos otros.

El siglo XVII y gran parte del XVIII transcurrieron en paz, en relativa tranquilidad. Las colonias crecieron, se llevó adelante el proceso de explotación de nuevas tierras, y con ello aumentaron las posesiones de la Corona, aunque los territorios incorporados eran pobres en población autóctona. La Madre Patria reforzaba sus monopolios económicos y comerciales, y aumentaba sus percepciones de oro y plata, a pesar de que una gran parte nunca llegó a sus manos, debido a los naufragios y a la piratería.

Frente a la relativa calma de la época, surgió una nueva filosofía, la Ilustración. Aun cuando la Corona y la Iglesia estaban muy interesadas en que ciertas lecturas no llegaran a sus súbditos, fueran de las colonias o de la metrópoli, pues podían resultar peligrosas para el "buen gobierno", la lista de los volúmenes contenidos en gran número de cajas que llegaban a América, y los autores que se leían, son de mucha importancia. Los libros prohibidos entraban de contrabando o con cubiertas falsas.

De esta manera, la gente culta tenía acceso a nuevas ideas. Entre las obras que llamaron la atención de los americanos se encuentran la de autores como De Pauw, Raynal y Buffon, en las que se desacreditaba e insultaba todo lo proveniente de América: hombres, plantas, animales e ideas; hasta en tratados de geografía se notaban los preju-

miento profundo de la situación y de indudable capacidad, cualidades que no contaban ante la imposición de la Corona.

Ni los peninsulares, ni los criollos ni los mestizos fueron afectados mayormente por la ideología racionalista de la época, ya que España se había vuelto todavía más conservadora y rígida en su dogmatismo escolástico, como parte de la Contrarreforma. Las ideas de pensadores como Descartes, Leibniz o Bacon, por ejemplo, no tuvieron mayor importancia en la vida hispanoamericana del momento.

Sin embargo, criollos y mestizos contribuyeron y destacaron en el terreno de la litera-

cios. Bien pronto surgieron respuestas indignadas de las plumas de Francisco Javier Clavijero y Antonio de León y Gama, en México, y de José Hipólito Unanue Pavón y José Eusebio del Llano Zapata, en el Perú, entre otros. En realidad no hicieron más que retomar los argumentos más que ya en el siglo XVI habían sido esgrimidos por gente como Las Casas y Acosta, sólo que ahora no defendían exclusivamente a los indios, sino que también se defendían ellos mismos.

A partir de 1759 se inició un típico ejemplo de despotismo ilustrado en España y sus colonias, con la presencia de Carlos III. Antes de llegar al trono de España, y desde 1738, Carlos III había sido rey de Nápoles, y como tal estaba familiarizado con la arqueología romana, tanto que había ordenado excavaciones en Pompeya y Herculano. Más tarde fue el responsable de los primeros trabajos arqueológicos que se llevaron a cabo en América, los cuales, de acuerdo con las ideas del tiempo, se orientaban sobre todo hacia lo arquitectónico y escultórico. El mayor ejemplo de estos trabajos es, sin duda, el que realizaron el capitán Antonio del Río y el arquitecto Antonio Bernasconi en Palenque, entre 1785 y 1786.

Sin la ayuda de la Corona, con la que contaban esos investigadores, y motivado nada más por su propio interés, José Antonio Alzate visitó y describió las ruinas de Xochicalco y del Tajín. Antonio de León y Gama, astrónomo y físico de la Real y Pontificia Universidad de México, publicó un amplio y bien documentado trabajo sobre los monolitos que se habían descubierto en el Zócalo de México al efectuar trabajos de drenaje y pavimentación. Eran la Coatlicue y la Piedra del Sol, a la que equivocadamente se le llama Calendario Azteca.

En el tiempo en que fue virrey de México, don Antonio María de Bucareli ordenó

la instalación de un museo en la Universidad, para conservar las antigüedades indígenas.

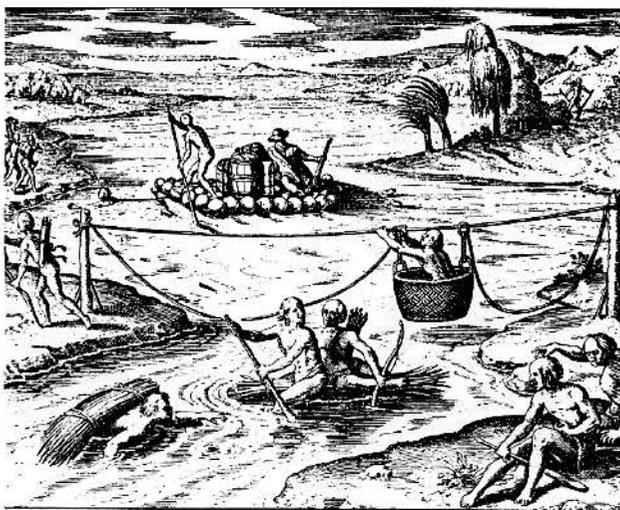
Otro aspecto muy importante del desarrollo cultural en estos terrenos fue el otorgamiento de permisos extendidos por la Corona española a científicos de otros países para visitar Hispanoamérica; permisos que aprovecharon La Condamine y Humboldt para sus expediciones. Entre otros proyectos, la monarquía patrocinó el que condujo al establecimiento de un puesto comercial en Nootka, lugar situado en lo que ahora es la Columbia Británica, Canadá occidental, una vez que quedó

actividades más importantes de la Compañía de Jesús se desarrollaba en torno a lo que ahora llamaríamos educación superior. Además de lo anterior, sus miembros, desde hacía tiempo, se habían dedicado a la recolección y preservación de documentos indígenas, sobre todo de códices, y habían formado colecciones y bibliotecas que se dispersaron y se perdieron. Por orden de la Santa Sede, al salir de Hispanoamérica, los jesuitas fueron concentrados en Bolonia, desde donde siguieron trabajando y produciendo obras magníficas, como las de Clavijero. Ahora que algunos intelectua-

tencionados, pero extremos al fin y al cabo. Fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, en la Nueva España, lanzaron la tesis de que los indios habían sido convertidos por Santo Tomás, bajo la figura de Quetzalcóatl, pero el abandono en que los tuvieron los posteriores evangelistas los había conducido a desvirtuar y transformar las ideas originales. Se trataba de racionalizar no sólo para demostrar la calidad humana de los indios, sino también para demostrar que, además de haber alcanzado una gran cultura, habían compartido el cristianismo. Si esta religión había tomado una forma pagana, eso se debía al olvido en que habían caído los indígenas después de su conversión, pero persistían semejanzas y paralelismos entre los ritos y conceptos de los indios prehispanicos y los de los cristianos. Esta idea no era nueva; había sido expresada ya en el siglo XVII.

El siglo XVIII terminó con la difusión de ideas independentistas entre mestizos y criollos, lo cual fue todavía más notable a principios del XIX. Este proceso alcanzó mayor expresión con la invasión napoleónica a España, justo en el momento en el que se reunían las cortes de Cádiz, con representantes de las colonias, para discutir su estatuto político. Siguió la abdicación de Fernando VII, después de la cual América se sintió sola, sin gobierno, pero con perspectivas de independencia.

Hasta cierto punto, la Constitución de Cádiz era liberal. Convertía al Imperio Español en una monarquía constitucional, con las colonias como provincias, y declaraba libres a todos los hombres que habitaban los "dominios españo-



lista la cartografía de la costa americana del Pacífico, desde el puerto de San Blas, en el actual Nayarit, hasta la bahía de Alaska.

Otro hecho de gran trascendencia para el desarrollo de la ciencia en Hispanoamérica, fue la expulsión de los jesuitas en 1767. Ya en 1759 habían sido expulsados de Portugal y sus colonias, por causa de los derechos que les concedía la Santa Sede y que los monarcas ilustrados juzgaban opuestos a sus intereses, así como la lealtad de esa orden religiosa al Papado.

Su expulsión significó un serio retroceso en los planteamientos culturales de las colonias españolas, pues una de las

hispanoamericanos se enfrentaban directamente a la cultura europea, quedaba claro que no eran en modo alguno inferiores a sus colegas del Viejo Mundo.

La Revolución de las Trece Colonias provocó en Hispanoamérica inquietudes independentistas, como también las provocaron las noticias sobre la Revolución francesa.

Se estaba planteando una especie de renacimiento, pues se pretendía volver a ser lo que se había sido en otro tiempo. Sin embargo, no se trataba de una vuelta al pasado, de una copia, sino de utilizar lo que ese pasado tenía de valor y dignidad. Esto, sin embargo, condujo a extremos bien in-



les”, tan libres como los mismos españoles, con derecho a representantes a las Cortes.

No obstante, y debido al descontento incubado por la prohibición para criollos y mestizos de ocupar los puestos importantes, se iniciaron las guerras de independencia en toda Hispanoamérica. En la mayoría de los casos, sin embargo, el propósito de la guerra no estaba claro. La lucha se dirigía más bien a la consecución de un buen gobierno, aun cuando la idea de América para los americanos estaba presente desde hacía tiempo, y ganaba terreno al

perderse el temor de expresarla. Idea que no debe confundirse con la doctrina Monroe que, tal como se ha practicado, no tiene otro significado que “América para los (norte)americanos”.

Una vez alcanzada la victoria, el poder quedó en manos de los criollos y mestizos. Surgió entonces una seria inestabilidad, que dio lugar a guerras, insurrecciones, levantamientos y revueltas. Las recién nacidas repúblicas se hundieron en la pobreza, bajo el peso de enormes deudas externas. En tales condiciones, es comprensible que el interés por el

pasado declinara, pues era difícil distraer la atención de los problemas por los que se pasaba. Es curioso, sin embargo, que en 1822, Torres Tagle, delegado supremo del general San Martín en el Perú, haya promulgado una ley según la cual las piezas arqueológicas no debían ser excavadas ni exportadas, y que en 1827, Guadalupe Victoria, en México, haya lanzado un decreto que, entre otras cosas, prohibía la exportación de “... monumentos mexicanos y otras antigüedades”.

Cuando el pasado indígena era accesible, los documentos sobre las historias nacionales de las repúblicas hispanoamericanas lo mencionaban. Existía, pese a todo, una profunda separación entre los dos grandes grupos políticos, los liberales y los conservadores. Los primeros repudiaban todo lo que recordara la Colonia, mientras que los segundos lo exaltaban y, como es de suponer, había notables diferencias en el trato que unos y otros daban al asunto indígena. Mientras los liberales tomaban en cuenta a los indios como parte de la nación, y los reaccionarios veían el pasado indígena como una curiosidad, ambos coincidían en tomar al indio vivo como un simple trabajador, tosco y sucio, a veces peligroso.

Quizá provocado por la inestabilidad de las naciones al sur del Río Grande, el expansionismo norteamericano inició una pragmática aplicación de la doctrina Monroe. Como ya se ha dicho, el enunciado mayor, “América para los americanos”, se convirtió en “América para nosotros” (ellos). Nos son familiares las formas adoptadas por sus enviados plenipotenciarios (y algunos no tan plenipotenciarios) para participar en las políticas internas de nuestros países, buscando por todos los medios impedir una hegemonía cuyo origen eran las antiguas colonias españolas. Los propósitos de integración americana bajo su control se

veían amenazados si se cumplían los ideales de Morelos y Bolívar, por lo cual los estadounidenses se dedicaron a aplicar el viejo principio de “divide y vencerás” mediante la actividad de sus ministros, siempre bien recibidos, pues traían fondos para las facciones de su preferencia, a las que apoyaban soslayadamente.

En lo que concierne a la arqueología, en esa época apareció una serie de curiosos personajes. Se trataba, por un lado, de diplomáticos y hombres de negocios y, por otro, de aventureros cultos. Los diplomáticos tenían poco que hacer, además de que, en ocasiones, se veían imposibilitados para establecer relaciones internacionales oficiales, pues los múltiples cambios en la esfera del poder en el país ante el que iban a acreditarse hacía inútiles las cartas de presentación de que eran portadores.

Los hombres de negocios viajaban frecuentemente por diferentes países y, a su regreso, narraban lo que habían visto. También gozaban de tiempo libre, por los cambios de gobierno que dificultaban sus operaciones.

Era el tiempo en que florecía el romanticismo, y el modo de vida victoriano no sólo era patrimonio de los ingleses. Era el tiempo de la fascinación por lo exótico, y de la atracción por experiencias únicas. Los países de la América hispana eran recorridos por gente que encontraba satisfacción en soportar toda clase de incomodidades, e incluso en arriesgar su vida, cumpliendo un deber para consigo mismos.

De entre estos aventureros cultos, debemos mencionar como figuras más significativas para Mesoamérica a John Lloyd Stephens, norteameri-

cano, y a Désiré Charnay, francés; para el Perú, a Ephraim George Squier, norteamericano, y a Ernest W. Mendenfort, alemán. Estos personajes impulsaron el cambio ideológico que estaba teniendo lugar, y que estaba orientado hacia la ciencia y el progreso: el positivismo. Su interés, su devoción, tenían el propósito de demostrar que en América habían existido culturas comparables en esplendor a las de Egipto, Grecia y Roma. Sus notas meticulosas, las medidas precisas y los magníficos dibujos que hicieron, son de una calidad que, a pesar del tiempo transcurrido, siguen siendo útiles en muchos casos.

Napoleón III organizó la *Commission Scientifique du Mexique* para emular la que su tío, Napoleón I, había llevado a su campaña de Egipto. Se trataba de un cuerpo científico creado en Francia que, unido al ejército expedicionario francés que llegó a México en 1862, realizaría investigaciones de todo orden. El ejército francés, como es bien sabido, se retiró en 1867, dejando solo a Maximiliano, que había sido coronado emperador en 1864, y que fue ejecutado por los liberales en 1867.

Aunque las investigaciones realizadas por la *Commission* son muy importantes, han sido ignoradas por los mexicanos, pues hablan por sí mismas de la presencia del invasor. Sea como fuere, el positivismo, que había hecho acto de presencia en sus escritos, permaneció como ideología prevaleciente hasta las primeras décadas del siglo XX, e impulsó un movimiento científico que incluyó a la arqueología.

La inestabilidad, que se había generalizado por toda Hispanoamérica como consecuencia de los movimientos de independencia y de la posterior lucha por el poder entre las distintas facciones de cada una de las nuevas repúblicas, comenzó a ceder en los últimos treinta años del siglo XIX, cuando las burguesías

locales fueron tomando posición preeminente. Los recursos naturales comenzaron a ser explotados en gran escala por compañías extranjeras, que estaban en muy buenos términos con el capital nacional. Se mejoraron los puertos y se construyeron líneas de ferrocarril para unir entre ellas a las regiones productivas. En una primera etapa, el capital europeo sobrepasó al norteamericano, y por consiguiente las influencias culturales siguieron el mismo patrón que habían seguido siempre.

Como consecuencia de la mejoría económica en determinado estrato social, apareció un grupo intelectual de importancia, surgieron sociedades científicas, se renovaron o mejoraron los museos, las universidades ampliaron sus actividades, y aumentaron las publicaciones en todos los campos de la cultura y la ciencia.

En el campo de la arqueología, el pasado indígena era contemplado por los liberales como la prueba concreta de que algo de gran valor se había destruido durante los ignominiosos años de la Colonia. Por el contrario, los conservadores, aunque no despreciaban lo prehispánico, consideraban esa etapa como de barbarie y, en comparación, la Colonia como una época de oro. El indio estaba presente para ambas facciones, y era considerado tanto una realidad histórica como contemporánea; ausente y presente al mismo tiempo.

En realidad, el indio no estaba ausente en la historia de las repúblicas hispanoamericanas. Como es lógico, se daba mayor importancia a la presencia de los toltecas que a la de los botocudos, pongamos por caso, pero siempre se trataba de "ellos" vistos por "nosotros".

Esta otredad era evidente sobre todo en Norteamérica, donde se manifestaba en una especie de "apartheid", comprensible dentro de lo que para los Estados Unidos y Ca-



nadá se ha considerado como orfandad histórica. Sin embargo, esa otredad también se notaba en los países al sur del Río Grande, inclusive en aquellos en los que habían existido altas culturas, no sólo bandas o tribus de cazadores y recolectores.

Se sentía una clara ruptura entre quienes escribían la historia y el peonaje, indígena éste casi en su totalidad. El interés por los mexicas o los incas se reducía a la identificación de las genealogías de los reyes que se registraban en las crónicas, y a ciertos aspectos mitológicos, pero no iba más allá.

A esto hay que añadir que los indígenas prehispánicos no se preocuparon mucho por la historia, de la cual sólo les interesaban los orígenes, siempre míticos, de su propio pueblo. Sin embargo, estaban conscientes de que había un pasado que desconocían, como lo demuestran las ceremonias que llevaban a cabo los tenochcas en Teotihuacan y en la gran pirámide de Cholula, que en ese tiempo ya eran ruinas. Existía la convicción de que la tierra había sido habitada en un tiempo por gigantes, de lo que eran prueba las grandes osamentas que de vez en cuando se encontraban, mismas que, según hoy sabemos, son de proboscídeos.

Ante esta situación, poco

se pudo hacer en el campo de la arqueología hasta que llegó de fuera gente que se interesaba en ella. Solos o en grupos, por sí mismos o cooperando con elementos nacionales, los extranjeros tuvieron muchas oportunidades de hacer descubrimientos y adquirir fama personal. Dejaron un cierto cuerpo de conocimientos en los países en los que trabajaron, impregnado, claro está, de la posición teórica que predominaba en su tiempo. Se trataba de una especie de colonialismo arqueológico, según el cual, a cambio de materia prima barata, se recibía un producto acabado, al alto precio de ser ajeno y sin relación con el interés nacional, situación que aún subsiste.

Desde luego, los países en los que esta actividad tuvo mayor importancia fueron aquellos en cuyo pasado prehispánico habían florecido las más altas civilizaciones. También fueron los que sufrieron los mayores saqueos científicos. Pero hay que aclarar que no se trataba de robos subrepticios, como sucede en nuestros días, pues aunque existían

leyes protectoras del patrimonio cultural, las altas autoridades eran generosas con los extranjeros y les permitían llevarse lo que encontraban, sobre todo si eran originarios de ciertos países y trabajaban bajo los auspicios de sus embajadas, que protegían fuertes inversiones.

No se alcanzaría nada útil haciendo la lista de los grupos o personas que practicaron la arqueología en Hispanoamérica bajo estas condiciones, excepto en un caso tardío que puede ser el ejemplo ideal por las consecuencias que trajo consigo.

En 1914, la Carnegie Institution de Washington inició en el área maya una serie de estudios que cubrieron todo el campo de la arqueología. Debemos a Walter W. Taylor un análisis crítico del proyecto. Duro en unos aspectos, no lo es tanto en otros, pero este experto deja en claro que fueron muy criticables los procedimientos de reconstrucción arquitectónica que se utilizaron.

Por toda la zona maya, sobre todo en los lugares en que surgieron las grandes ciudades, las formaciones rocosas de varias edades, son calizas. Este tipo de roca se caracteriza por que se presenta en capas que muestran contactos muy claros, por lo cual es fácil removerlas en grandes piezas de distintos espesores, que se fragmentan y pueden servir para construcción. Por lo tanto, era sencillo tomar del escombros de las ruinas lajas cuadradas y utilizarlas para reconstruir, haciendo algo semejante a la anastilosis.

Lo impresionante de los resultados, por ejemplo en Chichén Itzá, condujo a la fundación de una escuela de reconstrucción, método que deja mucho que desear en cuanto al respeto debido a las ruinas arquitectónicas arqueológicas. Con este procedimiento fueron tratadas las ruinas de Teotihuacan, Teotenango, Tula, Uxmal, Copán y hasta Tiahuanaco. Años después

apareció otro tipo de falsificación, como el extraño caso del bosque de estatuas de San Agustín, en Colombia, y el parque de La Venta, en Villahermosa, Tabasco, México, donde esculturas de diversos orígenes y épocas se han reunido en un conjunto artificial, que carece de significación.

Con el transcurso del tiempo comenzaron a aparecer arqueólogos hispanoamericanos. Su formación correspondía a dos esferas diferentes: por un lado, de facultades universitarias orientadas a las humanidades, filosofía, letras y geografía, y por otro lado, a las ciencias naturales con derivaciones en geología y paleontología. Esta situación, que prevalece en algunos lugares, se ha ido ampliando en otros con la aparición de facultades de ciencias sociales y de antropología. Como es lógico suponer, los primeros que se dedicaron a la arqueología eran autodidactas, aunque algunos de ellos pasaron cierto tiempo en universidades extranjeras tratando de dar a su formación empírica bases teóricas.

Por lo que respecta a México, las circunstancias han

sido distintas, como reflejo de condiciones históricas diferentes a las del resto de Hispanoamérica.

El enunciado del positivismo, prevaleciente aún en nuestros días en las palabras "Orden y Progreso" de la bandera brasileña, tuvo características especiales en México, donde el orden era para la mayoría y el progreso para unos pocos. La larga dictadura de Porfirio Díaz terminó en 1910 por un acontecimiento de gran importancia: la Revolución mexicana. No haremos un análisis de sus efectos y de su naturaleza; lo que nos interesa es que logró profundos cambios en lo que se refiere al indio vivo, y alcanzó otras proporciones en cuanto al indio muerto.

Hay que tomar en cuenta que los ejércitos revolucionarios estuvieron compuestos en su mayoría por campesinos; no podía ser de otra forma, puesto que México no era un país industrializado. El campesino mexicano es fundamentalmente indio, sea racial o culturalmente, o ambas cosas; por lo tanto, el pasado y el presente indio adquirie-

ron importancia con la victoria de la Revolución.

De aquí surge el llamado "indigenismo", que es la toma de conciencia de la terrible injusticia histórica cometida con los indios desde el tiempo de la Colonia, después de la Independencia y hasta la fecha actual. El indígena es un ser humano y un mexicano, pero que vive en peores condiciones que cualquier otro mexicano. Es un hecho indudable que el indio es partícipe de la nacionalidad mexicana, y que el trato paternalista que se le ha dado durante tantos años no puede continuar, como tampoco es factible, pese a numerosos intentos que se han hecho, abolirlo. El pasado prehispánico es parte de la historia del país, júzuese académicamente como prehistoria o protohistoria, y el indio actual es un mexicano con características culturales propias que no deben tomarse como elementos de división o separatismo. Prevalece, sin embargo, un punto que está siempre sujeto a discusión, el si debe cambiar, incorporándose plenamente a la sociedad mexicana, o si debe elegir de dicha sociedad aquello que más le convenga, dentro de sus modos de vida y patrones de cultura propios. Queda también la posibilidad de que la población indígena permanezca aparte, reforzando sus características distintivas, dentro de una región y un medio determinados.

El indigenismo se ha exportado desde México a otros países de Hispanoamérica, pero los factores que lo originaron no son exportables ni se han dado en otros lugares, por lo cual se maneja en esos países con cierta artificialidad. En el Perú, los principios básicos del indigenismo encontraron un inmejorable portavoz en Mariátegui, y tuvieron eco



Bebedores indígenas en Guyana

en algunos arqueólogos, pero la oligarquía imperante aplicó toda su fuerza para que esa posición quedara en un proyecto idealista, sin consecuencias.

Fue precisamente en 1910 cuando se fundó en México la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología, por un acuerdo entre universidades de Francia, Alemania y Estados Unidos con el gobierno mexicano. Los tiempos eran difíciles, pero la escuela funcionó hasta 1920. Durante este tiempo, algunos mexicanos, no muchos, pudieron llevar a cabo estudios en colaboración con figuras tan eminentes como Eduardo Selser, Franz Boas, Alfred M. Tozzer, Georges Engerrand y otros de la misma categoría. Ya desde 1906 se habían ofrecido cursos de etnología y antropología física en el Museo Nacional de México, a los que asistió el joven Manuel Gamio. Su profundo interés atrajo la atención de los profesores, en particular la de Zelia Nuttall, quien obtuvo para Gamio una beca en la Universidad de Columbia, en Nueva York donde estudió de 1909 a 1911. Durante ese tiempo tomó parte en una expedición al Ecuador, patrocinada por el Museo del Indio Americano. Posteriormente regresó a México y se unió a la Escuela Internacional.

Manuel Gamio se daba cuenta clara de la necesidad de integración del campesino a la vida nacional, con lo cual adquiriría la dignidad a la que tenía pleno derecho. Para conseguir esa integración, consideraba necesario estudiar a los indígenas desde sus orígenes hasta nuestros días, tomando en cuenta su medio ambiente físico y biológico. De acuerdo con estas premisas, desarrolló el proyecto del Valle de Teotihuacán. Tras unos cuantos años de trabajo, apareció una publicación en tres volúmenes: *La Población del Valle de Teotihuacán*, un estudio muy adelantado para su tiempo, tanto en lo teórico como en lo metodológico.

Tras este trabajo, Gamio abandonó la arqueología y se dedicó hasta el final de sus días a estudiar los problemas sociales de los indígenas. Finalmente legó toda una escuela de pensamiento y acción.

En 1934 llegó a la Presidencia de la República Mexicana el general Lázaro Cárdenas. Sus ideales eran de izquierda, sin ambages, tenía una profunda visión de los problemas sociales de su país y un conocimiento completo de su condición y necesidades. Entre otros actos de política mayor, el general Cárdenas fundó en 1937 el Instituto Politécnico Nacional, que englobaba una serie de escuelas técnicas hasta entonces dispersas, además de otras nuevas, con un sistema para la formación de cuadros técnicos que permitiesen la industrialización de México. Es curioso que, como parte de la Escuela de Ciencias Biológicas, se incorporase un Departamento de Antropología que, inicialmente, se planteaba el estudio del hombre como entidad biológica. El enfoque se fue ampliando en poco tiempo y, en 1939, el Departamento se complementó con ciertos cur-

sos que ofrecía la Universidad Nacional Autónoma de México para formar la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Esta escuela, en 1942, pasó a formar parte del Instituto Nacional de Antropología e Historia, también fundado por Cárdenas en 1939.

Varias organizaciones gubernamentales preexistentes, el Museo Nacional de Arqueología, Etnografía e Historia, la Dirección de Monumentos Prehispánicos y la Dirección de Monumentos Coloniales, se fusionaron al recién creado Instituto, y unieron esfuerzos para enfrentarse a la tarea común.

A algunos colegas extranjeros se les dificulta entender cómo funciona la arqueología en México. La razón de esta dificultad estriba en las tradiciones legales latinas, heredadas del periodo colonial, según las cuales el Estado es soberano sobre la propiedad de la tierra. La propiedad privada de la tierra y del contenido del subsuelo no existe en la conceptualización latina y, por ende, hispánica, sino que es un concepto anglosajón. Por esto existe en México una Ley Federal de 1972, que no

es otra cosa que la puesta al día de leyes previas, ley según la cual todo el material arqueológico es propiedad de la nación, patrimonio nacional, y cualquier parte de territorio que contenga o pueda contener material arqueológico es, automáticamente, propiedad de la nación, y puede ser expropiada con grandes facilidades de trámite.

De esta situación, muy deseable para la mayoría de los arqueólogos, resulta que la arqueología es un asunto que se maneja estatalmente. Como es un monopolio absoluto del Estado, resulta imposible llevar a cabo excavaciones arqueológicas, de la índole que sean, sin un permiso específico del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Esto es válido tanto para extranjeros como para mexicanos, y de ahí que los arqueólogos del Instituto deban además estar dispuestos a participar en los numerosos casos de excavaciones que se suscitan con motivo de obras públicas o privadas, en el sector que se llama Arqueología de Salvamento. Por sus condiciones de emergencia, este tipo de tareas no pueden dejarse de lado y, por las razones legales antes expuestas, cuando un sitio arqueológico es alterado por causa de cualquier actividad, el responsable, sea quien fuere, debe cubrir los gastos inherentes al salvamento en lo relacionado con la excavación, el estudio de los materiales y la información obtenidos, y la publicación de los resultados.

Como sucede con muchas leyes en México, esto rara vez se cumple en su totalidad, pero marca claramente la diferencia que existe entre la arqueología que se practica bajo los auspicios del Estado y la que queda al buen juicio de los



La justicia de los conquistadores

Situación semejante a la descrita es la que se registró en ciertas partes de Sudamérica, donde los colonizadores españoles y portugueses fueron agricultores, ganaderos y también mineros, y subsistieron gracias a su trabajo, con asistencia mínima de los indígenas. Los pocos indios que ayudaron al propósito colonizador, voluntariamente o por la fuerza, muy pronto estuvieron asimilados al patrón de vida occidental.

Todos y cada uno de los días de su vida, los conquistadores españoles del Anáhuac y del Tahuantinsuyo estaban en relación con los impresionantes restos arquitectónicos de tiempos anteriores a su presencia, con los artículos enteramente manufacturados por manos indígenas y los productos alimenticios cuyo uso no podían impedir. También era imposible dejar de utilizar las calzadas, puentes y caminos construidos antes de la Conquista, y menos posible todavía prescindir de los sistemas de riego y acueductos. Pero sobre todo, los españoles estaban en contacto con los indios, pues aunque la población indígena se redujo mucho, seguía siendo mayoritaria.

El colonizador anglosajón se adueñaba de los recursos del territorio que ocupaba directa y personalmente con su esfuerzo; el colonizador español o portugués, en cambio, se adueñaba de los recursos naturales mediante la fuerza de trabajo local, excepto en ciertos territorios, ya mencionados. Y algo muy importante: en vista de la escasez de mujeres españolas, los conquistadores se unían legal o ilegalmente a mujeres indígenas.

Sobre el tema que nos ocupa, si hubo algo semejante a la práctica de la arqueología en las colonias españolas durante el siglo XVI, fueron las licencias que otorgaba la Corona española a particulares para excavar las tumbas de los caciques, a cambio de una quinta parte del oro, la plata



y las piedras preciosas que se encontrasen.

Había también una ley promulgada por Felipe II en 1575, según la cual todos los tesoros que se hallaran en tumbas o templos, así como todo aquello que hubiera pertenecido a los incas del Perú y se usara en los templos, pasaba automáticamente a propiedad real.

Si bien no es un punto propiamente arqueológico, hay algo más relacionado con esta época que debe mencionarse: la forma en que los conquistadores veían el pasado indígena. Durante la Conquista, el periodo inicial de la Colonia, los indios representaban una manifestación de la Providencia, y una responsabilidad que Dios había otorgado a los españoles, pues ellos debían destruir, negar y repudiar el mundo pagano indígena.

Esta visión era la misma que la del padre De las Casas, y no es contradictoria con su defensa de los indios, pues él proclamaba su humanidad, y por lo tanto que estaban dentro de la ley natural, y eran gentiles. Esto último significaba, en el pensamiento de la época, que no eran ni infieles ni paganos, quizá algo de lo último, pero no por su culpa, sino porque no les había sido posible conocer al Dios verdadero, el Dios de los cristianos. Si no eran culpables, debían ser tratados de manera distinta de

como eran tratados. También es cierto que algún otro escolástico los consideraba seres humanos defectuosos.

Algunos conquistadores, como Cieza de León, clamaron por que las ruinas de Sacsayhuaman, en Cuzco, no siguieran siendo destruidas, para que en el futuro la gente pudiera ver el esplendor de los incas y el grandísimo esfuerzo que supuso su conquista a los españoles. Aquí se puede decir que la exaltación del enemigo vencido añade gloria al vencedor. En el mismo sentido, el virrey del Perú, Francisco de Toledo, impidió que los jesuitas siguieran destruyendo Sacsayhuaman para construir su iglesia. También hay descripciones de Tenochtitlan hechas por los conquistadores, en las que expresan asombro ante lo que sus ojos contemplaban, juzgándolo sólo comparable a lo que decían los libros de caballería.

Aunque no frecuentes, estos registros de comentarios laudatorios sobre el pasado indígena existieron y fueron seguidos de otros, de distinta fuente, la de la nobleza indígena y los mestizos nobles.

Durante un tiempo, la Corona española reconoció la validez de los títulos de nobleza de los vencidos, siempre y cuando, claro está, hubieran sido bautizados y hubieran jurado lealtad a la Corona. Esto

era para toda la familia, no sólo para el jefe. Como consecuencia, muchas mujeres jóvenes, nobles y poseedoras de tierras y vasallos, o herederas futuras, eran solicitadas en matrimonio por los jóvenes conquistadores, quienes poseían su espada, a veces un caballo, escudo de nobleza y sangre limpia, pero nada más. El matrimonio con una de estas doncellas, ya cristiana, suponía la adquisición de vasallos y tierras con que establecer una casa solariega, ponerle el escudo y procrear descendientes. Como era también común entre la nobleza española el concubinato con estas jóvenes, también había descendientes bastardos que, reconocidos o no, aunque fuera en situación social difícil, tenían algunos derechos.

Sin entrar en complicadas genealogías, es de interés mencionar a algunos de estos mestizos, por la importancia de lo que dejaron y que ahora utilizamos los arqueólogos. En México, Alvarado Tezozómac, Chimalpahin Cuauhtlehuantzin y Alva Ixtlixóchitl; en el Tahuantinsuyo, el Inca Garcilaso de la Vega, Santa Cruz Pachacuti y Huaman Poman de Ayala, de entre otros muchos.

En estos personajes convergían la tradición de la nobleza indígena y, por su parte española, la membresía en el estrato más alto de la nueva sociedad colonial. Desde este punto ventajoso de su doble origen, buscaron demostrar la importancia de su pasado indígena dentro del contexto del mundo hispánico, al cual también pertenecían. Para este propósito accedieron a los documentos familiares, códices o quipus, y prestaron oídos a la tradición oral que, en aquellos primeros tiempos, todavía se mantenía viva.

mo señalar que estudiábamos gente, no cosas.

Estas ideas, de gran profundidad, mostraban la verdad de la arqueología, enseñándonos la continuidad de la historia y haciéndonos ver que las ciencias antropológicas tienen técnicas y sistemas, esto es, una metodología, que el arqueólogo debe aplicar. Pero iba más allá al decir que la arqueología, como historia, debe estudiar no sólo los tiempos pre y protohistóricos, cuando no existía la escritura, sino también ciertos aspectos de tiempos históricos de los que no ha quedado registro escrito; es decir, que se debía estudiar una multiplicidad de actividades y situaciones de cuya existencia dan cuenta los restos arqueológicos, y que entran a formar parte de la historia mediante las técnicas arqueológicas.

En la actualidad se ha registrado un desarrollo anormal de posiciones teóricas, que ha conducido al establecimiento de dos posiciones filosóficas no muy bien definidas, pero que se sitúan en dos campos opuestos: neopositivismo y marxismo. Cuando digo desarrollo anormal, me refiero al hecho de que los teóricos más avanzados de estas dos posiciones carecen de experiencia práctica, y teorizan por la teoría misma. En verdad, la formulación de dos posiciones extremas es una simplificación de la realidad, puesto que no se trata de dos posturas bien definidas e integradas, y son más frecuentes las situaciones intermedias o ramificaciones. Abunda el eclecticismo involuntario, hasta el punto de que se ha intentado encontrar una síntesis de las dos doctrinas mayores, combinación que es imposible.

Los representantes del neopositivismo manejan un vocabulario para iniciados en el que los términos "paradigma", "modelo", "diseño", "estrategia" y otros, demuestran las terribles consecuencias de la lectura de traducciones incorrectas y la poca originalidad

de los autores. Los cambios semánticos que han tenido lugar en el inglés de los Estados Unidos han sido bien recibidos por este grupo, como lo demuestra la aceptación de términos cuyo significado ha sido tergiversado: estrategia por táctica, billón por mil millones, etcétera.

Este mismo sector ha elevado a la categoría de panacea lo que llama "sistemas y subsistemas", y a esto se une la negación del proceso histórico y la firme creencia de que la computación cubre las deficiencias de la incompetencia profesional. El fetichismo en torno a la máquina (cuanto más desarrollado el equipo, menor es la comprensión de su capacidad real) ha generado un grupo de arqueólogos que acepta a pie juntillas todo producto emanado de las computadoras. No queda otro remedio que volver a la vieja observación de que los medios se han confundido con los fines. Se podrían dar muchos ejemplos de esta confusión y del alejamiento de la realidad en que se encuentran los seguidores del neopositivismo, pero es más sencillo tomar en cuenta la creciente masa bibliográfica que producen, en la cual lo mejor es la repetición de lo ya sabido.

Otro de los cuestionamientos que actualmente se plantean es el de si la arqueología es una ciencia ideográfica, o si se trata de una ciencia nomotética, o sea, razonable, sólida y aprovechable. En el primer caso es imposible establecer leyes que demuestren su regularidad; en el segundo, sí se pueden establecer leyes, y por lo tanto es también posible conseguir fondos, aunque sean pocos y difíciles de obtener, al demostrar que la arqueología pertenece a las "hard sciences", y por lo tanto que puede ser dirigida por computadoras.

Puede pensarse que para que la arqueología pueda ser tomada en cuenta se necesita el respaldo de la cibernética. Sin embargo, tantos esoterismos no son más que manifes-



taciones de la manera en que la arqueología de ciertos países trata de subsistir, cosa que se demuestra también, en otro terreno, con la proliferación de subespecialidades que reciben calificativos tales como histórica, industrial, conductivista, contractual, procesal, paliativa, activa y demás. Evidentemente, estos extraños nombres sólo tratan de justificar una necesidad de consolidar la existencia de sus inventores, ya que con tan extrañas variantes atraen la atención.

En otra de sus facetas, el neopositivismo se está caracterizando por un neoantiquarianismo, desde el momento en que el estudio de los artefactos, sus fragmentos o huellas, ha alcanzado tales refinamientos que el aspecto humano se vuelve secundario o se pierde, y la arqueología se convierte en una actividad sin más significado que el de un estéril ejercicio intelectual.

La proliferación de términos que se han tomado prestados de la filosofía, da la

impresión de que se recurre a una fraseología cabalística para compensar la vacuidad teórica y práctica. Heurístico, tautológico, epistemológico, son palabras empleadas continuamente, pero muy alejadas de sus significados originales. Esto hace pensar que quienes las usan adquieren el prestigio de shamanes o magos, capaces de manejar misterios que no están al alcance de todos, a semejanza del cuento del manto del rey.

Otros abusan del término "holístico", con el cual su inventor, el mariscal Christian Smuts, trataba de dar a entender una filosofía de la totalidad. Popper llevó esta expresión idealista-vitalista y su sistema a la negación del historicismo y, en 1948, Walter W. Taylor la llamó "del enfoque conjunto" en su aplicación a la arqueología.

Es admisible que el neopositivismo sea empleado por los arqueólogos norteamericanos puesto que, aparte de sus connotaciones políticas, implica una negación de la histo-

ria que es básica en su arqueología, pero que no es posible sostener en países que tienen una larga historia. Hay que reconocer, sin embargo, algunas excepciones que se centran en quienes practican la arqueología histórica, industrial o urbana, con materiales coloniales o republicanos.

El otro campo, que se llama a sí mismo marxista, y que probablemente sólo es marxólogo, es el que se dedica a producir plúmbeas publicaciones plagadas de citas de los santos padres del marxismo. Se trata de una curiosa supervivencia del escolasticismo, con su hermenéutica y su patristica.

Las dificultades que acarrea el tratar de aplicar *Das Kapital* a las sociedades precapitalistas son obvias, pero se solventan recurriendo a algunas expresiones, tales como modo de producción, medios de producción, relaciones sociales de producción, etcétera. Siguiendo estos lineamientos, la investigación se reduce al uso de una serie de frases hechas que dan la idea de que la tan pesada investigación de materiales, y el sucio trabajo de campo, con su subsecuente análisis de datos e información, son innecesarios, puesto que habría que aplicar procedimientos que no están especificados en el libro de cabecera. Basta decir que se ha llegado a enunciar que la excavación arqueológica no se debe practicar, pues se trata de un procedimiento pequeño-burgués.

Paralela a estas tendencias, existe otra escuela, sincera y eficaz, que encuentra en el materialismo histórico, no mecanicista, un método insuperable cuya aplicación consciente y científica puede hacer que la arqueología alcance el rango de ciencia social, siempre guiada por una comprensión clara del proceso histórico.

Neopositivismo y marxismo son dos corrientes filosóficas que tienen claras connotaciones políticas. El neopositivismo de la escuela de



arqueología norteamericana es la representación actual de un ataque, sistemático y extendido, contra todo lo que V. Gordon Childe representa y significa. Julian H. Steward se permitió una crítica de los conceptos childeanos fundamentales, apoyándose en un análisis superficial de tres o cuatro de sus trabajos de divulgación, sin profundizar en su obra mayor. Entre otras cosas, Childe ha sido acusado de seguir mecánicamente la línea del evolucionismo unilinear marcada por Stalin. Aunque pueda parecer un simplismo extremo, esto es, sin embargo, síntoma de una lucha de mayor envergadura, en la que la arqueología puede parecer intrascendente, cuando su papel es de importancia en lo que no es otra cosa que un ataque generalizado a los valores propios de Hispanoamérica.

Parte de esta campaña es la negación sistemática de la naturaleza histórica de la arqueología, de nuestras arqueologías.

La visión arqueológica norteamericana parte del funcionalismo, apoyado más tarde en el neopositivismo del llamado "Círculo Viena", del cual las figuras más señeras son Carnap y Von Neurath, investigadores a los que se unieron miembros de la escuela filosófica empírica de Berlín. Algunos de estos últimos, como Reichenbach y Hempel, habían emigrado a los Estados Unidos en los cuarentas. En ese país, bajo el título de "empirismo lógico", obtuvieron muy buenos resultados en el campo de la lógica y de la metodología científica. La negación de la historia en la antropología podría atribuirse básicamente al desconocimiento de su teoría y metodología. Lo que se llamó la "histoire-bataille", es decir el recuento cronológico de guerras, matrimonios reales, escándalos de alcoba, biografías de personajes, etcétera, ha quedado atrás hace casi un siglo, aunque la mayoría de los estudiosos lo ignoren, desafortunadamente, en muchos países.

Es posible que en el fondo de todo esto pueda verse una posición que, iniciada con Poinsett, alcanzando la Alianza para el Progreso y pasando por la teoría del Destino Manifiesto, trate de separarnos de nuestro pasado, de alejarnos de una historia compartida y válida, inculcándonos en su lugar conceptos, modos y usos que no son nuestros, pero que nos hacen buenos consumidores.

Esta postura se refuerza con las facilidades existentes para obtener becas, sobre todo para estudios de postgrado, ayudas para asistir a reuniones y congresos y otras formas de proselitismo, junto con la enorme cantidad de publicaciones y fuentes informativas, de las que es materialmente imposible escapar. En esto último, hay que admitir que

la dependencia se debe a deficiencias nuestras, quizá no tanto por baja producción, sino por la deficiente distribución de publicaciones que nos aqueja.

Si bien la visión de conjunto podría parecer trágica, también es verdad que cualquier crisis marca un momento de cambio, y que de la fermentación en proceso debe surgir algo positivo.

Sin echar de lado los indudables avances técnicos ni separarnos de un análisis dialéctico crítico, es posible cimentar ahora una buena formación en los arqueólogos y, por ende, una indudable mejoría en la arqueología. La estructuración de esta ciencia, en todas sus variantes, depende de una correlación muy estrecha entre medios y personal. Sería absurdo intentar la preparación de buenos arqueólogos sin crear plazas de trabajo para ellos, y sin facilitarles los fondos suficientes para ejercer la profesión, teniendo en cuenta que, en nuestros días, la arqueología es una actividad costosa.

Debe señalarse además que, aunque la arqueología no es una profesión elitista, sí lo es de minorías, y que la actividad de cada arqueólogo debe estar respaldada por químicos,

físicos, biólogos, geólogos y otros profesionales en diversas especialidades que, a su vez, se dividen en campos sumamente avanzados y complejos. La experiencia enseña que cada arqueólogo debe contar con la ayuda de por lo menos tres personas de otras especialidades, si su trabajo se lleva a cabo a nivel científico; si por desgracia carece de esos apoyos, la excavación no pasa de ser un saqueo más o menos organizado, en el cual se destruyen evidencias irremplazables. En caso de no contar con el respaldo necesario, es preferible dejar los restos arqueológicos donde se encuentran, donde han estado por cientos o miles de años, en lugar de profanar un patrimonio cultural que entra en la categoría de recurso no renovable.

Es posible que, en un país en desarrollo, donde no se puede ejercer una arqueología sofisticada, la única tarea en la que deban concentrarse los arqueólogos sea la de salvamento arqueológico, dando prioridad a los proyectos de interés especial, y sin hacer caso del dicho, absolutamente falso, de que la arqueología de salvamento no es científica. Sólo existen dos categorías valorativas de la arqueología:

la bien hecha y la mal hecha, añadiendo la consideración de que sólo aquella que se ha hecho bien en el campo puede llevarnos a conclusiones teóricas correctas, pues si el proceso de obtención de información y materiales es defectuoso, la labor de gabinete, analítica e interpretativa, será defectuosa necesariamente. Hay que aceptar que en el trabajo del arqueólogo, como en el de todos los profesionales, existe lo que se llama oficio, y que éste se desarrolla y toma forma mediante la práctica, y no cuando el esfuerzo se concentra exclusivamente en los aspectos teóricos. Teoría sin práctica es fraseología hueca.

Quizá esto requiera mayor elaboración. En su crecimiento penoso, desorganizado y a veces demagógico, nuestros países destruyen en ocasiones, sin quererlo, los restos de un pasado que no forzosamente es espectacular, pero que sea como fuere es nuestro pasado. El pueblo que no tiene historia carece de vida interna. En el momento actual, para mantener esa vida, todo nuestro esfuerzo debe dedicarse a salvar el pasado, rescatando sus valores materiales (y no se tome esto como retórica sonora). Pero no en la forma en que se ha hecho hasta ahora, corriendo tras los *bulldozers*, escapando en lancha sobre las aguas que suben en una presa, sino participando en estos trabajos desde la fase de anteproyecto, para así poder planear la estrategia a seguir.

Pese a todo lo anterior, debemos aceptar que existe una tarea por hacer, monumental y urgente: el inventario de sitios arqueológicos que, aunque cueste trabajo crearlo, no conocemos en su totalidad. Debemos entrar sistemáticamente en la fase exploratoria, para así saber qué es lo que tenemos, dónde está y en qué consiste. Es ilusorio pensar que podemos defender, proteger y estudiar aquello de cuya existencia no tenemos la menor noción.

Se supone que la arqueología en México está muy avanzada, lo cual podría ser cierto en comparación con otros países. Pero si nos tomamos la molestia de marcar en un mapa los lugares en los que la arqueología ha alcanzado secuencias sólidas y bien fechadas, con materiales suficientes y buena información que permitan la interpretación de la vida social de determinados grupos, nos encontraremos con que hay cientos de miles de kilómetros cuadrados de los que no tenemos ni la menor idea, salvo por algunas piezas producto de saqueos, que están en manos de nuestros estetas, intelectuales y políticos. Aquí, una acotación interesante: el coleccionista mexicano se considera a sí mismo un patriota que salva las piezas arqueológicas, para que no salgan del país. Puede haber algo de verdad en ello, pero la realidad es que el coleccionista es el autor intelectual del saqueo, pues si no existiera un mercado, un mecanismo de oferta y demanda, no habría saqueadores.

Con mucho optimismo puede calcularse que conocemos la arqueología de un cinco por ciento de nuestro territorio; por lo tanto, es absurdo seguir destinando fondos a sitios arqueológicos de los que ya tenemos bastante conocimiento, para obtener las variantes de la cerámica en ciclos de 50 años, pongamos por caso, o para instalar el aberrante "Son et Lumière". Esos fondos podrían dedicarse a tareas mucho más urgentes e importantes.

El inventario de sitios arqueológicos daría una idea clara del contenido arqueológico del territorio nacional, en sus diversas regiones, y de los sitios que deben ser excavados, estableciendo un orden

Orfebres

Grabados tomados de *Le livre des antipodes 1630*, Johann Ludwig Gottfried, François Maspero, I, Place Paul-Painlevé, V^e, Paris, 1981



de prioridad en el que se tomen en cuenta elementos tales como: peligro de destrucción; peligro de ser saqueados por su fácil acceso y falta de vigilancia; necesidad de obtener información arqueológica primaria de áreas hasta el momento desconocidas, etcétera.

Se podría pensar que, dada nuestra riqueza arqueológica, las excavaciones y el trabajo relacionado con ellas deben plantearse de forma distinta a la de otros países; nada más alejado de la verdad. Arqueología no sólo es la que se lleva a cabo en Tula, digamos, sino también la que se hace en los escasos restos de un campamento de cazadores recolectores; más aún, también es arqueología lo que se refiere a restos coloniales y republicanos. Desde luego, los hallazgos de ciertos lugares no podrán nunca competir con el oro y el jade de otros, que se exhiben en vitrinas, pero hay que partir del principio de que son los únicos testimonios de otra gente y otras culturas, por lo cual se puede afirmar que no existe territorio sin arqueología.

Es revelador el hecho de que, en la historia de la arqueología, han sido precisamente los países en los que se conceptúa que hay mayor pobreza arqueológica, como por ejemplo los del norte de Europa, donde se han desarrollado las mejores técnicas excavatorias y analíticas, al mismo tiempo que se han alcanzado los mayores adelantos en el campo teórico. Aparte de ser curioso, es natural, pues la escasez de materiales obliga a un mayor refinamiento, tanto en su obtención como en su análisis, para lograr como resultado un máximo de información.

Debe dársele a nuestra arqueología, a nuestras arqueologías, una orientación histórica, y si, como algunos creen, debemos elegir entre historia o antropología, no hay error posible, debemos elegir la primera. Para aquellos que piensan que pueden ser antropó-

logos conscientes sin entender el proceso histórico del grupo que están tratando, les dejamos el tema como caso de conciencia.

Al sur del Río Grande algunos arqueólogos creemos que nuestro trabajo debe sustentarse en el estudio del proceso histórico que tratamos de entender, que debemos combinar nuestros propios instrumentos con aquellos que provee la antropología, empleando sus procedimientos para alcanzar lo que la escuela italiana llamó "paleoetnología". Estamos conscientes, además, de que es imposible estudiar a un grupo humano sin entender el medio en el que vivía, medio cambiante por sí mismo a la vez que por la actividad humana. Es también necesario conocer las posibles variaciones sufridas por este medio, provocadas por la naturaleza y por el hombre, así como las alteraciones climáticas, tanto más importantes cuanto más bajo el nivel de desarrollo de una sociedad. Así se explica la tan necesaria cooperación con otras ciencias, pues sin ellas sería imposible asociar los materiales colaterales con los artefactos que se encuentran en una excavación.

Finalmente, como dijo el arqueólogo Pedro Armillas, la arqueología se hace con los pies... caminando.

Bibliografía

Ardao, Antonio "Uruguay y el nombre de América Latina", *Cuads. de Marcha*, 2a. ep.: 1-49-52, México, D.F., 1979

Ávalos de Matos, Rosalía de, y Rogger Ravines, "Las Antigüedades peruanas y su protección legal. Lima". *Revista Museo Nacional*, 40: 363-458. Lima, 1974

Bernal Ignacio, *Historia de la Arqueología en México*, Edi-

torial Porrúa, México, D.F., 1979

Bonavía, Duccio y Rogger Ravines, *Arqueología Peruana: los precursores*, Casa de la Cultura del Perú, Lima, 1970

Castañeda, Francisco de, "Relación de Tecciztlan y su partido", *Paps. de la Na. España*, 6: 209-236. Est. Tipográf. Sucs. Rivadeneyra, Madrid, 1905

Cieza de León, Pedro, *El Señorío de los Incas*, Bibl. Peruana, 1a. Ser. T. 3: 9-194, Lima, 1968

Dublan, M. and J. M. Lozano, *Legislación Mexicana*, Ed. Oficial, México, D.F., 1876

Klind-Jensen, Ole, *A History of Scandinavian Archaeology*, Thames and Hudson, London, 1975

Leonard, Irving, *Los libros del Conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1953

———, *La Época Barroca en México*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1974

Lorenzo, José L., "La Arqueología Mexicana y los arqueólogos norteamericanos", *Depto. de Prehist. INAH, Cuads. Trab. 14*, México, D.F., 1976

———, "Notas sobre la Arqueología en México", *América Indígena*, 40(2): 381-392, Inst. Interamericano Indigenista, México, D.F., 1980

Lorenzo, José Luis, Antonio Pérez Elías y Joaquín García-Bárcena, *Hacia una Arqueología Social. Reunión de Teotihuacan. (Octubre 1975)*, INAH, México, D.F., 1976

Lumbreras, Luis G., *La Arqueología como Ciencia Social*, Ed. Hístar., Lima, 1974

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de*

la realidad peruana, ERA, Ser. Popul. 67, México, D.F., 1979

———, *Obra Política*, ERA, Col. El Hombre y el Tiempo, México, D.F., 1979

Ortega y Medina, Juan A., "Monroismo arqueológico: un intento de compensación de americanidad insuficiente", *Cuads. Americanos*: 12(5): 168-189; (6): 158-187, México, D.F., 1953

———, *Destino Manifiesto*, SEP-Setentas, 49, México, D.F., 1976

Pérez, José Antonio, *Presencia de Vere Gordon Childe*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 1981

———, *Recopilación de Leyes de Indias mandadas a imprimir etcétera*, Antonio Balbas, 2a. Ed., Madrid, 1756

Rojas, Gabriel de, "Relación de Cholula", *Rev. Mexicana de Ets. Híst.*, 1(6): 158-169, México, D.F., 1927

Steward, Julian H., "Evolution and Process.", *Anthrop. Today: An Encyclopedic Inventory*: 313-326, The University of Chicago Press, Chicago, 1953

Taylor, Walter W., *A Study of Archaeology*, American Anthrop. Assoc. Mem. Ser. 69, Washington, D.C., 1948

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Eds. La Casa Chata, 9 (2a. ed.) CIS-INAH, México, D.F., 1979

Wiley, Gordon R. and Jeremy A. Sabloff, *A History of American Archaeology*, W.H. Freeman and Co., San Francisco, 1975

Williams García, Jorge, "Protección Jurídica de los bienes arqueológicos e históricos", *Cuads. Inst. Antrop.* 3, Universidad Veracruzana, Jalapa, Ver., 1962