

# DIARIO DE CAMPO 6

NUEVA ÉPOCA / OCTUBRE-DICIEMBRE 2011



**Etnohistoria  
y patrimonio**

**Haití: los espíritus  
de la Tierra**

**Luis Alcalá del Olmo**

## Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Consuelo Sáizar

*Presidenta*

## Instituto Nacional de Antropología e Historia

Alfonso de María y Campos

*Director General*

Miguel Ángel Echegaray

*Secretario Técnico*

Eugenio Reza

*Secretario Administrativo*

Francisco Barriga

*Coordinador Nacional de Antropología*

Benito Taibo

*Coordinador Nacional de Difusión*

Héctor Toledano

*Director de Publicaciones, CND*

Gloria Falcón

*Subdirectora de Vinculación y Extensión Académica, CNA*

Benigno Casas

*Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND*

### Agradecimientos

A Luis Alcalá del Olmo, por permitirnos la reproducción de su obra fotográfica incluida en la sección *Portafolio*.

Las viñetas que completan este número fueron tomadas de Gustavo Palacios Flores, *Geometrías de la imaginación. Diseño e iconografía. Chihuahua*, México, Instituto Chihuahuense de Cultura/Conaculta, 2008.

## *Diario de Campo*

Nueva época, núm. 6, octubre-diciembre 2011

*Director*

Francisco Barriga

*Consejo Editorial*

Carmen Morales

Dora Sierra

Saúl Morales

José Antonio Pompa

*Coordinación editorial*

Gloria Falcón

*Coordinadora de Expediente*

Dora Sierra Carrillo

*Asistente de edición*

Enrique González

*Cuidado editorial y diseño*

Tártaro

*Administración*

Sandra Zamudio

*Investigación iconográfica*

Mariana Zamora

*Apoyo secretarial*

Alejandra Turcio

*Envío zona metropolitana y estados*

Marco A. Campos, Fidencio Castro, Juan Cabrera, Concepción Corona, Omar González, Graciela Moncada y Gilberto Pérez

*Imagen de portada*

Luis Alcalá del Olmo, *Souvenance*

*Diario de Campo*, nueva época, núm. 6, octubre-diciembre de 2011, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo núm.: en trámite. ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Offset Santiago, S.A. de C.V., Río San Joaquín 436, col. Ampliación Granada, C.P. 11520, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 16 de diciembre de 2011, con un tiraje de 2 000 ejemplares.

# Índice

Presentación 3

## QUEHACERES

Laca de Olinalá y Temalacatzingo, patrimonio artesanal en riesgo 4

Samuel Villela F.

¿Reinventando tradiciones o innovando la cultura? Los textiles nahuas de la Sierra Norte de Puebla 8

Lourdes Baez Cubero

El maíz, nuestro patrimonio 12

Cristina Barros

Retomas y nombramientos. La cocina mexicana hacia un reconocimiento mundial 16

José Luis Juárez López

El juego/jugar: recurso cultural en riesgo 20

José Luis Ramos R.

Apuntes acerca del llamado “patrimonio musical” de México 24

Violeta Leticia Torres Medina

Patrimonio e identidad. Atisbo etnográfico-arqueológico 28

Socorro C. de la Vega Doria

## EXPEDIENTE

Etnohistoria y patrimonio

Los waringueños y Chikwate Grande como patrimonio y tradición viva del mundo andino 34

Sabino Arroyo Aguilar

Los enconchados de la Conquista. Otra visión de los vencidos 41

Eduardo Corona Sánchez

Un sistema de trabajo en las minas de la Nueva Galicia 50

Celia Islas Jiménez

El patrimonio de la escultura monumental monolítica mesoamericana 55

María Teresa Neaves Lezama

Los documentos patrimonio cultural de la nación mexicana 59

Emma Pérez Rocha

Moctezuma II y su real descendencia 64

María Teresa Sánchez Valdés

Reglas, estatutos o constituciones de la cofradía novohispana 70

Teresa Eleazar Serrano Espinosa

La flora medicinal mexicana como patrimonio cultural 77

Dora Sierra Carrillo

## PORTAFOLIO

Haití: los espíritus de la Tierra

Luis Alcalá del Olmo 83

Jean Claude Fignole

## CARA A CARA

Recurrir a la cultura para sobrevivir a la pobreza: preservación y salvaguarda del patrimonio cultural en tiempos de globalización

Entrevista con Antonio Machuca 102

Alma Olguín Vázquez

## INCURSIONES

Raúl Marín Álvarez, *Comercio y avío en el mineral de Bolaños, 1748-1806*, México, FES Acatlán-UNAM 105

Eduardo Flores Clair

María del Carmen Valverde Valdés, Rodrigo Liendo Stuardo y Gustavo J. Gutiérrez León (coords.), *Guía de arquitectura y paisaje maya. The Maya: An Architectural and Landscape Guide*, México, UNAM, 2010, 585 pp. 106

Francisco Barriga

María del Carmen Ofelia Palacios Pacheco, “Organización social en la conservación del patrimonio cultural. El caso del retablo de San Andrés Ocotlán, Calimaya, Estado de México”, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 2010 107

Cecilia Bosch Brun

## COSTUMBRE

PERLA VALLE PÉREZ 108

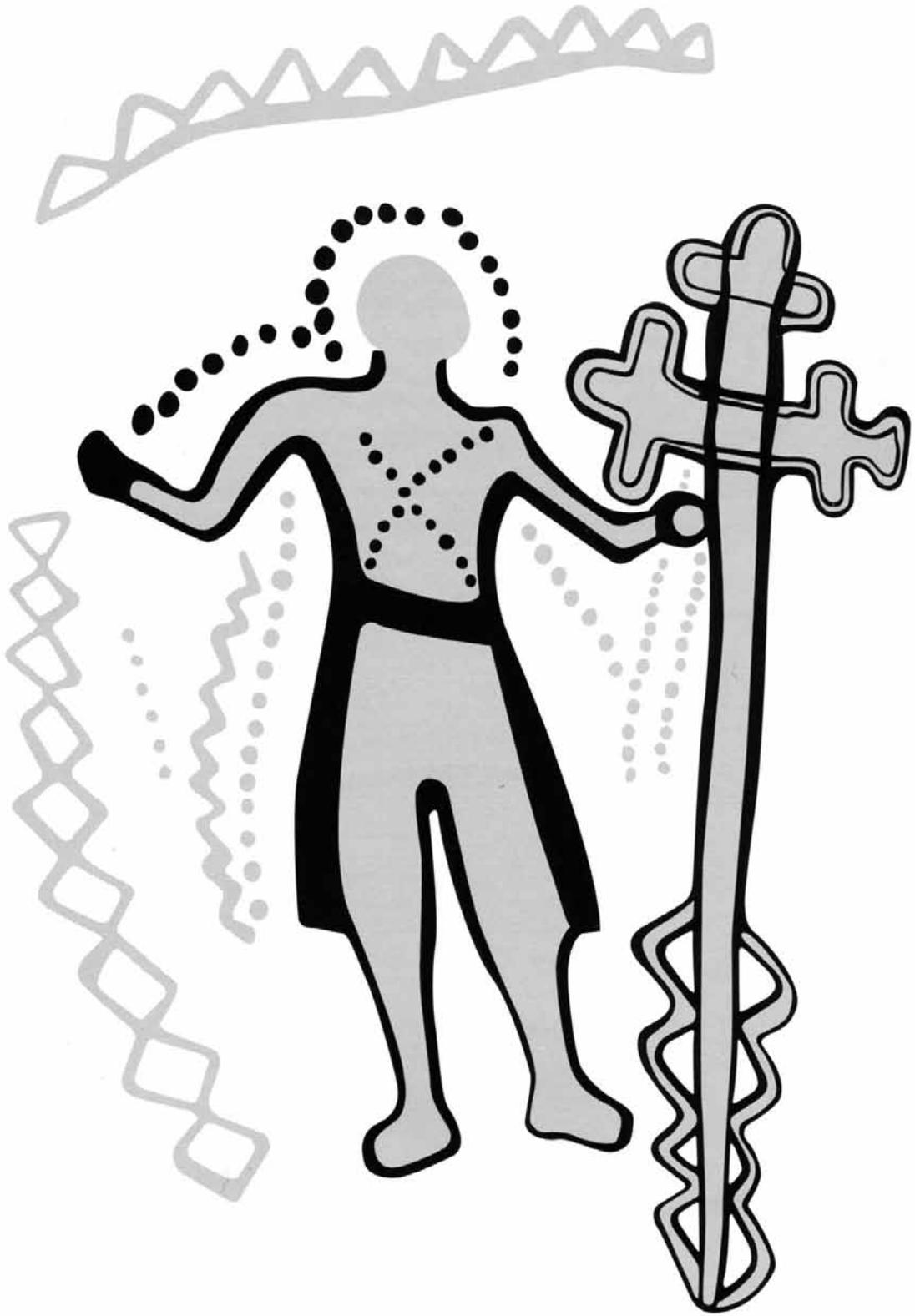
Emma Pérez-Rocha

PRIMERA MESA REDONDA DE ARQUEOLOGÍA AZTATLÁN 109

Luis Alfonso Grave Tirado, Francisco Javier Samaniega Altamirano

IV ENCUESTRO DE LENGUAS EN PELIGRO 110

PRESENTACIONES EDITORIALES DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA EN LA XXIII FERIA DEL LIBRO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA 111



# Presentación

Este último número del año de *Diario de Campo* está dedicado, de nueva cuenta, al patrimonio cultural, ahora desde la perspectiva de la etnohistoria. La importancia del tema salta a la vista si recordamos que en décadas recientes la creciente patrimonialización de la cultura ha significado, con frecuencia, la comercialización, sobresimplificación y destrucción de espacios de la reproducción cultural.

A propuesta de la Dirección de Etnohistoria, este número lleva el nombre de *Etnohistoria y patrimonio*. La maestra Dora Sierra, coordinadora de *Expediente*, reunió un conjunto de escritos que son fruto, en su mayoría, de las investigaciones que se llevan a cabo en esta dirección.

En *Quehaceres* los autores nos hablan sobre manifestaciones del patrimonio cultural que merecen especial atención, en tanto que están sufriendo profundas transformaciones que las colocan en situación de riesgo. Así, los investigadores nos ofrecen un horizonte amplio que incluye tanto la pérdida de técnicas tradicionales en la manufactura de las lacas de Olinalá y Temalacatzingo, como el patrimonio musical de México, sin olvidar los juegos o los textiles tradicionales, entre otros.

En *Portafolio* mostramos una selección de fotografías de la exposición *Haití: los espíritus de la Tierra*, que ha viajado por diferentes países de Latinoamérica y que esperamos visite México próximamente. El fotógrafo Luis Alcalá del Olmo se sirve de la lente para mostrar facetas, de fuerte contenido emocional, de las peregrinaciones del año litúrgico: Ogoun Ferraille, Ghantier, Ra Ra, Erzulie Freda, Souvenance y Baron Samedi.

Alma Olguín entrevista al maestro Antonio Machuca, investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social y coordinador del seminario permanente Problemática Actual del Patrimonio Cultural, quien discute y analiza los nuevos paradigmas sobre el patrimonio cultural tangible e intangible.

Finalmente, recordamos a la doctora Perla Valle Pérez con una breve semblanza que muestra a una maestra e investigadora inteligente, dedicada y generosa, y nos permite mantenerla en la memoria como un ser humano excepcional.

Consejo Editorial

# Laca de Olinalá y Temalacatzingo, patrimonio artesanal en riesgo

Samuel Villela F.\*

*El arte de la laca se ha conservado intacto hasta nuestros días, y es de esperarse que dure aún muchos siglos, pese a la industrialización del país.*

GUTIERRE TIBÓN, Olinalá

Posiblemente originada en la época prehispánica,<sup>1</sup> la laca de Olinalá y Temalacatzingo<sup>2</sup> es una de las tradiciones artesanales distintivas del estado de Guerrero. Al igual que las lacas de Michoacán y Chiapas, enfrenta actualmente un riesgo para su continuidad, debido a múltiples factores. Uno de ellos, el principal, es la competencia que han tenido que enfrentar desde el último tercio del siglo pasado respecto a otros objetos utilitarios producidos en su mayoría bajo la lógica mercantil, elaborados con más bajo costo, con poco o ningún trabajo artesanal o artístico, pero cumpliendo una función similar a la del objeto artesanal. Quizá una de las muestras más indicativas de este proceso es la sustitución de las jicaras decoradas que usaban algunas mujeres indígenas en la cabeza, quienes ahora portan una vasija de plástico.

Recuerdo mi primera estancia en la cabecera municipal de Olinalá, allá por el año de 1973, cuando supervisaba a estudiantes de la Escuela Superior de Medicina Rural del Instituto Politécnico Nacional, quienes llevaban a cabo una práctica en esa localidad. Atendido de manera hospitalaria por un médico oriundo del lugar y egresado de esa institución, se nos hizo una visita guiada a un par de los talleres artesanales del pueblo, aquéllos del propio círculo familiar de nuestro guía. Prácticamente en todas las casas de la población se ubicaba uno de dichos talleres. Con una división del trabajo en el interior del hogar, la labor artesanal permitía la producción total en un mismo lugar, por lo cual cada casa era también un negocio donde se vendía el producto

final. Para el momento de su visita, en 1960, Gutierre Tibón (1982: 9) mencionaba a más de dos mil personas<sup>3</sup> como la cantidad de gente que trabajaba el maque.<sup>4</sup>

Ahora la situación ha cambiado mucho. Según Salinas (2010: 33), en la actualidad “existen 240 artesanos incorporados en los nueve o diez grupos con renombre que llevan constituidos más de una década”. Los artífices se dedican a esta actividad bajo la lógica de un trabajo ya particularizado en cada una de las facetas del proceso (rayado, bruñido, pintado), para entregarlo a comerciantes que se encargan de coordinar toda la producción y recibir el producto final para mercantilizarlo, por lo que ahora son pocos los negocios que se ven en aquella población. En esta medida, el proceso artesanal se subsume en la lógica de producción mercantil, al conformarse como un proceso de producción a domicilio y fraccionado en sus diversas fases. Otros factores han contribuido a que la artesanía esté en riesgo de extinción.

## Un poco de historia

Varios documentos y relaciones nos hablan de la producción de maque en un entorno regional durante la época colonial. En la *Relación de Chiepetlán*, elaborada por don Joseph Mariano Hurtado de Mendoza, un cura propietario de esa localidad, se lee lo siguiente: “Las *vacijas* de servicio, infiero serían las mismas que son ahora [...] pero medida en su calidad con la de varias piezas que se encontraron entre una porción de huesos de gentiles que se hallaron en una

\* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

<sup>1</sup> Sobre esta polémica cuestión, véase Medina (1997).

<sup>2</sup> Temalacatzingo es una comunidad nahua del municipio de Olinalá, con cuatro mil habitantes. Es la segunda población en importancia donde se produce maque en esa entidad suriana; también hay una producción más modesta en Acapetlahuaya, de la zona norte.

<sup>3</sup> “En este aislado pueblo del estado de Guerrero, más de dos mil artífices se dedican a decorar jicaras y bules, bateas, arcones y cajitas, con la técnica antigua” (Tibón, 1982: 9).

<sup>4</sup> Turok y Bravo (1997: 54) prefieren manejar el término “maque”, para diferenciar este tipo de artesanía del trabajo con laca automotriz.



excavación [...] es sin duda que eran de mejor material fino y más pulidas" (*apud* Galarza, 1972: 246).

La tradición oral en Olinalá recoge la versión de que sus pobladores aprendieron ese arte del pueblo citado –donde ahora ya no se produce maque– y de otra población colindante, Cualac (Tibón, 1982: 25). De hecho, durante el Virreinato, el maque se producía no “sólo en Olinalá, sino en catorce pueblos más, casi todos ‘de su doctrina’, es decir, que dependían de su curato. Además de jícaras y tecomates, escudillas más chicas en que se servía el chocolate, fabricaban atecomates, que eran vasos para beber agua, y los anchos jicalpestles. De madera hacían baúles grandes y chicos, papeleras y atriles, bandejas y candeleros” (*ibidem*: 70).

Los objetos así producidos en la región alcanzan cierto virtuosismo, por lo cual son ubicados en lugares tan distantes como Perú y se les ha localizado de manera temprana en colecciones de arte allende nuestras fronteras. En el convento de Las Descalzas Reales de la ciudad de Madrid fueron depositados a fines del siglo xvii, como parte de la dote de una monja, “dos espléndidos arcones de incuestionable presencia mexicana, cuya técnica de elaboración de estilo ‘rayado’, con aplicaciones en oro de hoja, identifica con exactitud su lugar de origen: Olinalá” (Romero, 1995).

Más allá de estos objetos singulares, lo cierto es que estos baúles formaban parte del ajuar de una novia, aun en el

campo guerrerense. Por esta razón todavía se encuentran en algunos hogares campesinos tan preciado objetos.

Ya en el siglo xx, en 1960 se produjo la primera monografía sobre el pueblo de Olinalá, gracias a la pluma erudita de Gutierre Tibón, quien también realizó un diagnóstico del estado de la producción artesanal en esa población. Con una amena descripción del proceso productivo y su entorno histórico-cultural, no le resulta ajena cierta problemática donde ya visualiza los riesgos que amenazan la supervivencia de esta tradición. Por boca de don Margarito Ayala, uno de los principales artesanos de aquel entonces, se percibe uno de los puntos centrales de la cuestión: la poca remuneración que por su trabajo artístico empiezan a tener los artesanos: “¿Sabe lo que saco de esta obra de puro olinaloé, con todas estas figuritas y todo este rayado? Seiscientos pesos. Son treinta y cinco días de trabajo, de sol a sol. Yo meto la madera, el maque, la pintura y hasta el transporte a México. ¿Cuánto me queda?” (Tibón, 1982: 63). En otro de los ámbitos productivos, el de la gente que ya empieza a maquilar parte del producto, se percibe una problemática similar: “Maqueando de sol a sol, las mujeres ganan hoy tres pesos, lo que proporcionalmente es menor que entonces [a fines del siglo xviii]” (*ibidem*: 79). Cierta problemática en la esfera del consumo es también avizorada por este autor: “Del millón de pesos que entran anualmente en Olinalá por

la venta de cajitas y jicaras, una cuarta parte vuelve a salir para pagar cerveza y refrescos" (*ibidem*: 81).

A pesar de estas dificultades, la laca olinalteca y de Temalacatzingo fue ganando presencia en el ámbito nacional e internacional. Durante la visita de la reina Isabel II a México, durante el gobierno de Luis Echeverría, le fue regalada una espléndida batea trabajada con la antigua técnica de dorado sobre hoja de oro. A raíz de este hecho, Francisco Chico Coronel, autor de esa pieza, empezó a concursar en el entonces Banco de Fomento Cooperativo, donde ganó los dos primeros lugares. Según declaraba después, "gané tantos concursos que me empezaron a parar". Aun con la amable invitación que se le hizo a retirarse de los concursos, Coronel se hizo acreedor en 1978 al Premio Nacional de Arte Popular, distinción que refrendaría en 2007 al obtener el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Tradiciones Populares. Sus paisanos ven en esos premios un reconocimiento a la tradición artesanal del maque.

A pesar de esta resonancia, se hizo evidente que el trabajo artesanal decaía, sobre todo porque algunos artesanos sustituían los componentes originales para darle competitividad a su producto, incluso a costa de la calidad y porque las nuevas generaciones preferían otras opciones productivas. A este respecto, recuerdo el comentario de una educadora olinalteca, quien a principios del milenio me comentaba que al salir de la secundaria todos sus compañeros de generación habían emigrado ilegalmente a Estados Unidos, para sumarse a la corriente que a fines del siglo pasado estableció un corredor migratorio entre la región de La Montaña y la ciudad de Nueva York. Ya con un conocimiento básico del inglés y una escolaridad media, los jóvenes argumentaban que preferían el riesgo de la migración a seguir percibiendo los bajos ingresos por el trabajo artesanal.

### El problema y ¿su solución?

Como parte natural de todo proceso productivo en un sistema capitalista, los artesanos de Olinalá y Temalacatzingo enfrentan la competencia,<sup>5</sup> por lo cual una respuesta lógica entre algunos productores es empezar a sustituir algunos componentes naturales por otros de procedencia industrial:

En Olinalá y Temalacatzingo [...] lugares donde se habían conservado mejor los materiales y técnicas originales,

<sup>5</sup> "El alto precio de las piezas y la competencia entre las técnicas de pintura sobre madera empezaron a cerrar tanto el mercado nacional como el internacional del maque" (Turok y Bravo, 1997: 54).

salvo el axe, la calidad había decaído notablemente. El aceite de chía, el tóctetl, el tescaltetl y el tecoztle sólo se usaban para la obra fina (trabajos especiales), lo mismo que la sisa; además de que se sustituyeron los colores de origen natural, primero por anilinas y luego por el sapolín, sobre todo en las miniaturas de Temalacatzingo, con lo que no sólo se ponía en peligro el mercado del maque, sino la salud de los consumidores (Turok y Bravo, 1997: 55).

Para enfrentar este proceso, "en 1993, la Asociación Mexicana de Arte y Cultura Popular A. C. (Amacup) elaboró un diagnóstico [patrocinado por la Fundación Cultural Banco-mer] que identificó el patrimonio artesanal en riesgo, gracias al cual, un año después se emprendieron los trabajos de rescate y revitalización del maque mexicano" (*ibidem*: 53).

En consecuencia, "se organizaron tres Encuentros de Artistas del Maque, en los que participaron todos aquellos que fueran reconocidos por la calidad de su trabajo, provenientes de [...] poblaciones del país donde aún se conserva esta técnica: Olinalá, Temalacatzingo y Acapetlahuaya [...] Éste fue el primer paso para declarar al maque patrimonio artesanal en riesgo" (*ibidem*: 56-57). Turok y Bravo (1997: 61) vieron resultados sorprendentes a raíz de estos encuentros, ya que en 1995 se organizaron talleres para la obtención de pigmentos naturales, tras los trabajos del grupo Chianpatzkani ("los que trabajan la chía") de Temalacatzingo. Estos logros se compartieron con los artesanos de las otras entidades del país (Chiapas y Michoacán) donde aún se elabora el maque. También se empezaron a diseñar mecanismos para facilitar la obtención de dichos materiales, así como generar formas de organización que permitieran a los artesanos la recuperación de mercado: "Se ha logrado abrir, de nueva cuenta, un mercado para el auténtico maque mexicano y la demanda comienza a ser cada vez mayor" (*ibidem*: 62).

Otro evento casi simultáneo a la realización de estos encuentros fue la denominación de origen "Olinalá", otorgada a México el 28 de noviembre de 1994. En fechas recientes, con la creación del Instituto de Capacitación para el Trabajo (ICAT-Olinalá) durante el gobierno de Zeferino Torreblanca en Guerrero (2010), se iniciaron trabajos de diagnóstico para enfrentar los problemas señalados. Un resultado consistió en detectar que esa denominación de origen (DO) adolecía de sensibles fallas, una de las cuales fue que, al establecerse que la madera de linalóe era la específica para el trabajo artesanal, se excluía al "área indígena de Temalacatzingo, que jamás ha usado linalóe y que produce diversos objetos laqueados desde hace siglos; queda fuera de ella" (Rosendo,

2010b: 11). Otra fue que, “al elaborar ‘al vapor’ la definición de denominación de origen, no se hizo una investigación rigurosa para definir y establecer los materiales originales del laqueado. Tampoco se plasmó en el documento descriptivo el proceso de elaboración correcto” (*ibidem*: 12).

Para resolver estos problemas, el ICAT-Olinalá empezó a desarrollar diferentes “programas y proyectos que atacan de manera específica cada una de las situaciones señaladas” (Rosendo, 2010a: 5). Asimismo, se recurrió a la asesoría de varias instituciones para reelaborar los fundamentos de la DO, entre las cuales estuvieron dos del INAH (Rosendo, 2010c: 3):

El pasado 8 de julio [de 2010], en las instalaciones de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRYM) del INAH, la licenciada Liliana Giorguli Chávez, directora de esta institución, la maestra Rosa María Garza Marcué, de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) –quien coordina la investigación– y el químico Javier Velázquez Negrete nos hicieron la entrega formal de los resultados obtenidos en la primera fase de la investigación sobre las lacas de Olinalá y Temalacatzingo. Este documento es de importancia primordial para el registro preciso de todo lo concerniente al arte de nuestros ancestros, que servirá como referencia para sustentar las modificaciones que requiere la DO.

Esta entendible preocupación por corregir las fallas de la DO son vistas en la perspectiva de considerar la problemática en cuanto al mercado internacional y las posibilidades de reincentivar el mercado externo,<sup>6</sup> pero tengo mis reservas en cuanto a su impacto en el mercado interno. A partir de lo declarado por Turok y Bravo para fines de siglo pasado (1997), habría que preguntarse si la situación es igual, si el consumidor nacional sigue teniendo el aprecio por la calidad de dicha artesanía y si está dispuesto a pagar por un producto que conserva sus cualidades tradicionales, o bien, si aun teniendo esa admiración por la historia y el significado de la laca, no está en posibilidades de pagarla o prefiere otro objeto utilitario de menor costo. El destino de la artesanía del maque no puede desprenderse de la suerte que han corrido otras artesanías mexicanas, como los textiles o las máscaras, que han visto reducir su demanda interna debido a factores similares que concurren en la producción del maque.

La creación del ICAT-Olinalá como una respuesta del aparato estatal en Guerrero para enfrentar la problemática,

<sup>6</sup> “Sólo así produciremos ‘lacas de Olinalá’ con los estándares de calidad que exige el mercado internacional” (Rosendo, 2010b: 13).

parece ser un tanto tardía. Mas las tareas que ha emprendido auguran buenos resultados. El reto para ésta y otras instituciones que, desde diversos ámbitos, tratan de recuperar y revalorar la producción de la laca en Guerrero, es ofrecer a los artesanos un ingreso y un modo de vida que desaliente la migración a Nueva York y otros destinos. En la medida que la situación de riesgo obedece a múltiples factores, además de concursos,<sup>7</sup> deberán hacerse campañas de difusión entre la población del país para que se comprenda el valor artístico de esos objetos y no se escatime la remuneración adecuada a ese trabajo. Si bien es cierto que los objetos laqueados son, desde hace mucho, una parte distintiva de nuestra producción artesanal, habrá que pensar en qué medida esta perspectiva es compartida por un sector significativo de la población y en qué medida está dispuesta a comprarla y permitir su reproducción.

## Bibliografía

- Galarza, Joaquín, *Lienzos de Chiepetlán. Manuscrits pictographiques et manuscrits en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1972.
- Gente Sur, “Olinalá, sus cajitas, prodigios del arte popular; regalos para reyes, presidentes y dignatarios”, 15 de octubre 2003, en [http://gentesur.com.mx/2003/10/bolinala\\_sus\\_cajitas\\_prodigios\\_del\\_arte\\_popular\\_regalos\\_para\\_reyes\\_presidentes\\_y\\_dignatarios/](http://gentesur.com.mx/2003/10/bolinala_sus_cajitas_prodigios_del_arte_popular_regalos_para_reyes_presidentes_y_dignatarios/).
- Medina, Isabel, “¿Maque prehispánico? Una antigua discusión”, en *Lacas mexicanas*, México, Museo Franz Mayer/Artes de México, 1997, pp. 21-30.
- Romero Giordano, Carlos, “Lacas de Olinalá”, en *México en el Tiempo*, México, Jilguero, núm. 8, agosto-septiembre de 1995, pp. 51-56.
- Rosendo Ponce, Bernardo, “Olinalá”, en *Lacas de Olinalá*, México, Medios IQ, 2010a, pp. 2-5.
- \_\_\_\_\_, “Lacas de Olinalá. Una denominación de origen precisa y cetera”, en *Lacas de Olinalá*, México, Medios IQ, 2010b, pp. 10-13.
- \_\_\_\_\_, “Concluye primera fase de investigación”, en *Lacas de Olinalá*, 2ª ed., México, Medios IQ, 2010c, p. 3.
- Salinas León, Alonso, “Identidad, pertenencia y en el municipio de Olinalá, Guerrero”, en *Oxtotitlán. Itinerancias Antropológicas*, Tixtla, Unidad Académica de Antropología Social-Universidad Autónoma de Guerrero, año 4, núm. 6, febrero de 2010, pp. 31-37.
- Tibón, Gutierre, *Olinalá*, México, Posada, 1982.
- Turok W., Martha y Carlos Bravo Marentes, “Patrimonio artesanal en riesgo”, en *Lacas Mexicanas*, México, Museo Franz Mayer/Artes de México, 1997, pp. 53-65.

<sup>7</sup> En mayo de este año se llevó a cabo el Octavo Concurso Artesanal Temalacatzingo, Arte y Tradición, auspiciado por el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías, la Secretaría de Desarrollo Económico de Guerrero y el H. Ayuntamiento de Olinalá.

# ¿Reinventando tradiciones o innovando la cultura? Los textiles nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Lourdes Baez Cubero\*

En su clásico libro, Hobsbawm y Ranger (2002: 7) expresaron una verdad innegable, al comentar que “las ‘tradiciones’ que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas”. Esta afirmación es válida a propósito de algunos de los textiles que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla reivindican como parte de su tradición. Si bien la introducción y utilización de ciertas prendas de la indumentaria indígena no han sido extensamente documentadas por la literatura antropológica, se sabe que fue durante la Colonia cuando fueron introducidas algunas prendas de la indumentaria indígena que hoy consideramos como tradicionales, en específico las blusas. Sin embargo, no en todos los contextos estas prendas se incorporaron desde esa época. Por relatos de los propios actores, se sabe que, por ejemplo, esta prenda es de incorporación reciente en algunos pueblos de la Sierra Norte de Puebla –me refiero a las primeras décadas del siglo xx en algunas comunidades, en otras a mediados del mismo siglo y en algunas más, mucho más tarde-. Este dato, por sí mismo, hace manifiesta una innovación, pero, y esto es lo paradójico, puede ser al mismo tiempo una tradición inventada o reformulada. Las preguntas son entonces, por una parte, ¿a qué me refiero por innovación?, y por la otra, ¿qué se entiende por tradición? Sobre estos aspectos desarrollaré mis reflexiones en este trabajo, tomando como ejemplo los textiles nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los elaborados por la organización indígena de mujeres Maseualsiamej Mosenyolchicauanij, “Mujeres que Trabajan Unidas”, del municipio de Cuetzalan del Progreso.

Según el diccionario de sinónimos, el término “innovación” es considerado también como invención, creación, lo que es novedoso, original. Es decir, si tomamos este término para referirnos a algún textil, éste debe ser una creación original, fuera de lo común, quizá inventado y novedoso.

En cuanto a la tradición, al hablar de cualquier aspecto que remita a este concepto se tiende a creer que con sólo afirmar que “es tradicional” basta para explicarlo, sin llegar en verdad a profundizar, pues para todo el mundo resulta algo evidente. Sin embargo, hablar de tradición resulta mucho más problemático, pues implica complejos procesos de adquisición, memorización e interacción social que deben ser descritos y explicables, porque la tradición refiere a ciertos fenómenos que son repetitivos y reiterados. Pascal Boyer (1994) ha explicado que, para que algo se considere como tradicional, debe contemplar tres características: 1) ser instancias de interacción social; 2) ser fenómenos repetitivos y, 3) ser psicológicamente salientes, es decir, fenómenos evidentes. Sobre la repetición, Hobsbawm y Ranger (2002) también la consideran como condición de la tradición, y añaden la invariabilidad como uno de sus principales objetivos, ya que para que algo sea considerado dentro del rango de lo tradicional, debe tener algún vínculo con un pasado remoto, bien sea real o mítico. Esta invención de tradición será entonces posible si en su planeación y creación los grupos siguen ciertos valores y normas que tienen como origen un pasado de raigambre ancestral, que los legitima y une.

Para hablar de estos aspectos, tomaré como modelo de análisis una organización de mujeres artesanas del municipio de Cuetzalan del Progreso, enclavado en la Sierra Norte de Puebla: Maseualsiamej Mosenyolchicauanij, “Mujeres

\* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología.

que Trabajan Unidas”, así como los textiles que conforman la indumentaria indígena de ese municipio.

Antes de hablar de la organización, quiero hacer una breve reseña de algunos de sus textiles característicos, los mismos que ocupan un lugar significativo en la región serrana por su variedad, belleza y complejidad de elaboración, que los hacen únicos. Hasta antes de la incorporación de la blusa femenina, la totalidad de la indumentaria femenina se tejía en telar de cintura. Las mujeres debían realizar un largo proceso en su confección, que iba desde el cultivo del algodón de dos tipos –el *ixcatl* o blanco y el *coyoixcatl* o coyuche, que es de color café leonado–, la cría de borregos para las prendas de lana, la limpieza de la fibra, el hilado con el malacate y el teñido con tintes naturales, hasta el tejido final con el telar de cintura, un instrumento simple, compuesto de varios palos, pero que requiere de quien lo utiliza conocimientos complejos y mucha destreza. Es lo que Chamoux (1992: 15) llama los “saber-hacer”,<sup>1</sup> que permiten producir textiles de gran belleza.

Anteriormente, las mujeres nahuas de Cuetzalan mantenían como parte de su indumentaria prendas como el *mamal*, una especie de enredo, de tamaño menor al que usan para la parte inferior del cuerpo, tejido en telar de cintura y elaborado en algodón *ixcatl* o blanco y coyuche, formando tres grandes franjas horizontales: en los extremos las de algodón coyuche, y en medio la de algodón blanco; esta prenda la usaban alrededor del pecho para cubrirlo a modo de enredo, y encima colocaban el huipil,<sup>2</sup> tejido con la técnica de gasa. La blusa se introdujo después y el uso del *mamal* fue desapareciendo. Ahora este mismo diseño se usa como rebozo, carpetas, morrales, etcétera, sustituyendo el algodón coyuche –que dejó de cultivarse por su alto costo– por hilo de algodón que se tiñe con tintes naturales, utilizando la corteza de un árbol llamado *lilitl* (Alcántara, 1998: 97). La noción que prevalece en las mujeres a propósito de la blusa es que se trata de una prenda “tradicional”, aun cuando su incorporación es más o menos reciente –unos cien años o menos.

Resulta innegable entonces que la blusa es una invención de tradición, en la que los diseños bordados que

<sup>1</sup> En un interesante libro, Marie-Noëlle Chamoux analiza a profundidad los “saber-hacer” en comunidades indígenas nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Señala que los “saber-hacer” se presentan bajo múltiples aspectos: “Pueden ser gestuales e intelectuales, colectivos e individuales, conscientes e inconscientes”. Pero también, como “condición de la acción sobre la materia, el saber-hacer técnico, al igual que las herramientas, hace que los hombres se relacionen con las leyes naturales; sin embargo, su existencia es inseparable de lo social” (Chamoux, 1992: 16).

<sup>2</sup> Así es como nombran al quechquémitl.



se incorporan son retomados de los que ya se usaban en los textiles. Por tanto, por un lado la blusa es invención, porque se introduce desde afuera, pero es tradicional porque el diseño en conjunto, sobre todo los bordados que se integran, reflejan la percepción que los nahuas tienen del entorno, pues lo conforman aves, flores, etcétera. En este sentido, los diseños concentran un cúmulo de conocimientos y saberes de tradición milenaria que se sustenta, sobre todo, a nivel del *corpus* mitológico. Su incorporación y adopción como parte de la indumentaria tradicional indígena pudo llevarse a cabo a través de un proceso de formalización, que tuvo como fundamento la referencia a un pasado histórico, ya que la historia se utiliza, en este caso, como “legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión del grupo”, como lo han expresado Hobsbawm y Ranger (2002: 19).

Vestir esta indumentaria es ser parte del grupo, es compartir valores que han sido inculcados desde generaciones pasadas, desde los “antiguitos”. Por tanto, permite sentirse identificada. Estos valores han sido fundamentales para la creación de organizaciones de mujeres dedicadas a reproducir textiles en objetos distintos con diseños novedosos para el turismo, como elemento que las identifica como mujeres indígenas pero que ellas mismas no usarían. Ésta es la parte innovadora de la tradición, porque en diseños modernos de blusas, faldas, vestidos y toda clase de objetos para la casa elaborados en manta se satisface al turista deseoso de consumir ropa “tradicional”.

Y, en efecto, es tradicional porque se utilizan los mismos materiales con que se elabora la indumentaria usada por la población indígena y porque se hace con técnicas tradicionales como el telar de cintura con que se tejen rebozos, bufandas, bandas para la cabeza. En cuanto a la manta, con figuras bordadas, se hacen manteles individuales, ser-

villetas y portavasos, entre otros. Así, el turista se lleva a sus lugares de origen parte de esa “tradición inventada”, con el sello característico de la indumentaria que visten las mujeres indígenas cuetzaltecas.

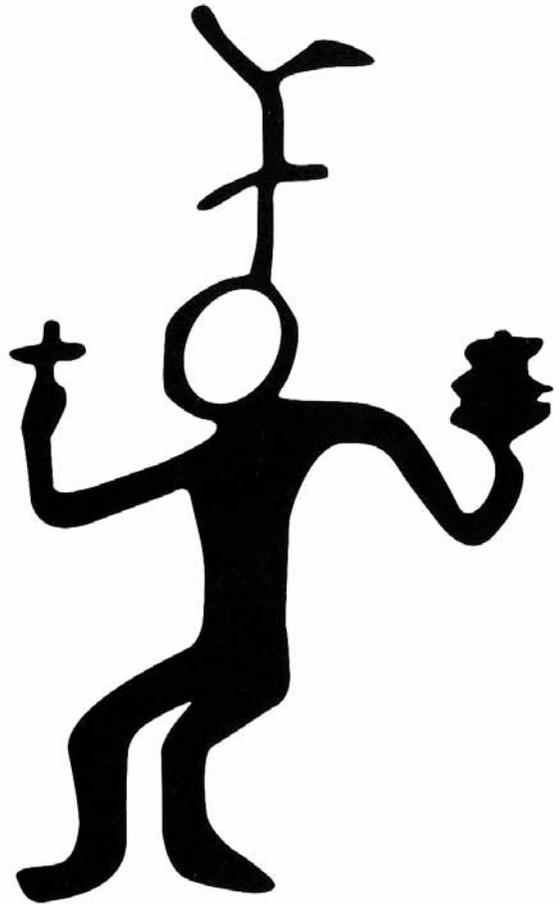
En el caso de la cooperativa Maseualsiamej Mosenyolchicauanij, “Mujeres que Trabajan Unidas”, se aprovechan estas demandas. Con este modelo organizativo innovador, sus integrantes tuvieron al principio, como principal objetivo, elaborar textiles y comercializarlos libremente,<sup>3</sup> ya que esto era lo que no podían realizar cuando formaban parte de la Cooperativa Tosepan Titataniske (CARTT). Desde un principio se plantearon que sus textiles tendrían como elemento distintivo la calidad, pero manteniendo materiales “tradicionales” como la manta, fibras naturales e hilos finos.

Cuetzalan del Progreso es un municipio muy atractivo para el turismo, por lo cual la mayor parte de la producción textil va dirigida a satisfacer este sector. La demanda interna se cubre a través de redes locales y no a través del mercado que se ofrece al turismo. Cuando la Cooperativa Maseualsiamej Mosenyolchicauanij inició sus actividades, la mayor parte de la producción artesanal que se comercializaba se hacía a través de negocios cuyos dueños eran mestizos quienes, desde hace mucho tiempo, han mantenido el control político y económico del municipio. Sólo la tienda de la CARTT y la de la Maseualsiamej Mosenyolchicauanij estaban “manejadas” por indígenas. Otros indígenas, como todavía se puede observar, ofrecían directamente su mercancía en la calle, pero la calidad de ésta era inferior –así como los precios–, con el mismo diseño pero materiales de mala calidad. Hoy día se ha incrementado el número de vendedores ambulantes con la misma mercancía que se ofrece en las tiendas. Un turista puede optar con facilidad por comprar en la calle, ya que los precios son menores –pero la calidad no.

Cuetzalan, la cabecera municipal, es un gran mercado donde se ofertan artesanías locales por todos lados, debido a lo cual la competencia es grande. Así que uno de los retos que ha tenido la Maseualsiamej Mosenyolchicauanij ha sido y es mantener las ventas sin que decrezca la calidad del producto. En pleno centro de la ciudad, frente a la Casa de la Cultura, hay una plaza pequeña, “Plaza de las Artesanías”, que alberga pequeños negocios artesanales donde se vende la misma mercancía, lo cual supone para todos los comerciantes un reto por la estrecha competencia.

<sup>3</sup> Claudia Hernández explica con mayor extensión tales aspectos en el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología “Globalización, diversidad y práctica antropológica”, ciudad de México, 22 al 24 de septiembre de 2010.

La saturación de mercancías fue uno de los factores que incentivaron a Maseualsiamej Mosenyolchicauanij a decidirse, hace unos años, a incursionar en el ramo hotelero, en el que la organización fue innovadora una vez más. Las mujeres de la cooperativa son pioneras en este tipo de proyectos, y en la actualidad existen otras organizaciones que también han construido su hotel siguiendo este ejemplo, tratando de imitar el concepto creado por aquéllas, el cual no se limita a la elaboración de objetos artesanales, ya que esto las restringiría a un campo muy competido y saturado.



Así, consiguieron dos préstamos, tuvieron el apoyo profesional de distintos especialistas para la planeación y construcción del hotel Tasetotzin, y posteriormente recibieron asesoría para prestar un servicio de calidad. El diseño arquitectónico del hotel reproduce la arquitectura local. Las habitaciones son austeras, pero destacan las cortinas de manta con una franja bordada con diseños similares a los usados en las blusas. La ropa de cama –desde la colcha, que es tejida en telar de cintura–, las sábanas y fundas llevan bordado a mano el nombre Tasetotzin, lo mismo que las toallas. Todos estos detalles son innovadores, sin lugar a

dudas, pero también reflejan parte de la tradición local, por lo que resultan una invención de la tradición.

A la par de este megaproyecto, continuaron trabajando en talleres de derechos humanos, sobre todo en lo referente a la defensa de las mujeres, el cuidado del medio ambiente, y a establecer redes con otras organizaciones similares en distintos estados del país en los rubros de comercialización de artesanías, turismo y derechos humanos. Es decir, al mismo tiempo que las mujeres trabajan arduamente para satisfacer el mercado artesanal, cubren otros rubros importantes con incidencia directa en su desarrollo personal, lo cual ha sido determinante para su autovaloración.

## Conclusiones

La primera cuestión, que además es muy obvia pero vale la pena reiterar, es que el éxito de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij está en que no se limitaron a reproducir objetos como los que se encuentran por todo Cuetzalan para que el turista los compre. Más allá de esto, fueron ofertando al viajero un espacio confortable, con el sello local de lo indígena tradicional, pero a la vez innovador. Si bien, como señala Boyer (1994: 4), en las llamadas sociedades tradicionales cualquier cambio es observado como un atentado contra el orden social, en este caso particular los cambios surgidos no han sido amenazadores, sino todo lo contrario, pues en principio han resultado innovadores: al mismo tiempo que rescatan parte de lo tradicional, lo reinventan, porque tienen como metas prácticas desde subsistencia, como sería el caso de los innumerables vendedores que inundan Cuetzalan, hasta el reconocimiento y valoración de una alteridad, la indígena, que es el objetivo de la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij a través de proyectos como el del hotel Taselotzin.

El concepto que maneja la Maseualsiuamej Mosenyolchicauanij implica una ideología innovadora que al mismo tiempo preserva una tradición afincada en un pasado remoto, la cual posiciona a la mujer indígena en el lugar que idealmente debe ocupar no sólo en el contexto local, sino nacional: consciente de sus derechos, con libertad para tomar decisiones y sin sufrir discriminación por ser mujer e indígena. Esto implicó, en principio, muchos problemas entre los propios grupos familiares, lo que desanimó a muchas mujeres que no pudieron continuar, pues los esposos no vieron con buenos ojos que “trataran de liberarse”. Sin embargo, con el tiempo este tipo de proyectos han dado muy buenos frutos y las repercusiones han beneficiado a las



familias completas, no tanto en el ámbito económico, que también ha sido importante, sino en el profesional. Sorprende que los hijos de muchas de las mujeres integrantes de la cooperativa son ahora graduados universitarios. De ahí que el proyecto se constituya dentro de lo que ha sido llamado por Hobsbawm y Ranger (2002) como una invención de la tradición, si bien en forma simultánea se trata de un proyecto innovador que está transformando la ideología local en relación con el papel femenino y el “ser” indígena.

## Bibliografía

- Alcántara Berumen, Armando, “Entre trama y urdimbre. Simbolismo y ritual en San Andrés Tzucuilan”, tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 1998.
- Boyer, Pascal, *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Londres, Cambridge University Press, 1994 [1990].
- Chamoux, Marie-Noëlle, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, CIESAS/CEMCA, 1992.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002 [1983].



# El maíz, nuestro patrimonio

Cristina Barros\*

Si consideramos como patrimonio cultural aquello que da fortaleza e identidad a un pueblo, el maíz es, sin duda, parte fundamental del patrimonio de los mexicanos. No se trata tan sólo de un alimento que nos acompaña a lo largo de la vida, sino de una creación cultural que hace inseparables al hombre y a la planta. Durante mil años de dedicación inteligente y tenaz, nuestros antepasados lograron domesticar al teocintle hasta obtener un maíz similar al que hoy conocemos. Ya nos hemos referido, en un número anterior de esta misma publicación (Barros, 2008: 64-70), a la extraordinaria proeza biológica que produce respeto y asombro entre los científicos que se dedican a estudiarlo en la actualidad.

Así como no es posible que el maíz alcance su plenitud sin la mano del hombre, los mexicanos requerimos de él para alimentarnos y vivir. El maíz, por su alta productividad –sembramos una semilla y podemos obtener 200 y más, y si bien pueden darse dos cosechas al año, los antiguos mexicanos lograban incluso tres–, permitió que hubiera tiempo para crear las ciudades arqueológicas que hoy admiramos. Quienes construyeron El Tajín, Tula, Xochicalco, Tzintzuntzan, Cobá o Palenque se alimentaron de maíz, junto con otras plantas y animales presentes en la milpa. Las grandes cabezas olmecas, las estelas de Yaxchilán, los murales de Cacaxtla, los códices mixtecos, las obras de plumaria o las piezas de orfebrería que despertaron en su tiempo la admiración del artista alemán Albrecht Dürer son producto de hombres que alimentó el maíz.

Cómo no reverenciar entonces a esta planta portentosa, cómo no dedicarle danzas, música, poemas y ofrendas. La explicación de su origen dio lugar a mitos fundamentales

en las distintas culturas antiguas. Su representación aparece en la pintura, en los bajo relieves; está esculpida en la representación de la Coatlicue. El patrimonio que genera el maíz se extiende así al arte, desde la antigüedad.

Y esta manera de estar presente y expresarse ha continuado por miles de años. Si hoy nos acercamos a las poblaciones indígenas, encontraremos esa misma reverencia que cobra vida en la música y la danza, y que une a las comunidades a través de las distintas ceremonias presentes a lo largo del ciclo asociado con el maíz. Los utensilios y herramientas que se emplean en su cultivo son también parte de ese patrimonio: cestos, xundes, ayates, pizcadores, coas o palos sembradores, yugos, arados, entre muchos que aparecen dibujados y descritos en el catálogo de aquella inolvidable exposición *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*, en el Museo Nacional de Culturas Populares (1982).

Durante siglos, y a pesar de confrontaciones de gran violencia, como la invasión española, que se alargó por tres siglos, la cultura del maíz permaneció como expresión de una vital resistencia; miles de personas continuaron las antiguas prácticas y buscaron convivir con la evangelización, incorporando las manifestaciones de la nueva religión a las enseñanzas y prácticas de sus ancestros. También se conservaron con fuerza durante el siglo XIX, a pesar de la incompreensión y de los intentos de los intelectuales y políticos que consideraban a los indígenas, a su cultura y a su alimentación como un lastre que había que dejar atrás para entrar de lleno en el progreso.

La Revolución trajo un respiro, nuevos aires, apertura. En el afán de construir algo propio, desde el poder se abrieron nuevos espacios al mundo indígena. Encontramos así de nuevo al maíz en los espacios públicos por medio de los

\* Maestra en Letras, marcri44@yahoo.com.mx.

murales de Diego Rivera en los que se muestran el cultivo o las fiestas en torno al maíz, o en la gráfica de Leopoldo Méndez y de Pablo O'Higgins, que lo muestra en trazos enérgicos o en finos dibujos.

En la década de 1940, los científicos occidentales le quitaron el estigma de alimento de segunda y una de las causas del "atraso" de México, como lo documentó Jeffrey Pilcher (2001). Lo que supieron nuestros antepasados, y que estaba más que probado por siglos, se "comprobó" ahora con nuevas metodologías. Entonces los ojos se volvieron hacia el maíz, cereal que al unirse con el frijol en nuestra dieta tiene los aminoácidos necesarios para la alimentación humana. Por otra parte, el conjunto llamado milpa provee de la proteína, los minerales y las vitaminas que requerimos para un adecuado desarrollo. Sin embargo, las peripecias del maíz no han terminado, antes se han agravado.

Hoy, más de 70% de los mexicanos vivimos en las ciudades. Este desplazamiento no es casual. Se trata de un proyecto que desde los centros de poder económico busca agrupar a la población en los conglomerados urbanos para allegarles, de manera más rápida, mercancías muchas veces superfluas que les rinden jugosas ganancias. Desde que, durante el alemanismo, se decidió que México debía industrializarse y dejar de ser un país rural, campesinos e indígenas subsidiaron con su esfuerzo cotidiano la transformación del país, no necesariamente para que mejoraran los problemas de siempre: desigualdad y pobreza. Volvió a perderse entonces una parte sustancial de la cultura que nos es propia, la que producen los hombres y mujeres de estas tierras.

En el mundo entero las expresiones de la cultura campesina están siendo amenazadas. Podemos referirnos lo mismo a países como Italia que a quienes viven en Australia o África. Sin pasar por alto a Estados Unidos, cuya clase rural fue sacudida por las grandes empresas de la agroindustria que se apoderaron de sus tierras, les fijaron precio e impusieron cultivos, semillas, agroquímicos y toda suerte de "paquetes tecnológicos". Los testimonios en India no difieren de esta dolorosa realidad.

Éxodos masivos hacia los centros urbanos, migración constante que arranca de sus antiguas formas de vida a hombres y mujeres de todas las edades, en especial en la plenitud de la vida, es uno de los signos de nuestro tiempo. Se rompen así siglos, si no milenios, de expresiones que han enriquecido a la humanidad con su presencia.

En México el maíz, tal como lo concibieron los antiguos mexicanos, o como lo entendieron en países como Guatemala, Honduras, Venezuela o Colombia, Ecuador, Bolivia o

Perú, va perdiendo espacio. No es sólo que con la migración se deja de cultivar el campo, sino que se pierde el continuo generacional que ha permitido la preservación de milenios de experiencia invaluable. Igualmente grave resulta la presencia de la otra manera de entender al maíz, no como un alimento que permite la autonomía y la autosuficiencia, no como una planta sagrada, sino como una mercancía.

En contradicción aparente, su extraordinario potencial implica su vulnerabilidad, pues su alta productividad y sus cualidades han propiciado que miles de hectáreas se sembraran de maíz en Estados Unidos. Ahí es una mercancía que genera millones de dólares al usarse en alimentos balanceados para los animales, en la fabricación de alcoholes, pinturas, explosivos, cosméticos, harinas industriales, aceites, azúcares e infinidad de otros productos industrializados.

La semilla misma despierta la ambición; las grandes transnacionales buscan tener control total sobre ella. En los laboratorios han diseñado semillas que se vuelven infértiles y no germinan a la siguiente cosecha (*terminator*). También las han manipulado agregando a su cadena genética genes ya no de vegetales, sino de especies distintas, como las bacterias, en el caso de los maíces transgénicos o genéticamente modificados. Su meta no es aportar soluciones a la humanidad, como lo demuestran los pocos logros reales alcanzados, sino marcar esas semillas y controlar las patentes; en pocas palabras, privatizar el patrimonio de México y de la humanidad. En esta irracionalidad, incluso han convertido al maíz en campo de prueba de antibióticos y otros medicamentos; de darse, como ya ha ocurrido, la contaminación de plantas dedicadas a la alimentación con polen de este tipo de plantas, la catástrofe para la salud humana puede ser de consecuencias muy graves.

Y hoy se busca, además, que el maíz se convierta en agrocombustible para suplir a los derivados del petróleo; de esta manera nos encontraríamos ante el absurdo de dedicar tierras y el agua, que cada vez es más escasa, no para alimentar a una humanidad con hambre, sino a las máquinas, en aras de generar ganancias para unos cuantos a costa de la miseria de la mayoría.

En el caso del maíz se ejemplifica claramente el fenómeno de nuestro tiempo descrito por Enrique Leff (2004, 352), que muestra que con "la imposición de la racionalidad económica en la vida cultural de los pueblos, la naturaleza dejó de ser un referente de la simbolización de las prácticas sociales, potencial riqueza material y soporte de la vida espiritual de los pueblos, para convertirse en la fuente de materias primas que alimentó la acumulación de capital a escala mundial".

Hay, lo sabemos, personas que consideran que esto es inevitable y aun quienes piensan que es deseable seguir por los caminos de ese tipo de modernización rapaz, pues lo consideran progreso. Sin embargo, en muchos lugares del mundo personas de todos los ámbitos levantan la voz para detener la destrucción de la biodiversidad y de la pluralidad cultural, que son riqueza para todos.

Es importante hacer hincapié en que la biodiversidad y la pluralidad cultural están íntimamente asociadas. Se han señalado las coincidencias notables que existen entre las regiones del mundo con una gran riqueza biológica y aquellas en las que hay un mayor número de lenguas. En la población mundial hay entre cinco mil y siete mil culturas; de ellas, entre cuatro mil y cinco mil corresponden a pueblos indígenas (Toledo, 2003: 68). México ocupa el sexto lugar mundial en cuanto al número de lenguas vivas; recordemos que ocupamos el cuarto lugar en biodiversidad y que somos uno de los 12 países megadiversos del planeta.

La biodiversidad implica un importante equilibrio natural entre las distintas regiones del mundo y también respuestas potenciales a problemas de salud y alimentación, por mencionar dos temas sustantivos para la vida. De la misma manera, la pluralidad cultural representa riqueza para la humanidad; conlleva conocimientos diversos, formas de ver el mundo, soluciones distintas a los problemas vitales, expresiones artísticas de distinta índole, formas variadas de alimentarse, vestirse, albergarse, transmitir valores y saberes, convivir. La visión indígena supone un amplio conocimiento de su entorno natural. Y aunque su enfoque puede ser regional, estos conocimientos implican una "información detallada de las especies, plantas, animales, hongos y algunos microorganismos; también reconocen tipos de minerales, suelos, aguas, nieves, topografías, vegetación y paisajes" (*ibidem*: 78). No menos importante es que en esa variedad de paisajes y culturas hay belleza, posibilidades infinitas para reverenciar a la Tierra, que es nuestro hogar, y para reconocer lo cultivado por el hombre. En un enfoque humanista esto tendría que bastar.

Desde una posición que privilegie los aspectos prácticos, hay también respuestas en cuanto a la necesidad de la biodiversidad. Es importante señalar, por ejemplo, que las especies no sobreviven por sí mismas; requieren de la interacción con sistemas más complejos. Esta interacción presta diversos servicios ambientales, como la capacidad de los ecosistemas para capturar energía solar y convertirla en tejido vegetal, acción de la que dependemos todos los seres vivos. Regulan además la composición química de la

atmósfera, la temperatura global, la capacidad de intervenir en el ciclo del agua y la calidad del aire. Además, nos proveen de agua, alimentos, medicina y fibras; finalmente, permiten la conservación de acervos genéticos domesticados en el lugar donde se desarrollan (*in situ*), además de aportar elementos culturales vinculados con la educación, aspectos simbólicos, como en el caso de los lugares sagrados (*cf.* Boege, 2008: 36-37).

Si atendemos el caso de México, resulta notable la manera en que los pueblos indígenas se han relacionado con la biodiversidad. La Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio) ha documentado cerca de cuatro mil plantas medicinales de uso frecuente. En los pueblos indígenas se utilizan entre cinco mil y siete mil plantas en diversas actividades culturales; la alimentación de estos pueblos incluye entre mil y mil 500 especies, cuando el sistema alimentario mundial se reduce a sólo 15 especies, entre las cuales están presentes plantas que fueron domesticadas por los indígenas, como el maíz y la papa (*ibidem*: 21).

Al concepto de biodiversidad habría que agregarse el de agrobiodiversidad, que supone "el conocimiento de un medio y un trabajo de domesticación y manejo de los recursos genéticos de plantas bajo una organización social que dispone de hombres y mujeres empeñados en esa tarea, movidos por un sistema cultural que les permite una visión, una identidad y un sentido de la vida" (Blanco *apud ibidem*: 42). El maíz es paradigmático en este contexto, pues se trata de una creación cultural, aspecto que adquiere mayor sentido si entendemos al maíz como parte del sistema llamado milpa, que es una expresión acabada de la agrobiodiversidad. La milpa replica a la naturaleza, pues en ella conviven multiplicidad de plantas, animales, hongos que intercambian cualidades y se enriquecen entre sí. Así la concibieron nuestros antepasados indígenas.

Las antiguas culturas desarrollaron maíces para los más diversos climas, suelos y altitudes, lo que es invaluable en estos tiempos de intensas lluvias o sequías; esta selección y enriquecimiento en cuanto a variedades de este cereal continúa en cada ciclo agrícola. Habría que considerar a todas las razas y variedades de esta planta como estratégicas en la preservación de la seguridad y la autosuficiencia alimentarias.

En un mundo amenazado por alteraciones del clima que nos ponen en riesgo, pensadores y científicos notables nos alertan respecto de la pérdida de plantas que son fuente potencial de alimento. Es un hecho que la explotación de los recursos de la Tierra ha rebasado ya su capacidad para recuperarse. Estamos ante una crisis crucial para la humanidad,

“lo que está en juego es nada menos que la supervivencia de la especie humana y de todo el hábitat planetario” (Toledo, 2003: 99). Ante esta situación no podemos referirnos de manera superficial al patrimonio biocultural y en particular a los temas que implican la alimentación y sus prácticas, desde la producción hasta la preparación y la conservación. Mucho menos hacerle el juego a quienes ven estos elementos como objeto de comercio, simples mercancías fuera de su contexto natural y cultural.

Más que una moda, la cocina adquiere importancia porque en ella está implícita una expresión humana que, junto con la lengua materna, es una de las más importantes señas de identidad. No es posible trivializarla, verla en forma superficial. Si aceptamos lo anterior, plantear planes de manejo del patrimonio cultural culinario que atiendan en especial al consumo y al diseño de proyectos turísticos o comerciales nos lleva a un ámbito muy distinto. De eso bien pueden encargarse las instancias dedicadas a la economía en su expresión más reducida, pero no las instancias nacionales relacionadas con la educación y la cultura; tampoco organismos internacionales, como la propia UNESCO.<sup>1</sup>

Es un verdadero riesgo dejar en manos de particulares el patrimonio cultural de un país. Para avanzar en la protección de una cocina como la nuestra, y en especial del maíz, es indispensable un proyecto de nación que en realidad valore lo que somos, nuestra pluralidad cultural y diversidad biológica, para abrir un diálogo de saberes con un enfoque plenamente participativo. Las prácticas en torno a la cocina tradicional no pueden separarse del entorno que las hace posibles. La relación de los grupos culturales con la naturaleza, su manera de concebir el mundo, la forma en que se preparan y comparten los alimentos, los contextos muchas veces ceremoniales en que se consumen preparaciones específicas, la fuerza que esto tiene

<sup>1</sup> Al respecto, véase “Traditional Mexican Cuisine -ancestral, ongoing community culture, the Michoacán paradigm” (UNESCO, 2010), que en el propio portal de la UNESCO se traduce como “La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva. El paradigma de Michoacán”. El siguiente párrafo, incluido en el apartado 3b, “Safeguarding measures proposed”, es particularmente representativo de un enfoque comercial y poco respetuoso con la visión de los pueblos indígenas (la traducción es mía, ya que no fue posible obtener en el INAH la versión oficial en español): “El modelo de Michoacán pone de relieve una necesidad imperiosa de sortear los desafíos, adoptando las medidas ya utilizadas en el sector. Salvar las tradiciones, las prácticas agrícolas y culinarias, la formación técnica y administrativa y la inserción en los circuitos económicos que fortalezcan el desarrollo local. También es necesario proteger las culturas y los productos tradicionales, consolidar los programas para difundir los conocimientos vinculados con la manipulación higiénica de los alimentos y la respuesta a la demanda turística, sin modificar el marco cultural, que se caracteriza por el apego a las costumbres y el trabajo comunitario”.

para fortalecer los vínculos entre los integrantes de un grupo cultural, son parte esencial, no prescindible, de la cultura alimentaria. En el caso del maíz esto es particularmente evidente, como se observa al hacer un recorrido por las expresiones de toda índole presentes durante el ciclo de esta planta, desde la bendición de las semillas, la elección del espacio para la milpa, las peticiones de lluvia, las advocaciones y ofrendas para pedir que no la destruya el granizo y otras fuerzas naturales, hasta el momento de la cosecha, que en muchos lugares se asocia con las ceremonias del Día de Muertos, que por su riqueza han sido proclamadas como patrimonio cultural de la humanidad.

El maíz constituye un patrimonio de innegable importancia, diríamos vital, no sólo para México, sino para otros países de América del Centro y del Sur. Su espacio, la milpa, es un paisaje cultural por excelencia que también merece ser preservado.

## Bibliografía

- Barros, Cristina, “Maíz, naturaleza y cultura”, en *Diario de Campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, núm. 97, marzo-abril de 2008, pp. 64-70.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, México, INAH/CDI, 2008.
- El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1982.
- Leff, Enrique, *La racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI, 2004.
- Pilcher, Jeffrey M., *Vivan los tamales. La cocina y la construcción de la identidad mexicana*, México, Conaculta/Ciesas/La Reina Roja, 2001.
- Toledo, Víctor M., “Pueblos indios y biodiversidad. Una visión planetaria”, en *Ecología, espiritualidad y conocimiento*, México, PNUMA/UIA, 2003, pp. 67-80
- \_\_\_\_\_, “Ciencia para una sociedad sustentable”, en *Ecología, espiritualidad y conocimiento*, México, PNUMA/UIA, 2003, 98-108.
- UNESCO, Convention for Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, nomination fil. no. 00400 for Inscription on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage in 2010, “Traditional Mexican Cuisine -ancestral, ongoing community culture, the Michoacán paradigm”, 2010, versión en español en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00400>.



# Retomas y nombramientos. La cocina mexicana hacia un reconocimiento mundial<sup>1</sup>

José Luis Juárez López\*

La alimentación es un escenario notable para observar cómo la especie humana reviste con significados una actividad básica. En su interior, la cocina tiene historias asociadas con el pasado de quienes la ejecutan y la consumen, y también con sus aspiraciones. Es, por lo tanto, una estructura sobre la que pensamos, hablamos y conceptualizamos. De acuerdo con Sidney W. Mintz (2003), es también un instrumento para el estudio de múltiples aspectos, ya que siempre hay algo más cuando hablamos de cocina.

Desde hace ya algunos años se ha desarrollado una línea de investigación que se enfoca en el concepto de cocina mexicana y sus vaivenes para convertirse, primero, en una estructura identificable del país, luego en una expresión cultural y finalmente en rasgo de identidad del pueblo mediante varios movimientos que se dieron durante un largo periodo en el que está inmersa su revalorización.

El nombramiento de la cocina mexicana como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad puede considerarse, desde esta perspectiva, como un paso más de ese largo proceso de ajustes por el cual atravesó, a fin de pasar desde una cocina mal vista y cuestionada por las elites de este país hasta un símbolo nacional impulsado por diferentes grupos.

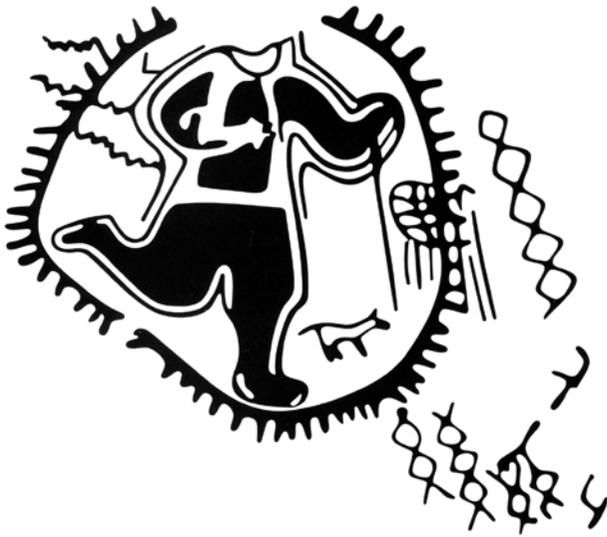
El hecho de que se pretendiera y después se alcanzara el nombramiento la sitúa en su propia dinámica de rescate.

Su historia es diferente de otras cocinas, como la española y la francesa, por ejemplo, que no pasaron por tantos filtros. La primera se posesionó en casi todo el continente desde el siglo XVI y está desperdigada por buen parte del mundo. Sus albóndigas, salpicones, empanadas, ollas podridas y paellas son parte sustancial de pueblos tan diversos como el argentino, el canario y el mexicano. La segunda, con el llamado arte de cocina, cuya expresión mayor es la *cuisine française*, penetró a un número enorme de naciones en el mundo, sobre todo a partir del siglo XIX. Ambas cocinas son reconocidas, están en el mundo y podríamos decir que son imperialistas, pues se establecieron ya por conquista, ya por vías tan sutiles como el intento de alcanzar el progreso y el buen gusto.

En México tuvo otra historia. La ruta que siguió la cocina mexicana hasta su nominación como patrimonio inmaterial de la humanidad, en noviembre de 2010, fue un peregrinar de largos años. Ese camino serpenteante tiene mucho que ver con un movimiento para plasmar su prestigio. Un proceso que se puede ubicar desde la segunda mitad del siglo XX, cuando surgieron algunas de las posiciones más recalcitrantes contra ella, que no permitieron que se convirtiera en una cocina representativa de todos los mexicanos, aun cuando el país alcanzó lo que se ha llamado su segunda independencia. En el periodo entre 1872 y 1893 surgieron algunas propuestas de lo que constituía la cocina mexicana, que de ninguna manera son uniformes en su contenido. Fueron de alguna forma la continuación de las agrupaciones de moles, frijoles, tamales, almuerzos con tortilla y otras. El capítulo de cocina mexicana del manual *La cocinera poblana y el libro de las familias*, por ejemplo, abarcó esas categorías y las agrandó con chiles rellenos,

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

<sup>1</sup> Ponencia presentada en la mesa redonda "La cocina tradicional mexicana, su declaratoria como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad", organizada por la maestra Carmen Morales V. y la doctora Mayán Cervantes L. para el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Etnología y Antropología Social y la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A. C.



adobos y preparaciones con pescado y cerdo. Una visión más sobre lo que constituía la cocina mexicana fueron, en conjunto, las apreciaciones que hicieron algunos viajeros como Friedrich Ratzel y Eduard Seler, los cuales señalaron lo que consideraron la cocina perteneciente al país, a la que incluso llamaron “nacional” en el sentido de característica. Registraron ampliamente moles, tamales, enchiladas, frijoles y barbacoa, que los grupos mexicanos ilustrados reputaban como corrientes por su pasado culinario cuestionable y por ser mayormente afición del pueblo bajo.

A finales de ese siglo y principios del siguiente se dio una escalada de la cocina mexicana. Por un lado, los manuales de cocina decimonónicos, esos documentos beligerantes y silenciosos contra algunas de las preparaciones mexicanas, perdieron su lugar supremo como dictados absolutos, como autoridades, como productos masculinos con tendencia europeizante, y comenzaron a ser relevados al asomarse el discurso femenino que empezó de manera cautelosa a considerar las preparaciones mexicanas como sabrosas y, sobre todo, sanas. Este movimiento de mujeres, que va desde 1894 hasta las dos primeras décadas del siglo xx, tuvo la tendencia de revalorar la cocina casera, donde estaban insertas muchas de las preparaciones mexicanas. Pero hubo un cambio: no se siguió el bloque decimonónico de cocina mexicana, sino que se recomenzó con otra estructura, la de “platos” mexicanos, una lista, por lo regular corta, de especialidades como sopa de tortilla y de fideos, pato en pipián, cabrito, mole y otras. No fue hasta los años veinte cuando comenzaron los registros que llevaban con orgullo el título de “cocina mexicana”, como fue el caso de la propuesta de María Ibarrola de Salceda, *Moderno recetario de cocina mexicana* (1929: 3-5).

Aun con estos avances, habría que esperar hasta la segunda mitad de la década de 1940 para identificar a plenitud el concepto en los documentos de cocina. Entonces se comenzó a colapsar la posición de los viejos patriarcas porfirianos que seguían vivos y aún la veían con desdén. Incluso se dieron luchas entre éstos y los miembros de la siguiente generación para aceptarla como una cocina de todos los mexicanos y presentarla como estructurada y poderosa. Una vez establecida la cocina mexicana como perteneciente a todos, se inició un proceso de rescate. Uno de los factores que también lo motivó fue la presencia ya notoria de productos y preparaciones procedentes de Estados Unidos de América, que no obstante se le fueron incorporando.

Los grupos que sucesivamente fueron cincelandando su discurso a partir de la segunda mitad del siglo pasado fueron tres. Al primero lo he llamado de los “codificadores”, cuyo papel, una vez establecida la cocina, consistió en comenzar a tejerle un discurso histórico para convertirla en una cocina con pasado. Es preciso decir que estos autores, algunos de ellos historiadores, como Manuel B. Trens y Manuel Carrera Estampa, continuaron expresando comentarios duros contra algunas preparaciones que consideraron menores y “de pobres”, lo que volvió a provocar confrontación.

El segundo grupo es el de los “apologistas”, que hicieron un amplio homenaje a la cocina mexicana. Su contribución mayor fue juntar documentación sobre ella y llevar a cabo un amplio y repetitivo recitado. Salvador Novo fue la gran figura, y sufrió un poco para estructurar su propuesta. Según sus propias declaraciones, temía las reacciones de los mexicanos sobre sus apreciaciones (Juárez, 2007). Las ideas de este personaje tuvieron una larga vigencia, al no haber propuestas científicas sobre el devenir de la cocina mexicana. Ahora, a más de 40 años, sus ideas están superadas, pero se le sigue mencionando como el gran conocedor, como si no hubieran pasado las décadas ni hubiera nuevas propuestas, lo que lo confirma como parte de un periodo meritorio, expuesto por una obra que habla bien de la cocina mexicana.

En la década de 1980 surgió el tercer grupo, el de los “difusores”, en el que es notoria la participación de un buen número de mujeres, algunas venidas de la academia, así como gastrónomos, quienes también entraron a repetir mucho de los grupos anteriores y en cuyas propuestas persiste la poca investigación sobre el enorme deseo de mostrar que la cocina mexicana tiene mucho que ofrecer.

Con el nuevo siglo se asomó otro grupo, unido por el propósito de reconocimiento mundial, y por ello comenzó a tejer otro capítulo intrincado de la cocina mexicana. Sus



integrantes planearon y pidieron a un organismo internacional que reconociera a la cocina mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad. Se trataba de un grupo más que deseaba terminar de rescatarla, al considerarla identidad del pueblo, además de que, según afirmaba, se estaba perdiendo y era necesario revalorarla. A este grupo, al que bien podríamos llamar el “del reconocimiento”, lo considero como aquel que intenta brincar de una aceptación en un ámbito nacional a otra de dimensiones internacionales. Fue testigo del cambio de cocina a gastronomía mexicana para terminar de levantarla y agrupó a nuevas figuras, como la del cocinero metido a antropólogo e historiador, que con sus propuestas conservadoras mostró una dignificación en pleno, además de la personalidad mediática, que cuenta con el soporte de las estructuras de la cultura en este país y con los medios de comunicación a su alcance.

Las razones que hasta ahora se han esgrimido para justificar el nombramiento es que se trata de una cocina compleja, que les gusta a todos, que es sustento de todo un pueblo y que por lo tanto debe ser reconocida, pero nadie habla de su pasado irregular, de las luchas que libró para erigirse y de la tarea condescendiente que se está llevando a cabo. La lucha por situarse y el proceso por el que pasó deberían ser dos elementos poderosos para reconocerle su papel importante en la forja de este país y, de alguna forma, su enfrentamiento con lo venido del extranjero. Ambos puntos la presentan como una cocina combati-

va y expresión de un pueblo cuyos mecanismos, puestos en acción por los propios mexicanos, la construyeron. Pero aceptar esto sería abrir la cloaca de las posiciones culinarias de este país, que no siempre actúan a favor de la cocina mexicana. Sin embargo, admitir este otro lado de nuestra cocina sería un acto de madurez para dejar atrás la posición ligera de nombrarla como patrimonio simplemente porque se lo merece.

La primera intentona de convertir a la cocina mexicana en patrimonio inmaterial de la humanidad fue en 2005, la propuesta se apoyaba en el maíz (Barros *et al.*, 2005). Cuando el fallo resultó en su contra, la reacción no se hizo esperar y un cocinero dijo que se harían más intentos, que no era una falsa ilusión, un movimiento ingenuo, un sentimiento nacionalista exacerbado ni un acto chovinista (Muñoz, 2005: 14). Las críticas exteriores fueron menos emocionales. Hubo una, por parte de estudiosos de España, que señaló contradicciones en la propuesta. ¿Cómo era posible exaltar un producto indio en un país donde el indio es insultado y menospreciado? ¿Y dónde quedaba aquello que los mexicanos no se cansan de repetir: el consabido mestizaje idealizado? ¿Por qué sólo el maíz como lo más representativo? Además, se concluyó, el descanso en un solo producto que no sólo tiene afición en México chocaba, y más todavía con la idea de una gastronomía mexicana que está en el discurso de ese país (Moncusi y Santamarina, 2008).

El segundo grupo fue muy discreto y sólo lo conocimos después del nombramiento. Vimos que su propuesta llevó como nombre “La cocina tradicional mexicana: tradición ancestral, cultura y vigencia. El paradigma de Michoacán”, que dejaba fuera otros modelos, por lo que los responsables tuvieron que aclarar que la distinción no sólo era para la cocina michoacana, sino para toda la cocina mexicana. Entonces pudimos ver que se trata de una agrupación que habla desde un organismo particular (Plascencia, 2008: 1). Pero, ¿qué implicaciones tiene haber logrado ese nombramiento? En términos de empuje de grupo es importante. Es una pluma más, que resulta vistosísima para el gran penacho de la cocina de México. ¿Cambiará la historia de la cocina mexicana? No, porque las reticencias contra los molitos, los tamalitos y demás cositas de maíz subsiste. Las posiciones conservadoras se fueron disminuyendo por la dinámica de la sociedad y no por una nominación. La promoción gubernamental de la década de 1980, el trabajo de las mujeres, los estudios formales de cocina, las revistas, el cine, los recetarios y, sobre todo, un discurso encaminado a fortificar identidad, fueron algunos puntos que lubricaron

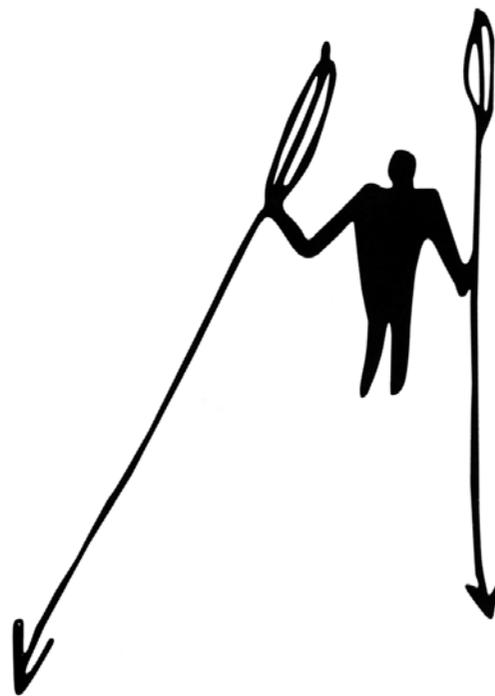
la idea de cambio. La cocina mexicana sigue siendo una cocina menor desde la perspectiva europea, y los gringos hasta le dicen “étnica”.

No conocemos el contenido del expediente, a diferencia de la primera propuesta, que lo dio a conocer en un par de publicaciones, ni el detalle de las medidas que se implementarán. La noticia en los periódicos también está inmersa en la revalorización. En uno de ellos se dijo que la cocina mexicana llegó porque que se tomó en cuenta la enorme riqueza de la cocina tradicional, es decir, el maíz, el chile y los frijoles, que son la base de nuestros platillos. Es arte culinario inacabable, a la par del francés y el chino (Vargas *et al.*, 2010: 1-5). En otro se afirmó que con el nombramiento se iniciará el plan de rescate de la cocina de Michoacán y la salvaguarda de recetas y tradiciones para protegerlas y mantenerlas vivas, porque vienen desde la época prehispánica (Borboa, 2010: 1, 6-7).

El anhelado nombramiento para la cocina de México que logró un grupo es tan valioso como las contribuciones de los otros. Todos la han ido reconstruyendo, estableciendo sus cimientos y sus diferentes niveles, y todos, en un momento, parecen decir “mi cocina vale” y “la quiero ver en un primer sitio”.

No sólo como estudioso de la cocina mexicana, sino como una simple persona, me percató, sigo viendo enchiladas en los mercados, tamales en bote en las esquinas y camotes en carritos, y como sujeto del siglo XXI no me cierro a la modernidad ni al cambio, pues las estructuras no desaparecen, sino que simplemente se modifican. El hecho de que se haya logrado un reconocimiento no cambia mucho, y lo que tenemos todavía por investigar en realidad supera a un título que, como otros, provoca una lluvia de reflectores momentáneos que después se apagan sin remedio.

El nombramiento de la cocina mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad es un paso más de la dignificación de la cocina mexicana hecha por los mismos mexicanos. Por ello las candidaturas y el reconocimiento se pueden ver también como parte del rescate que los mexicanos hicieron y hacen de las preparaciones de una cocina que incluso hoy en día se ve con suspicacia. La misma idea de reconocimiento delata las aspiraciones de un pueblo que quiere ver su cocina apreciada ya no por los mexicanos, sino por todos los extranjeros. Yo, como historiador, estoy a la expectativa de ver el siguiente capítulo de esta historia que ahora pone un pie fuera del país para el deleite de muchos, muchos mexicanos.



#### Bibliografía

- Barros, Cristina *et al.*, *Pueblo del maíz. La cocina ancestral de México. El expediente ante la UNESCO*, México, Conaculta (Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos, 10), 2005, pp. 153-163.
- Borboa, Carlos, “Cocina mexicana, patrimonio de la humanidad. La declaratoria dará claridad internacional para distinguir a la auténtica gastronomía nacional”, en *Reforma*, México, sec. Buena Mesa, 19 de noviembre de 2010, pp. 1, 6-7.
- Ibarrola de Salceda, María, *Moderno recetario de cocina mexicana*, México, Talleres Gráficos Michoacán, 1929, pp. 3-5.
- Juárez López, José Luis, “Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México. Cuarenta años de un clásico”, en *Diario de Campo*, núm. 94, septiembre-octubre de 2007, pp. 22-27.
- Mintz, Sydney W., *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México, CIESAS/La Reina Roja/Conaculta, 2003, pp. 21-28.
- Moncusi, Albert y Beatriz Santamarina, “Bueno para comer, bueno para patrimonializar. La propuesta de la cocina mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad”, en Marcelo Álvarez y F. Xavier Medina (eds.), *Identidades en el plato. El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 127-141.
- Muñoz, Ricardo, “UNESCO. La puerta no está cerrada”, en *Gastronómica de México*, México, núm. 13, 2005, p. 14.
- Plascencia, Eduardo, “Cocina nacional a UNESCO”, en *Reforma*, México, sec. Buena Mesa, 5 de diciembre de 2008, p. 1.
- Vargas, Ángel, Éricka Montañón y Carlos Paul, “Declaratoria de la UNESCO. La cocina mexicana patrimonio mundial”, en *La Jornada*, México, 17 de noviembre de 2010, pp. 1-5.

# El juego/jugar: recurso cultural en riesgo

José Luis Ramos R.\*

## Antecedentes

Cuando empecé a trabajar sobre el juego lo hice desde un interés didáctico, en tanto docente de la ENAH. Más adelante, transité hacia una perspectiva antropológica, que me permitió visualizar y abrir nuevas rutas de discusión, reflexión y estudio, horizonte que ha reflejado la dinámica y flexibilidad propia del objeto mismo de estudio (Ramos, 2000). Estas referencias dieron lugar a la generación de ciertos resultados prácticos y metodológicos. Por ejemplo, sistematizar la experiencia del propio estudio para proponer una estrategia lúdica de enseñanza, para aprender a investigar. O bien, atender la contradicción entre el contenido conceptual del juego y la educación escolar, al proponer tres formas alternativas de operar: generación de espacios intermedios, refuncionalización cultural del juego tradicional y apertura a una filosofía del juego para la vida (profesional).

Ahora, conforme a una serie de cambios sociales y culturales que ocurren en la actualidad, puedo reconocer de forma empírica una importante transformación en los juegos tradicionales y sus condiciones de reproducción, que los están colocando en un posible riesgo de desaparecer.

## Juego(s) y jugar como representación

Una primera tarea que realicé consistió en ordenar algunas situaciones diversas y opuestas que aludían a las facetas del juego, mientras otras correspondían al acto de jugar. Propuse entender a la acción de jugar como el momento

más nítido de libertad, placer y transformación que vive el jugador. Experiencia que con la repetición y permanencia social va asentándose como un juego, que es puesto en acción cada vez que decidan los participantes (Ramos, 1999) y emerge en forma de producto cultural: contención de un sistema de ideas, normas y valores. Para este ensayo me interesa delinear otra dimensión cultural del juego/jugar, en tanto acto y producto de una representación de lo social.

El juego/jugar como expresión cultural remite, materializa ciertas ideas, normas y valores que forman parte de la cultura de la colectividad a la que pertenecen o hacen referencia los actores lúdicos. Sistema cultural que pauta la conducta social de los individuos, que puede ser reconocida en el momento del juego, cuando ocurre una conducta lúdica.

Como representación de lo social, el juego/jugar mantiene parcialmente el sistema cultural imperativo y ocurre la reproducción cultural de la sociedad. Pero la representación también incluye lo novedoso, lo inédito, dando pie a nuevos procesos de producción cultural. Procesos que contiene el propio acto del juego. Por ello, su función representativa intenta atrapar la propia dinámica social vigente. Esto implica que cualquier evento social puede ser reproducido, representado e imaginado por los jugadores. Y si la sociedad está compuesta por diferentes colectividades, categorías sociales, los juegos deben estar representando esta multiplicidad social, política e histórica.

De esta forma, al pensar en los juegos, debemos hacerlo con la mirada de estar frente a un fenómeno complejo, como la sociedad misma. Esta premisa me condujo a revisar los "juegos tradicionales"; en este sentido, a aceptarlos

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

como una representación parcial de la sociedad, en su carácter contradictorio.

### **El juego/jugar como una herencia social y cultural**

Al escuchar hablar de los juegos tradicionales, en términos generales, casi de inmediato los imaginamos como productos culturales para divertirse, para pasar un momento de abandono de la cotidianidad; sin embargo, esto no significa un extrañamiento del tiempo y espacio social. Se trata de otra manera de manipular lo heredado, de instrumentalizar el entendimiento de lo social y de buscar nuevos caminos para lo adverso, acción que implica altos niveles de concentración, apertura, creatividad, éxtasis, transformación, flexibilidad, emoción.

Bajo estas premisas es factible apreciar mejor la gran variedad de juegos/jugar existentes, como acto y producto cultural fundamental en la formación e integración de nuevos sujetos a la sociedad. Por medio del juego/jugar se acercan y son aceptadas las nuevas generaciones en la sociedad de pertenencia.

Por conducto de lo lúdico, las generaciones adultas ofertan la sociedad y su cultura, que es un aprendizaje selectivo de las nuevas generaciones. Los juegos como productos culturales materializan parte de estas referencias deseables, consciente e inconscientemente por parte de los adultos y pares de los jugadores.

La diversidad, desigualdad, conflictos, negociaciones sociales, etcétera, son diversos aspectos que contienen los juegos. En la forma y contenido de jugar seremos testigos de lo que está ocurriendo en la sociedad, de lo que se está heredando.

### **El juego/jugar, una herencia “especial” nacional**

Para representar a la realidad social en un formato lúdico, las nuevas generaciones se nutrirán de la cultura por varias vías, ya sean los medios de comunicación, la escuela, su familia, en las conversaciones o como testigos directos de múltiples eventos sociales. También los adultos los proveerán de determinados juegos, elaborados justamente para ser practicados por los niños. Así es como serán nutridos de ideas, normas y valores de su sociedad, herencia cultural con la que podrán recrear e inventar situaciones al momento de jugar.

En la dinámica de las políticas culturales nacionales se determina en forma ideológica qué debe ser heredado

a las nuevas generaciones como patrimonio; es el caso de los “juegos tradicionales”.<sup>1</sup> Bajo la premisa de que las tradiciones son entidades positivas, por lo tanto es menester seguirlas recreando. Tradiciones que de forma implícita y explícita han sido elegidas y valoradas como lo pertinente, adecuado, por ciertos actores políticos, para que continúen siendo herencia cultural para las siguientes generaciones, pero siempre enmarcadas dentro de los límites del Estado nacional.

Con el afán de mantener y desarrollar el perfil nacional de las sociedades contemporáneas, una labor es promover el rescate y la recreación de determinadas prácticas culturales consideradas como tradicionales. Se requiere de la acción estatal directa, porque precisamente se considera que la sociedad, en su cotidianidad, ha decidido olvidar determinados productos culturales, al mismo tiempo que elige otros que los sustituyan en su función social.

Es el caso de los “juegos tradicionales”. Los promotores culturales, los maestros, los ludotecarios, pretenden reponer el uso y disfrute de los juegos que han quedado en desuso. Por su elección ideológica aprecian que son juegos que deben seguirse manteniendo, aun cuando las condiciones sociales para que los practiquen las nuevas generaciones no sean ya las que les dieron origen. Por necesidad hay una resignificación de estos juegos, debido a los lugares donde se pretende su recreación. Formalmente son los mismos juegos, pero su sentido es diferente; por lo tanto, en realidad ya no estamos hablando de los mismos juegos.

### **Actualización del juego/jugar infantil**

Contrario a las políticas culturales, y en su cotidianidad, los niños han venido jugando, representando de manera libre, placentera y transformadora los eventos sociales de su entorno inmediato, cercano y global. Las nuevas generaciones viven la experiencia local. Adoptan, asumen, aprenden y representan de manera lúdica su mundo social. Un mundo difícil, ingrato, en el que ellos, para enfrentarlo, siguen empleando la estrategia lúdica, al igual que lo hicieron los niños de otras épocas.

Los medios de comunicación los proveen de eventos conflictivos reales (noticias) o ficticios (*reality shows*). Las conversaciones de los adultos, familiares o vecinos remiten a eventos duros. Son testigos y partícipes de las di-

<sup>1</sup> Importa señalar que para que sea juego/jugar, un requisito central es que los jugadores deseen hacerlo. No pueden ser coaccionados socialmente.

námicas familiares de pobreza, desigualdad, violencia. Los líderes morales, que en algún momento servían de guías, se han ido desdibujando; ahora desorientan con su conducta social: maestros, sacerdotes, líderes políticos, etcétera. Los niños están aprendiendo que hay mayor flexibilidad e intercambio de normas y valores; ahora todo es posible (en los linderos de la corrupción e impunidad). Y con todas estas referencias, materia prima cultural, los niños continúan jugando, pero los contenidos de sus juegos son muy diferentes a los que las políticas culturales recomiendan. Más bien, reflejan y atienden a los efectos de las políticas económicas nacionales e internacionales, a las derivaciones de las disputas de la clase política local.

Con todo ello, ahora vemos (los que nos atrevemos a mirar) las nuevas prácticas lúdicas de los niños. Están respondiendo de manera adecuada a la realidad social que se les está ofreciendo. A final de cuentas, no deberíamos sorprendernos. Jugar a la casita en la actualidad muestra otra faceta. Las niñas-vecinas chismorrear sobre el esposo borracho, que le pega, que ya le engañó, que piensa divorciarse. Ahora, el niño-doctor exige que las niñas le bailen en un tubo. A la par, en un espacio cercano, otros niños juegan a que son sicarios, que ya tienen a un secuestrado. Más allá hay un grupito de niños que representa lúdicamente ser ciudadanos en resistencia o que andan huyendo del ingreso de los paramilitares a sus casas. Se aburren y cambian de juego. Ahora se trata de hablar ante las cámaras de la televisión... que la mujer lo engañó, entra otro niño y se treznan a golpes, mientras el demás público infantil grita, ríe, aplaude.

Algunos estudios sobre los niños en los nuevos contextos nos invitan a reflexionar sobre lo que está sucediendo. Por ejemplo, Alba Amaro (2006) narra las jerarquías que ocurren entre las niñas al jugar a la comidita: conforme al estatus de parentesco real que poseen las participantes, no tiene el mismo prestigio social la niña que es hija de una madre soltera. Angélica Rico (2007) refiere a los niños de las comunidades zapatistas, que representan la experiencia del conflicto político y militar, situación cercana a las fuertes vivencias de los niños colombianos debidas al desplazamiento forzado, producto de las incursiones del ejército, la guerrilla y los paramilitares (Blair, 2005).

### **Patrimonializar los “juegos tradicionales”**

La presencia y actuación lúdica infantil está caminando hacia este panorama violento, lo que genera un riesgo po-

tencial de los “juegos tradicionales”, en una situación semejante a la que reportan los estudiosos del patrimonio cultural, cuando se promueven modificaciones drásticas en la cultura y sociabilidad de las personas y colectividades con determinados lugares urbanos.

Una respuesta posible para enfrentar esos actos comerciales, inmobiliarios, turísticos, etcétera, ha sido generar una revaloración cultural, patrimonializar determinados elementos culturales, los cuales han sido soportes importantes de la cultura en determinadas colectividades. Javier Hernández (2007) propone entender al patrimonio como una construcción social, acto político e ideológico que posibilita defender la cultura propia. A la par, José Antonio Machuca (2003) nos invita a contemplar la dimensión intangible del patrimonio, donde un aspecto destacado es el valor de la transmisión cultural (socialización y sociabilidad), la cual es justamente una característica central del juego/jugar.

Entonces, para enfrentar el riesgo social y cultural en que se encuentran el juego y jugar, una estrategia posible es patrimonializar los juegos tradicionales. Revalorar su importancia cultural en el relevo generacional, para la recreación cultural.

No sólo caben las exposiciones en museos sobre el juguete tradicional o la adaptación y enseñanza de ciertos juegos prehispánicos, sino también recrear las condiciones sociales apropiadas para que los niños sigan jugando de manera “tradicional”.

En la monografía sobre los juegos tradicionales oaxaqueños (Ramos, 1998) identifiqué algunos aspectos frecuentes; por ejemplo, que se trata de juegos colectivos y mixtos, que promueven y son base para la sociabilidad, además de que posibilitan un importante manejo ecológico de los recursos naturales de su hábitat. En la mayoría de esos juegos los niños son productores de sus objetos lúdicos, actividad que forma parte del juego mismo; es menor el uso y consumo de los juguetes industriales o “didácticos”.

### **Los “juegos tradicionales” como patrimonio dinámico**

Si la sociedad contiene una faz deseable y otra indeseable, ideológicamente es lo que será representado en el juego/jugar. Por lo tanto, como estudiosos de lo social, cabe aceptar esta premisa e indagar sobre las dos caras de la misma moneda. No sólo debemos reconocer la existencia de juegos gratos, que posibiliten pasar momentos felices, de convivencia, desde la perspectiva humanista. También es menester

identificar la presencia de juegos que reproducen, invitan a jugar lo indeseable, prohibido, “inhumano” de la sociedad. Experiencias lúdicas que los vinculan con la muerte, como sucede con niños y adolescentes salvadoreños (Ramos, 2010). O niños que viven en la periferia de Ciudad Juárez, que compiten por un lugar u objeto, donde su contacto físico es brusco, desconociendo las más mínimas reglas de cortesía, pues viven prácticamente solos mientras sus madres trabajan en la maquila.<sup>2</sup>

Investigar sobre estas diversas expresiones lúdicas nos permite reconocer la alta complejidad social, política e histórica que contienen las actuales sociedades, sus colectivos y los individuos que la conforman. Y el juego/jugar, en tanto herencia cultural, es lo que estará ofertando a las nuevas generaciones.

Saberse parte de una sociedad invita a aprender la mejor manera de convivir, de formar parte de esa colectividad mayor y, también, de las menores. Las bondades y males sociales serán reproducidos y reinventados por los jugadores, complejidad social que contienen los “juegos tradicionales”.

### Reflexiones finales

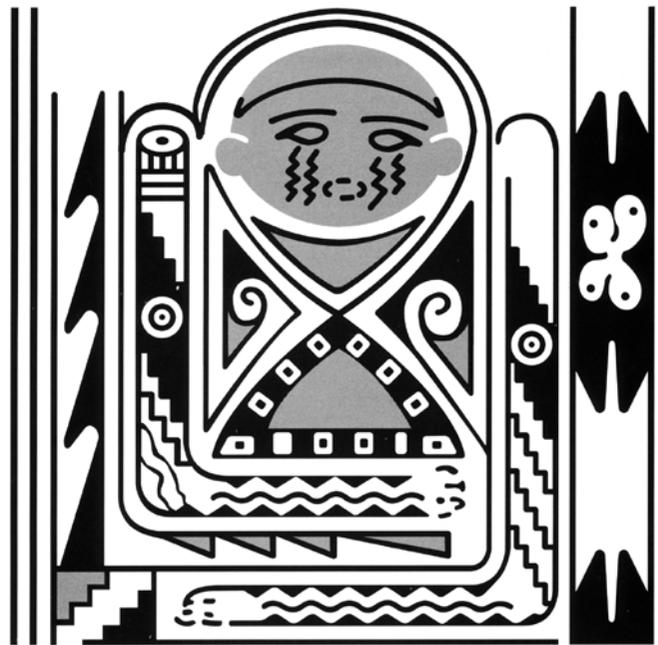
La dinámica del patrimonio nos permite apreciar dos tipos de patrimonio lúdico: a) el público y políticamente aceptable y b) el impertinente.

El primero, para el que se imaginan y diseñan estrategias para su rescate y promoción, refuncionalización espacial y temporal, ideológicamente satisfactorio para las políticas culturales nacionales, pero para el que es necesario inventar otros caminos y estrategias a fin de patrimonializar los “juegos tradicionales”.

El segundo, que sigue más la lógica cultural de la representación, desagradable, impropio y, por lo tanto, llamado a ser prohibido, pero recreado por las nuevas generaciones. Éstas se divierten, le dan sentido, lo ubican, buscan entender lo que sucede en su propia vida y de lo que los rodea.

Si queremos evitar que los niños se “inventen” juegos con estas características, tendremos que limitar la herencia social que les estamos entregando, llena de desigualdad, repleta de violencia e hipocresías persistentes. Mientras esto no suceda, seguiremos siendo testigos de cómo aquel niño ya encajueló al otro en medio de brincos y risas.

<sup>2</sup> Comunicación personal de Janeth Martínez, profesora de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, que ha estado trabajando en estas colonias urbanas juarenses.



### Bibliografía

- Amaro García, Alba Liliana, “Juego e interacción social en un barrio de Amecameca, Estado de México”, tesis de maestría en antropología, México, CIESAS, 2006.
- Blair, Elsa, *Muertes violentas. La teatralización del exceso*, Medellín, Universidad de Antioquia (Antropología), 2005.
- Hernández Ramírez, Javier, “El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México”, en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, año 14, vol. 41, septiembre-diciembre de 2007, pp. 7-44.
- Machuca, José Antonio, *Notas sobre el patrimonio cultural intangible. Patrimonio cultural (unidad de significado y materia)*, en *Diario de Campo* (Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural, 2), México, INAH-Conaculta, marzo de 2003.
- Rico Montoya, Norma Angélica, “Niñas y niños tseltales [sic] en territorio zapatista. Resistencia, autonomía y guerra de baja intensidad. (Investigación de caso)”, tesis de maestría en desarrollo rural, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.
- Ramos Ramírez, José Luis, *Juegos tradicionales de Oaxaca. Cultura y educación*, México, INAH-Conaculta/IOC, 1998.
- \_\_\_\_\_, “¿Jugamos a la escuelita?”, en *Correo del Maestro. Revista para Profesores de Educación Básica*, México, año 4, núm. 43, diciembre de 1999.
- \_\_\_\_\_, “Juego, educación y cultura”, en *Diario de campo*, México, INAH, núm. 21, abril de 2000.
- \_\_\_\_\_, “Juego, educación y violencia”, en *Revista de Antropología Experimental* (Especial Educación, 5), Jaén, Universidad de Jaén, núm. 10, 2010, versión electrónica en <http://revista.ujaen.es/rae>.

# Apuntes acerca del llamado “patrimonio musical” de México

Violeta Leticia Torres Medina\*

## Patrimonio y sofismas<sup>1</sup>

En las últimas dos décadas, la UNESCO ha promovido esfuerzos sistemáticos por incluir en las políticas gubernamentales, destinadas a la preservación del patrimonio mundial, esa significativa parte de la creación humana, no limitada a los valores patrimoniales de los objetos, que abarca desde la conciencia e identidad que marcan diferencias de unos pueblos respecto de otros, con base en la tradición oral y gestual, hasta las diversas formas de comunicación artística, cuya percepción no sólo depende de sentidos como la vista y el tacto.

Para valorar los conceptos, es preciso recordar que el llamado “patrimonio intangible” es una traducción literal del inglés, de la misma manera como el “patrimonio inmaterial” lo es del francés. Ambos términos se refieren a las expresiones de la cultura no identificadas con objetos definidos, cuyo punto de partida se basó en una lógica limitada y como oposición binaria de antónimos del léxico jurídico, sin evaluar el concepto filosófico de “materia” como la manera de identificar a la propia realidad en su compleja y cambiante diversidad.

En 1989 se adoptó la Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular y se definió “el patrimonio oral”, llamado también “patrimonio inmaterial”, utilizado básicamente como sinónimo de la “cultura tradicional y popular”. La UNESCO, con la intención de divulgar la convención de 2003, en su página web pretende homologar

los conceptos antes mencionados con el de “patrimonio vivo”, impuesto en el discurso internacional como si fueran sinónimos, si bien lo único que tienen en común es la palabra “patrimonio”, que muchos investigadores se niegan a aceptar.

Tanto la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural, aún denominado “inmaterial” (2003), como la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) han sido significativas al colocar la idea antropológica de la “cultura” como parte esencial de la condición humana y reconocer la necesidad de adoptar medidas para proteger la diversidad de expresiones culturales y sus contenidos; también persuaden de que las actividades, los bienes y los servicios culturales son de índole económica y cultural, pues se trata de portadores de identidades, valores, significados y, por consiguiente, no deben tratarse como si tan sólo tuvieran un valor comercial; empero, tal declaración, al hacer énfasis en la importancia de los conocimientos tradicionales como fuente de riqueza económica, entra en absoluta contradicción.

Por otro lado, el llamado “patrimonio vivo”, que sustituye al supuesto “patrimonio inmaterial”, no implica por necesidad el reconocimiento del supuesto contrario, “el patrimonio cultural muerto”, dado que esto supone retrotraerse al sofisma inicial; es decir, de manera premeditada se construyen falsedades respecto a lo que se considera “intangible”, en un contexto de profundos y acelerados avances del conocimiento dentro de la globalización económica.

Con el propósito de elaborar una relación de las manifestaciones culturales que encajan en los conceptos mencionados, distintas instituciones del gobierno federal lanzaron una amplia convocatoria para conformar el In-

\* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH, vciber@yahoo.com.

<sup>1</sup> A la falsedad no premeditada se la llama “paralogismo” y a la premeditada, “sofisma”, del latín *sophisma*, y éste del griego σοφισμα, razón o argumento aparente con que se quiere defender o persuadir lo que es falso.

ventario del Patrimonio Cultural Inmaterial, que requiere medidas urgentes de “salvaguarda” o “salvaguardia”. La convocatoria se inscribe en los acuerdos y compromisos asumidos por el gobierno mexicano al firmar la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial, ratificada por la Cámara de Senadores en diciembre de 2005. La convención también reconoce la importancia de los derechos de propiedad intelectual para sostener a quienes participan en la creatividad cultural.

La imposición jurídica que emplea y manipula sofismas ha complicado y confundido cada vez más los términos, al acomodar en forma mecánica una serie de extrapolaciones: “patrimonio cultural intangible” o “patrimonio cultural inmaterial” en sus versiones simplificadas: “patrimonio intangible”, “patrimonio inmaterial”, “patrimonio no material” o “patrimonio oral”, términos basados en una filosofía idealista y centrados en el derecho individual. La aplicación mecánica de la terminología hegemónica no es la excepción dentro del INAH.

### **Del patrimonio musical de México y de las indefiniciones: las grabaciones musicales del INAH**

De salto en salto y de sofisma en sofisma se ha llegado al concepto de “patrimonio musical de México”. Aurelio Tello, compositor y musicólogo peruano, intenta definir esos términos como “el vasto conglomerado de expresiones sonoras” que incluye el “repertorio musical oral (cultivado por grupos indígenas)” y “no oral”, “danzas tradicionales”, “óperas”, “partituras”, “cintas” y “discos” (Tello, 1997: 76-110).

Al tratar de abarcar un todo complejo, Tello homologa el concepto de “patrimonio musical” con el de “patrimonio sonoro” y la “música viva”, por lo que entonces, y por coherencia, debería hablarse también de la “música muerta”, mientras que para Lidia Camacho –ex directora de Radio Educación– el “patrimonio sonoro” forma parte del “patrimonio intangible” (*Milenio on Line*, 2009).

Irene Vázquez, historiadora ya finada, consideraba necesario elaborar “normas para la preservación de los acervos [...] reglamentos para la copia de los mismos [y la] entrega de una copia obligatoria [de los fonogramas obtenidos *in situ*] a las comunidades involucradas en los acervos [...] y copias a usuarios nacionales e internacionales” (*idem*).

La música contenida en los discos del INAH “no tiene autor conocido, pero también se encuentran algunos ejemplos de autor conocido, ya sea de su música o de ambas. En 99% esas piezas no han sido protegidas por las leyes autorales y,

peor aún, en la serie del INAH se encuentran piezas registradas indebidamente ante sociedades de autores y compositores” (Vázquez Valle, 1998); por lo tanto, se comercializan en beneficio de sus plagiarios. Entre otros ejemplos, hay corridos, romances, sones huastecos, jarochos, jaliscienses, calentanos y otros géneros.

Irene Vázquez sugería que las instancias correspondientes consideraran la protección legal a melodías, géneros, estilos, conjuntos instrumentales, intérpretes de la música tradicional, compiladores, fonogramas editados por las instituciones y a la música reproducida en serie; además, consideraba necesario elaborar un “diccionario de plagios” y “normas para la realización de grabaciones de campo”, como “realizar pagos a los músicos en el momento de la grabación” y “la firma de aceptación para la grabación” (*idem*) por parte de los músicos.

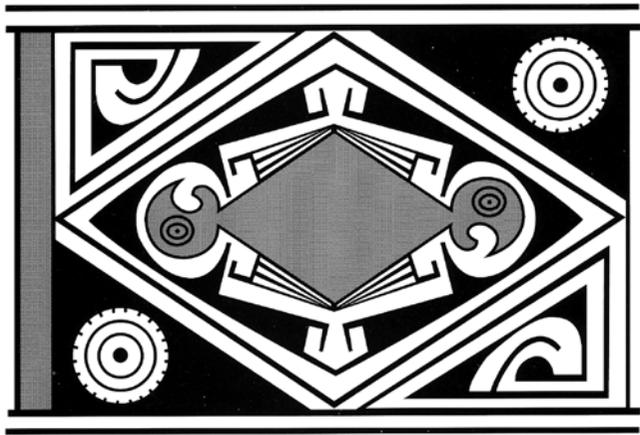
Al revisar la situación legal de la serie de discos del INAH, fue factible advertir irregularidades en la firma de dos convenios para la reedición de discos que realizó la institución junto con la disquera particular Pentagrama.

### **Coediciones de los discos del INAH y los convenios con Pentagrama de 2001 y 2004**

Modesto López –director de Pentagrama– suscribió dos convenios de discos con el INAH que fueron firmados en dos momentos: el primero está fechado el 24 de diciembre de 2001 y el segundo, el 1º de abril de 2004. Eduardo de la Parra Trujillo,<sup>2</sup> abogado especialista en derechos de autor, observó que “al primer convenio le faltaba el anexo y no fue firmado en una celebración del 24 de diciembre, sino en la fecha en la que entró en vigor la nueva Ley de Derechos de Autor” (De la Parra, s. f.). El segundo incluye un anexo único con 41 títulos de discos y marcó como necesario diferenciar a la música de “cultura popular [de] las canciones con autor específico que se manejan con régimen jurídico diferente” (*idem*).

El abogado De la Parra abarca tópicos que van desde los “derechos por etnia” –como que no se modifique la obra– hasta los dos derechos de los investigadores –el de autor por compilación, selección y disposición, y como productor del fonograma–. También señala que tales derechos se deben gestionar a través del Instituto Nacional del Derecho de Autor, que “tiene la obligación de vigilar y sancionar a quie-

<sup>2</sup> La información de los convenios mencionados entre el INAH y Pentagrama fue obtenida por Felipe Flores y Carlos Ruiz, investigadores de la Fonoteca del INAH, a través del IFA. El abogado fue pagado por ellos y por quien esto escribe, a iniciativa de esta última.



nes infringen la ley". Es importante remarcar que la institución mencionada nunca ha ejercido esa obligación (*idem*).

### Las grabaciones de Thomas Stanford: del olvido institucional al reconocimiento de la UNESCO

Las grabaciones analógicas monoaurales que originalmente Thomas Stanford depositó en la Biblioteca Nacional de Antropología Historia y que posteriormente el investigador donó a la Fonoteca Nacional en formato digital conforman una colección de más de cinco mil grabaciones realizadas en 700 comunidades de 20 estados del país (*El Financiero*, 2006). Respecto a este acervo –tanto en soporte de carrete abierto como en formato digital–, el portal de la UNESCO publicó lo siguiente:

The Thomas Stanford Collection is considered one of the country's most important sound heritage items [...] These recordings are a fundamental part of the non-material heritage of Mexico and the world (UNESCO, 1995-2010).

La colección de Thomas Stanford documenta la enorme variedad de música y lenguas de las diversas regiones de México, por lo que fue considerada oficialmente por la UNESCO en 2010 como una de las más valiosas en materia de "patrimonio sonoro"; por ello, obtuvo el reconocimiento de "Memoria del Mundo de México", como parte fundamental del "patrimonio no material" o "inmaterial" de México. Este acontecimiento fue reseñado en casi todos los diarios del país.

### Palabras finales

México está obligado a adoptar las medidas de orden jurídico, técnico, administrativo y financiero según la Conven-

ción de la UNESCO 2003 y 2005, para lo cual el Plan Nacional de Cultura 2007-2012 establece las bases de la administración cultural y de la "redefinición de las políticas públicas en la materia" (Conaculta, 2007), por lo que propone la acción orientada a una "transformación gradual de las instituciones y organismos de cultura, de su entorno jurídico, bases de organización, niveles de desempeño, eficiencia y capacidad de respuesta" (*idem*). De esta forma, todo parece indicar –según la propia experiencias de la observación *in situ*– que el "patrimonio inmaterial" tiende a ser convertido en espectáculo o entretenimiento, lo que se relaciona de manera indiscutible con el llamado "turismo cultural"; en particular, el "patrimonio sonoro" y el "patrimonio musical" tienen que ver con las "industrias culturales", pues éste es el negocio en que impera lo privado sobre el interés social. Si no es posible revertir esta tendencia hegemónica, entonces se debe cuestionar la terminología y sus implicaciones.

En la era de la globalización, los sofismas son utilizados para identificar a esa música que llaman "patrimonio sonoro" o "patrimonio musical", que supuestamente forma parte del "patrimonio inmaterial" o "patrimonio no material", conceptos basados en la filosofía idealista, con la imposición jurídica centrada en el derecho individual, la cual emplea y manipula de manera conveniente tales sofismas para generar ganancias en pocas manos, ya que el "patrimonio inmaterial" tiene el estigma de la gratuidad universal.

Es evidente que la música considerada con anterioridad como "folclórica", "indígena", "popular" o de "tradición oral" –con lo que se le disminuye de nivel– se ha investigado; después se ha imitado, adaptado, copiado y vendido sin reconocimiento de su origen, sin autorización y, con frecuencia, sin respetar su importancia.

Por lo anterior, México se encuentra en desventaja frente a los países que consagran una compensación económica en favor de sus autores y titulares de derechos conexos por la realización de reproducciones privadas del llamado "patrimonio sonoro" y la utilización de las llamadas "obras" o piezas musicales reproducidas en forma digitalizada. En este sentido, ya es tiempo de comparar las propuestas ofrecidas por Irene Vázquez, Eduardo de la Parra y otros especialistas, además de las emergidas en la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI, 2007 –o WIPO, por sus siglas en inglés–),<sup>3</sup> así como las experiencias interna-

<sup>3</sup> En apego a las recomendaciones del proceso de consulta, los Estados miembros de la OMPI acordaron crear un comité intergubernamental que sirviera como un foro para continuar las discusiones sobre propiedad intelectual en el contexto de tres temas principales: a) acceso

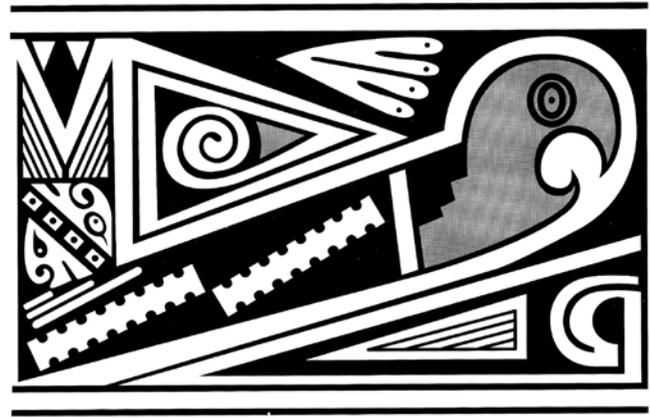
cionales en este terreno, que han aplicado, por un lado, las recomendaciones de ese organismo asociado con la UNESCO, como las normas relativas a la disponibilidad, el alcance y el uso de los derechos de propiedad intelectual en el conocimiento tradicional (incluida la aplicación de sistemas *sui generis*), de acuerdo con los criterios internacionales que apoyan su instrumentación, de tal manera que la comercialización del “patrimonio musical” tenga algún beneficio para los portadores originales.

Para terminar, cabe formular las siguientes preguntas: ¿cuál será ahora el papel de los investigadores en las instituciones culturales como el INAH y el INBA?; ¿qué deben hacer los etnomusicólogos, “gestores culturales”, “gestores musicales”, “promotores culturales”, “promotores musicales”, músicos o los que creen serlo? Por lo pronto ya se empieza a ver el conveniente acomodamiento de los “especialistas musicales” de generación espontánea, que surgen de manera mágica para aplicar medidas de política cultural hegemónica.

Hasta aquí dejo la reflexión, ya que en estos tiempos es muy factible que se debatan iniciativas legislativas en torno al funcionamiento de las instituciones culturales y el papel del mecenazgo en relación con los gobiernos estatales para el manejo del patrimonio: las zonas arqueológicas, las fiestas, las danzas, la música y las representaciones religiosas, entre otros tópicos.

---

a los recursos genéricos y reparto de beneficios; b) protección del conocimiento tradicional, estuviera o no relacionado con aquellos recursos, y c) protección de las expresiones del folclore, además de considerar lo siguiente: aspectos conceptuales (términos y definiciones, así como los análisis de las leyes y los reglamentos relativos al conocimiento tradicional); normas relativas a la disponibilidad, el alcance y el uso de los derechos de propiedad intelectual en el conocimiento tradicional; ciertos criterios para la aplicación de los elementos técnicos de las normas, esto es, criterios legales para la definición del estado de la técnica y asuntos administrativos y de procedimiento relacionados con el examen de aplicaciones de patentes (incluidos los medios para asegurar la consideración adecuada del conocimiento tradicional en los procedimientos y prácticas de los derechos de propiedad intelectual (DPI); la adecuada aplicación de los derechos en el conocimiento tradicional (medida para facilitar el acceso al sistema de DPI por las comunidades indígenas y locales); instituir una serie de recomendaciones para el establecimiento de la metodología que utilice las nuevas tecnologías de la información, como el uso de los “metadatos” empleados para identificar las llamadas “obras” que se plasman en forma digital; para aplicar nuevas medidas existen las tecnologías de internet y fenómenos como el “contenido generado por el usuario” (*user generated content* o UGC), los regímenes de concesión de licencias por la vía electrónica, como Creative Commons, además de la bitácora o *blog* y las plataformas de redes sociales en internet (*social networking*). Todo ello apunta a que la información sobre la gestión de los derechos de autor es de primera importancia al reforzar la protección de tales derechos, a la vez que proporciona al público más posibilidades y mayor flexibilidad para consultar y utilizar las “obras” que se reproducen en forma digitalizada.



## Bibliografía

- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), *Programa Nacional de Cultura 2007-2012*, México, Conaculta, 2007, en [www.conaculta.gob.mx](http://www.conaculta.gob.mx), consultado el 14 de marzo de 2011.
- El Financiero*, “La Fonoteca Nacional es sólo un murmullo”, en <http://paginah.inah.gob.mx/modules.php?name=Sintesis&file=articlesintesis&sid=1545>, consultado el 19 de septiembre de 2011.
- INAH-Pentagrama, “Convenio de coedición de discos que celebran el INAH con Pentagrama”, inédito, México, 1º de abril de 2004.
- \_\_\_\_\_, “Convenio de coedición de discos que celebran el INAH con Pentagrama”, inédito, México, 24 de diciembre de 2001.
- Milenio on Line*, “El acervo de radiópolis, en la Fonoteca Nacional”, sección Cultura, 16 de enero de 2009, en [impreso.milenio.com/node/8520431](http://impreso.milenio.com/node/8520431), consultado el 14 de marzo 2011.
- Parra Trujillo, Eduardo de la, “Observaciones al Convenio de coedición de discos INAH-Pentagrama”, inédito, México, s. f.
- Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la Real Academia Española*, 22ª ed., en [www.rae.es](http://www.rae.es), consultado el 14 de marzo de 2011.
- Tello, Aurelio, “El patrimonio musical de México. Una síntesis aproximativa”, en *El patrimonio nacional de México*, Enrique Florescano (coord.), México, FCE/Conaculta (Biblioteca Mexicana), 1997, vol. II, pp. 76-110.
- Vázquez Valle, Irene, “Derechos de autor y música de tradición oral”, inédito, México, 13 de junio de 1998.
- UNESCO, “A Half Century of Field Recordings of Traditional Mexican Music. Memory of the World Nomination. Nomination Concerning Mexico, Submitted in 2008, and not Recommended for Inclusion in the Memory of the World Register in 2009”, en *Memory of the World Thomas Stanford Collection, 1995-2010*, en [http://portal.unesco.org/ci/en/ev.phpURL\\_ID=27270&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/ci/en/ev.phpURL_ID=27270&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html), consultado el 14 de marzo de 2011.
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), *WIPO Information Seminar on Rights Management Information: Accessing Creativity in a Network Environment*, Génova, 17 de septiembre de 2007, en [http://www.wipo.int/meetings/en/2007/sem\\_cr\\_ge/](http://www.wipo.int/meetings/en/2007/sem_cr_ge/), consultado el 14 de marzo de 2011.

# Patrimonio e identidad. Atisbo etnográfico-arqueológico

Socorro C. de la Vega Doria\*

La XVII Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) adoptó en 1972 la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, que establece que el patrimonio está conformado por los conjuntos arquitectónicos, paisajes y reservas naturales que se encuentran constantemente expuestos a la degradación por la acción irresponsable de los seres humanos, la erosión, la urbanización acelerada y el turismo en masa.

Al definir el patrimonio natural y cultural, la conferencia separa los dos términos y precisa que el patrimonio natural está integrado por formaciones físicas y biológicas, los hábitats de especies animales y vegetales amenazadas que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico, y delimita dentro del patrimonio cultural a los monumentos, conjuntos arquitectónicos, lugares que son obra del hombre o productos conjuntos del hombre y la naturaleza con un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico. Restaura esta ruptura artificial al definir el patrimonio cultural inmaterial en la convención para su salvaguarda de 2003 en París, como:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural y transmiten de generación en generación,

los cuales *son recreados* constantemente *por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza* y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.<sup>1</sup>

Hago énfasis en esto porque el desarrollo cultural no se entiende sin el entorno natural y cada decisión humana afecta o está en función de este mismo entorno. Con esto no estoy haciendo retórica ambiental, sino sólo refiriendo lo que en la práctica he observado –cada técnica de producción tradicional se creó en concierto con el entorno,<sup>2</sup> sin por esto caer en determinismos–, con el ánimo de entender que, sobre todo en el pasado, incluso el reciente, la gente toma decisiones técnicas acordes con su medio, tal vez simplemente siguiendo la ley del menor esfuerzo.

Es claro que los conceptos de patrimonio cultural y natural no forman parte convencional del vocabulario de todos los seres humanos,<sup>3</sup> ya que la cotidianidad y pobreza en que viven muchas comunidades rurales y urbanas marginales, así como el esfuerzo que representa para sus habitantes obtener el sustento diario, los mantiene ajenos a tales conceptos, con la consecuente sobreexplotación y alteración de los elementos naturales y culturales del paisaje, así como la transformación de los patrones culturales tradicionales ligados con el paisaje o sus elementos. Más aún, cuando esos patrones culturales han perdido vigencia y contenido y

<sup>1</sup> Las cursivas son mías.

<sup>2</sup> Condicionada por el entorno.

<sup>3</sup> Estoy convencida de que la preocupación sobre esta materia y su definición pertenecen al pensamiento urbano y lo representan desde mediados del siglo xx hasta principios del XXI.

\* Laboratorio de Análisis y Experimentación Cerámica y Ceramoteca de la Licenciatura en Arqueología, ENAH.

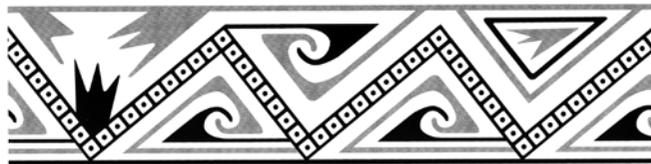
se han convertido más en obstáculo que en reivindicación, cuando el tiempo y la necesidad han suspendido su significado y el devenir los transforma sin dolor ni culpa, los habitantes de las comunidades simplemente desechan patrones antiguos y adoptan nuevos sin remordimiento, persiguiendo un beneficio individual o de conjunto.

El patrimonio visto desde esa perspectiva tiene un significado simple, se constituye por el conjunto de bienes o propiedades que los individuos o los colectivos poseen, y en el caso de estas comunidades además puede incluir el conjunto de elementos naturales que permiten la supervivencia. Pero es un patrimonio que se usufructúa sin obligaciones, sin considerar el equilibrio que establece la naturaleza con los diferentes elementos que la componen y la fragilidad de la misma, donde la extinción o el cambio de algún factor desequilibra y expone todo el ecosistema, incluyendo el componente humano.

Si bien la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, previendo situaciones similares a las anteriores, determina la obligación de los Estados de proteger y preservar los monumentos y sitios culturales y naturales, ¿qué sucede cuando en la cabeza de políticos y administradores esta responsabilidad representa más un obstáculo para “el desarrollo” de los negocios y los pueblos que un acto de supervivencia?

Me parece que el primer paso de un investigador al proponer un proyecto para el rescate, preservación, recuperación, defensa, protección, etcétera del patrimonio es asumir que el programa tiene más posibilidades de funcionar si se trabaja con el apoyo de una comunidad del tipo que sea –rural, urbana, urbana marginal–, y el segundo consiste en lograr la empatía e interés de la misma al adentrarse en el conocimiento de sus necesidades y dificultades y haciendo que el proyecto vaya de la mano de esas necesidades, si se quiere tener éxito en tan osada empresa, a pesar de la administración pública y privada.

Por lo anterior, los proyectos en que he estado trabajando y que están ligados al Laboratorio de Análisis y Experimentación Cerámica,<sup>4</sup> como “La mujer alfarera ante la preservación del patrimonio y la economía familiar y social”<sup>5</sup> o “Asentamientos popolocas en el valle de Los Reyes Metzontla. Identidad alfarera”, tienen entre sus objetivos principales conocer para contribuir en la preservación del patrimonio inmaterial –la tradición alfarera– y material –cultural y el entorno– de Los Reyes Metzontla como “comunidad



tipo”. Entre los objetivos particulares están: 1) determinar el concepto de patrimonio material –natural y cultural– e inmaterial que los habitantes de la comunidad tienen, si ellos consideran que estos elementos se deben conservar y para qué y cuáles de estos elementos se consideran prescindibles, sustituibles o desechables ante las necesidades económicas de la comunidad; 2) registrar el desarrollo de la tradición alfarera en interacción con el medio y sometida a presiones económicas, sociales y culturales; 3) provocar propuestas, observar perspectivas y exponer alternativas que hagan sustentable la producción artesanal alfarera, viable la ganancia económica en armonía con el patrimonio natural y cultural material, contribuyendo a la permanencia de estas comunidades; 4) informar e incidir en la comunidad académica y, en lo posible, en las políticas públicas respecto a la estructuración de programas y proyectos de sustentabilidad.

La comunidad base para estos objetivos, Los Reyes Metzontla, se ubica en el sur del estado de Puebla, a una hora de la ciudad de Tehuacán, por la carretera a Huajuapán. Basa su economía en la producción artesanal de loza de barro bruñida y pintada –en rojo y café claro– con colores minerales naturales, ya que la mayoría de los pobladores, aunque tengan otras actividades económicas, trabajan la loza a nivel artesanal-comercial<sup>6</sup> o utilitario.

Lo anterior ha llevado a una explotación metódica del medio ambiente natural. Se extraen minerales desgrasantes, colorantes y barros de muchos yacimientos; se utilizan muchas especies vegetales como combustibles, lo que ha modificado la dinámica de los ecosistemas, dando como resultado la desaparición de varios elementos naturales en las inmediaciones del pueblo. La consecuencia de esto es que los artesanos tengan la necesidad de buscar los recursos necesarios para la producción cerámica en lugares cada vez más alejados, lo que genera un gasto extra en la producción de la cerámica.

Aunque la forma productiva tradicional<sup>7</sup> parece ser muy importante para algunas alfareras –en su gran mayoría son

<sup>4</sup> De la Licenciatura en Arqueología de la ENAH.

<sup>5</sup> Proyecto con financiamiento de Inmujeres-Conacyt.

<sup>6</sup> Las alfareras de Metzontla llaman “producción artesanal” a aquellas piezas que de preferencia son de ornato o que por lo general son compradas por gente externa a la comunidad y que no son de uso común en sus casas. En este rango caen los floreros, por ejemplo, pero también tazas y platos.

<sup>7</sup> Que se ha transmitido de generación en generación.



mujeres las que trabajan la loza-, no todas están conscientes de que esto sea parte de su identidad o patrimonio,<sup>8</sup> entendido este último como el conjunto de bienes espirituales o materiales heredados de los ascendientes. Es más claro para la mayoría de ellas que las formas productivas son diacrónicas y que se modifican de manera rápida o paulatina según las necesidades básicas de la sociedad. Cualquier cambio o modificación no es percibido como pérdida, sino que forma parte del proceso de adaptación de la vida productiva a las condiciones actuales. Así, de manera tan natural como dejar de hablar popoloca o sustituir un hilo de ixtle para cortar por uno de nailon,<sup>9</sup> o cambiar el uso de un pulidor de piedra por una tapa plástica perteneciente a una lámpara de mano o por una cuchara de plástico, estos cambios, que llamamos “adaptaciones” o “adecuaciones culturales” al proceso de manufactura artesanal, se realizan de forma cotidiana, sin cuestionamientos ni falsos remordimientos. La cultura es dinámica y se vive.

Más reflexiones sobre este tema se hacen las nuevas generaciones que han tenido acceso a educación escolarizada. Sin embargo, esto no ha conducido, hasta ahora, a tratar de rescatar o preservar aquello que sería parte de ese bagaje cultural, aunque algunos jóvenes y adultos intentan, a partir de ejercicios escolares u organizaciones para el trabajo, salvaguardar el oficio artesanal.

En el caso del patrimonio natural sucede algo similar. Se hace uso de él y ya. Los barros necesarios para la elaboración de las vasijas se extraen de varios yacimientos: Agua San Antonio, cerro Metzontla, cerro La Coronilla, cerro Pala, loma El Barro, etcétera, en las cantidades necesarias para sustentar la producción por unidad doméstica. Los pigmentos naturales se aprovechan conforme se requieren y se aprecian tan abundantes que la comunidad incluso concesionó el cerro Tabache a empresas particulares para su explotación, de donde se extrae el colorante rojo. La leña procedente de especies antes abundantes en la comunidad,

<sup>8</sup> En adelante, al referirme a patrimonio haré uso de esta acepción, a menos que se especifique en el texto.

<sup>9</sup> La complejidad de esta sustitución no se percibe hasta enterarse de que antes la comunidad no sólo producía hilo de ixtle, sino que su producción estaba en función de la elaboración de sogas de ixtle para diferentes usos, *enredes* para cargar y transportar cerámica, *ayates*, *capizallos* para la lluvia y calzado (De la Vega, 2007: 29-30).

como el cazahuate (*Ipomea arborescens*) y el izote (*Yucca periculosa*), en la actualidad se trae de poblados aledaños.

La explotación de esos elementos naturales como recursos, junto con otras actividades como la agricultura y el pastoreo, han contribuido a modificar el paisaje reduciendo las áreas anteriormente pobladas por vegetación, lo cual tiene como consecuencia el espaciamiento de las lluvias y la ruptura del ciclo de reabastecimiento de los mantos acuíferos, ocasionando la escasez de agua en una región de por sí semidesértica.

Al generar un ejercicio reflexivo en el interior de la comunidad, llevando a los propios habitantes a discutir acerca del valor de estos recursos y si deben o no ser preservados, con qué fines y a través de qué medios, se ha obtenido una serie de propuestas para el uso racional o alternativo de los recursos sin que esto afecte a los sistemas o procesos tradicionales. Por ejemplo, hacer represas en bajadas naturales para la retención de la lluvia; terracear con magueyes las laderas del cerro para retener los suelos ricos en barro, la humedad que ayude a recargar los mantos acuíferos, recuperar las especies nativas y hasta obtener una ganancia de la producción de pulque o venta de piñas para la elaboración de mezcal; sembrar parcelas con especies leñíferas en vez de maíz –lo que permitiría conservar los nutrientes del suelo y aprovechar los cultivos para la quema de la loza-; recobrar de los concesionarios los yacimientos minerales de donde se obtienen pigmentos para la loza, con el fin de normalizar la extracción; producir loza artesanal de muy alta calidad que permita aumentar ingresos y preservar el oficio, además de sugerir la instalación de letrinas secas y la separación y recuperación de basura con fines comerciales.

Es importante que estas estrategias viables de conservación y aprovechamiento racional sean instrumentadas y monitoreadas por las instituciones con recursos destinados para esto, permitiéndoles seguir desarrollando sus actividades productivas sin menoscabo de sus utilidades, para que ellos mismos, conscientes de los riesgos del olvido y la sobreexplotación de los diferentes elementos naturales renovables y no renovables, operen y den seguimiento a los programas iniciados.

Más difícil se presenta la conservación del patrimonio arqueológico e histórico, así como de la memoria relacionada con ellos. La amnesia cultural provocada en tiempos coloniales por los conquistadores militares y espirituales, fomentada por las instituciones posrevolucionarias y alimentada por la discriminación y la globalización, obstaculizan esta tarea.

La primera dificultad se presenta cuando los sitios arqueológicos, con sus basamentos y plataformas piramidales, son vistos como amontonamientos desordenados de rocas que sirvieron de proyectiles a los “gentiles gigantes” que en el pasado habitaban en la cima de los cerros, “otros distintos al nosotros” que constituyen la población de las comunidades actuales cercanas.

La segunda, derivada de la anterior y de la necesidad, es la reutilización indiscriminada de los componentes (rocas) de los basamentos arqueológicos e históricos como materiales de construcciones diversas, que van desde tecorrales y bardas hasta la cimentación y el desplante de viviendas, así como el uso de los terrenos donde se hallan los sitios arqueológicos e históricos para el cultivo, el pastoreo y la extracción de elementos vegetales y minerales.

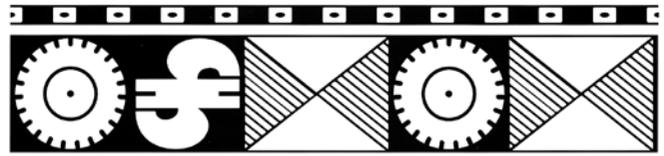
Otra más es el conflicto territorial que con frecuencia se presenta entre comunidades, y en el caso de Metzontla se complica, pues los sitios arqueológicos que se encuentran en la cima de los cerros son divididos de manera imaginaria y utilizados como límites, probablemente deformando el uso común que estos sitios tuvieron en tiempos ancestrales como centros ceremoniales, de culto o de vigia.

Lo que quiero resaltar es que en el imaginario de los habitantes de Metzontla, como seguramente sucede en el imaginario de otras comunidades, los basamentos prehispánicos –y hasta puede suceder con los históricos, aunque de ellos sí se tenga memoria– son ajenos, no pertenecen al mundo de los actuales habitantes del valle: son heredad porque se usufructúan, pero no son “suyos” porque los construyeron los gentiles<sup>10</sup> o los empresarios históricos, que son “otros” y, por tanto, no son parte de un patrimonio que se quiera o deba cuidar y conservar. Además, el INAH y los sitios arqueológicos son concebidos como problemáticos o como formas de obtener ganancias rápidas y sencillas, otra vez sin responsabilidad sobre ellos: “Luego el INAH quiere expropiar las tierras. Ya no nos dejan trabajar. Mejor es buscar a alguien que nos ayude a trabajarlos para dejarlos bonitos y administrarlos nosotros mismos, pues pa’ que haya turismo, ¿no?”<sup>11</sup>

El problema, pues, consiste en restablecer identidad entre los pobladores del presente y los del pasado y sus obras;

<sup>10</sup> Los indígenas prehispánicos, definidos por los españoles frente a los indígenas conversos como aquellos infieles, paganos, idólatras, adoradores de falsos dioses y, aunque el término ha perdido este significado, se usa para referirse a personajes remotos con los que no hay conexión alguna.

<sup>11</sup> Éste fue un comentario del comisario ejidal, escuchado en agosto de 2011, después de tres años de estar trabajando junto con la comunidad en el proyecto arqueológico Asentamientos Popolocas en el Valle de Los Reyes Metzontla: Identidad Alfarera.



que los habitantes de ésta y otras comunidades recuperen una conexión con los lugares históricos y arqueológicos y sean entonces una parte integrante de su patrimonio, de un patrimonio que quieran recuperar y conservar no sólo por el beneficio económico que de ellos obtengan,<sup>12</sup> sino por el orgullo que represente para ellos saberse herederos y continuadores de culturas ancestrales.

El cómo se puede abordar de muchas maneras. En el caso específico de Los Reyes Metzontla, decidí trabajar esta identidad mediante lo que es más representativo, polémico, antiguo y contemporáneo para ellos: la producción alfarera, la loza, porque al preguntarles cómo se identifican como comunidad, cómo los identifican las demás comunidades, ellas –las mujeres alfareras– contestaron: “Somos las alfareras de Los Reyes Metzontla, eso hacemos y así nos conocen”.<sup>13</sup>

Por eso el principal interés y objetivo de ambos proyectos se centra en la producción alfarera como tradición viva, como patrimonio inmaterial que hay que documentar, promover, soportar... pero también en la recuperación de cerámica procedente de los sitios arqueológicos a través de técnicas *idem* y su análisis no sólo tipológico, sino también formal, técnico y físico,<sup>14</sup> que nos permita establecer comparaciones y vínculos identitarios entre la cerámica contemporánea y la arqueológica para generar una “Identidad Alfarera”.

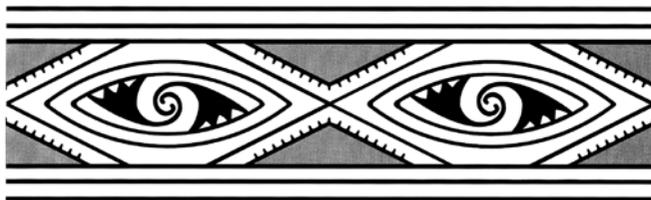
Esa identidad no pretende establecer conexiones ni continuidad étnica,<sup>15</sup> sólo un parentesco a nivel de cultura

<sup>12</sup> Aunque, si en los planes de explotar económicamente un sitio se incluyera su rescate y salvaguarda, algo se habría avanzado.

<sup>13</sup> “En un simposio sobre el valle de Metzontla, realizado en abril de 2005, uno de los temas a discutirse era precisamente la identidad étnica de los pobladores de Reyes, si ellos se reconocían como pertenecientes a la etnia popoloca o de qué manera se identificaban. La conclusión fue –en boca de una de las alfareras, doña Esther Medina– que la comunidad, lejos de establecer su vinculación grupal a través del lenguaje, se caracterizaba como los que hacían loza; a diferencia de los [popoloca] de otras comunidades que hacían sal o cestería y esto daba como resultado otro tipo de organización comunal y vinculación grupal” (De la Vega, 2007: 72).

<sup>14</sup> Haciendo uso de varias técnicas como la petrografía, los análisis por activación neutrónica y difracción de rayos X, procedentes de diferentes disciplinas científicas, y en colaboración con Ingeniería de la UNAM y el Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares.

<sup>15</sup> Los actuales pobladores de Los Reyes son popolocas, *ngi’was*, aunque no se reconocen ya como tales. Años de dolorosa persuasión ordenada



arqueológica –lo material como resultado de lo social, lo económico, lo ideológico–, específicamente de cultura cerámica:

El conocimiento de un oficio artesanal es identitario porque reúne en grupos a individuos que comparten conocimientos técnicos ancestrales, entendimiento del medio ambiente, capacidad de experimentación y sensibilidad creativa; crea pueblos que se distinguen por éste, su oficio, porque compartir preocupaciones técnicas, de abasto y de mercado los diferencia de otros pueblos con la misma lengua y origen pero diferente oficio. Reúne grupos con las mismas preocupaciones, generando ritualidades y cosmovisiones diferentes relacionadas con su quehacer cotidiano (De la Vega, 2007: 6).

La conexión identitaria sería, entonces: habitante-conocimiento del medio-explotación de sus elementos como recursos-desarrollo de una técnica de producción alfarera que responde a las necesidades generadas dentro de ese medio-culturas cerámicas materiales y elementos cognitivo-ideológicos similares.

Es decir, los habitantes antiguos de este mismo territorio: gentiles, antepasados o quienes hayan sido, tenían necesidades similares dentro de un entorno muy similar al nuestro, y desarrollaron soluciones similares a las nuestras. Como ellos fueron primero que nosotros, es posible que nosotros seamos herederos de las técnicas que ellos crearon –en concordancia con los elementos del entorno que tomaron como recursos para la producción– y la visión del mundo que forjaron, ya sea porque descendemos de ellos –son nuestros antepasados– o porque aprendimos de ellos. Aunque no fuera ninguna de las dos anteriores, en todo caso ellos nos precedieron en tiempo y llegaron a los mismos procedimientos; ellos fueron alfareros como somos nosotros: ellos somos nosotros.

---

por la SEP provocaron que renunciaran a la práctica y aprendizaje de su lengua; años de hostigamiento criollo y mestizo para que renunciaran a su identidad indígena, por lo que los intentos en este sentido serían poco más que absurdos. Además, habría que reconocer las limitantes de la arqueología para lograr establecerla, en el mejor de los casos recurriendo a la analogía etnográfica, estudios históricos y etnohistóricos.

El programa de investigación y trabajo propuesto, por absurdo y ambicioso que se presente, pretende finalmente recobrar la forma más armoniosa posible de enlace entre patrimonio cultural –tangible e intangible– y natural, entendiendo que ambos finalmente son uno, que el primero debe ser ejemplo de diseño que permite sobrevivir y prosperar, recuperando algunos elementos naturales como recursos y limitando el deterioro.

Con esta finalidad se llevó a cabo una intensa etnografía de la producción alfarera. Se convocó a un simposio para plantear problemáticas, soluciones e ideas en torno a la misma. Se recolectaron muestras actuales de loza, pigmentos, barros, desgrasantes y tiestos arqueológicos, tanto en recorrido como en excavación, con las técnicas apropiadas, y se realizaron los análisis físicos necesarios para su comparación.

También se han entregado a la comunidad, por medio de las autoridades civiles y president@s de los grupos alfareros, informes de trabajo, publicaciones, fotografías y video, donde se exponen las problemáticas y posibles soluciones, además de que se han organizado pláticas y presentaciones públicas dentro de la comunidad para informar, hacer llegar conclusiones y provocar la reflexión.

Falta generar cursos de concientización, sensibilización y capacitación para la salvaguarda del patrimonio, así como proponer un plan integral de sustentabilidad y desarrollo para las comunidades que concierte los esfuerzos de progreso económico con la recuperación y preservación del patrimonio. Para ambas cosas es necesario concertar voluntades entre instituciones y contar con recursos monetarios.

### Bibliografía

- Vega Doria, Socorro C. de la, "Asentamientos popolocas en el Valle de Los Reyes Metzontla. Identidad alfarera", México, proyecto de investigación presentado ante el Consejo de Arqueología del INAH, 2007.
- , *La mujer alfarera ante la conservación del patrimonio y la economía social y familiar*, México, Inmujeres/Conacyt/ENAH-INAH, 2007.
- Vega Doria, Socorro C. de la (coord.), *La alfarería de Los Reyes Metzontla: pasado, presente y futuro*, México, Inmujeres/Conacyt/ENAH-INAH, 2006.
- Vega Doria, Socorro de la, Norma Hernández Zarza, Rosa Animas Moctezuma y Serafín Sánchez Pérez, "¿Por qué los arqueólogos hacemos etnografías? Introducción a la etnografía de una comunidad alfarera, Los Reyes Metzontla", en *Arqueología*, México, INAH, núm. 35, 2005, pp. 148-164.

# Etnohistoria y patrimonio

La XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebrada en Puebla en el mes de julio de 2010, tuvo como tema central “El patrimonio tangible e intangible, estudios, enfoques y perspectivas para el siglo XXI”.

El estudio, conservación, restauración y difusión del patrimonio cultural de nuestro país son tareas prioritarias del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Cada una de sus áreas de investigación: arqueología, etnología, antropología física, lingüística, antropología social y etnohistoria, atiende un patrimonio en particular, ya sea tangible, objetos materiales o intangible, tradiciones, usos y costumbres, entre otros. Ambos representan la cultura de un pueblo en un tiempo y espacio determinados.

En el caso de la etnohistoria, el patrimonio documental constituye el acervo más importante para conocer y comprender el proceso histórico de las sociedades mesoamericanas y novohispanas, principalmente. De ahí que, al conocer la temática de la mesa redonda, se despertara un profundo interés entre los investigadores de la Dirección de Etnohistoria a participar en el evento. Para ello se organizó el simposio “Etnohistoria y patrimonio cultural”, coordinado por Celia Islas Jiménez y María Teresa Sánchez Valdés.

De acuerdo con el proyecto de investigación de cada uno de los colegas, se expusieron trabajos que incluyeron básicamente fuentes documentales, esculturas prehispánicas y plantas medicinales, de los cuales derivaron los artículos que se presentan en este número de *Diario de Campo* dedicado a la investigación etnohistórica.

Mención especial merece el estudio de “Los waringueños y Chikwate Grande” del antropólogo peruano Sabino Arroyo Aguilar, de la Universidad Mayor de San Marcos, quien, si bien no participó en el evento de Puebla, impartió un curso en la Dirección de Etnohistoria sobre “Las formas de configuración, representación e integración de los pueblos étnicos en los Andes”; dado que el contenido y el enfoque de éste se planteaba en la línea del patrimonio, fue invitado a colaborar con el referido artículo.

Con la finalidad de difundir los resultados del quehacer etnohistórico, presentamos este conjunto de trabajos que, esperamos, brindará un aporte significativo a la antropología mexicana.

Dora Sierra Carrillo

# Los waringueños y Chikwate Grande como patrimonio y tradición viva del mundo andino

Sabino Arroyo Aguilar\*

## Introducción

Los waringueños son los maestros curanderos de la provincia de Huancabamba y del departamento de Piura, ubicados en la región subtropical del extremo norte del Perú, que limita con la nación vecina de Ecuador (Loja); de ahí, ambas regiones culturales comparten el culto santoral del Señor Cautivo de Ayabaca (Piura-Perú), de la Virgen del Cisne de Loja (Ecuador) y la recurrencia por los afamados curanderos waringueños de Huancabamba.

Son waringueños porque están pactados con el “encanto de las Waringas”, consideradas como las lagunas sagradas de mayor poder, al estar asociadas con el “encanto” mayor o dios andino principal que mora en la montaña central de Chikwate Grande. Este complejo montañoso, el más alto de la región (4 200 msnm), no sólo es reconocido como el generador de las lluvias de invierno o poseedor de los lagos más fecundos que se deslizan por sus cuatro lados hacia las parcelas de cultivo de las cuencas o como beneficiario de los mejores pastos de la ganadería y derivados de Huancabamba que abastece al mercado de la región, sino que, en lo fundamental, está cargada de múltiples tradiciones vivas en el contexto de la medicina y religión andina, también en el proceso del desarrollo de su historia cultural, muy arraigada en la identidad, legitimidad y prestigio de la población huancabambina y de la región de Piura.

Mis reconocimientos a la doctora Dora Sierra, al doctor Eduardo Corona y demás colegas, quienes hicieron posible mi participación en el seminario Visión Hispana de la Etnohistoria, organizado por el INAH en México, DF, en la primera semana de octubre de 2010; por la gran hospitalidad, acogida y, asimismo, al dar por iniciados los intercambios interinstitucionales entre el INAH y la UNMSM orientados al intercambio de experiencias e investigaciones interdisciplinarias.

## Los curanderos waringueños y las Waringas

Cuando, en la década de 1990, realizaba mis primeros viajes a la cálida ciudad de Piura del norte del Perú,<sup>1</sup> uno de los pasajeros manifestaba con énfasis que hablar de Piura era hablar de Huan-

\* EAP de Antropología-UNMSM, sabinoarroyo@hotmail.com.

<sup>1</sup> Entre 1989 y 1990 dicté cursos de ciencias sociales en la Universidad Nacional de Piura, y desde entonces recorro la región norte realizando mis investigaciones en las provincias de Ayabaca y Huancabamba sobre el culto al “Señor Cautivo de Ayabaca” y el “Curanderismo de Huancabamba”, para entender la simbología de los dioses andinos, la configuración étnica y las fronteras culturales (Arroyo, 2004).

cabamba y hablar de Huancabamba era denotar sobre las Waringas y los waringueños. Entonces, ¿qué significaba ser waringueño o “de las Waringas”? Los waringueños son los afamados curanderos de Huancabamba Alta o Cordillerano, y las Waringas son las lagunas sagradas que acordonan a la más alta y mítica montaña Chikwate Grande de Huancabamba, colindante con el territorio de Loja en Ecuador.

Es más, sólo las lagunas de esta montaña sagrada recibían el epónimo de las Waringas, las “aguas vivas” con mayores propiedades medicinales para curar o realizar rituales terapéuticos con el fin de cambiar la suerte a los cientos y miles de peregrinos-pacientes que acuden de distintas localidades, regiones y diversos países. Incluso otras lagunas existentes en las cumbres de la cordillera occidental y oriental de la jurisdicción norteña no adoptan el nombre de las Waringas ni gozan del mismo prestigio y uso, aun cuando son lagunas sagradas cordilleranas. Esta diferencia jerárquica reside precisamente en la simbología de Chikwate Grande como divinidad principal y montaña sagrada primordial (en la simbología de un palacio o templo repujado de oro y plata de la antigua ciudad) para Huancabamba y la región norte del Perú y para la zona sur de Loja del país vecino de Ecuador.

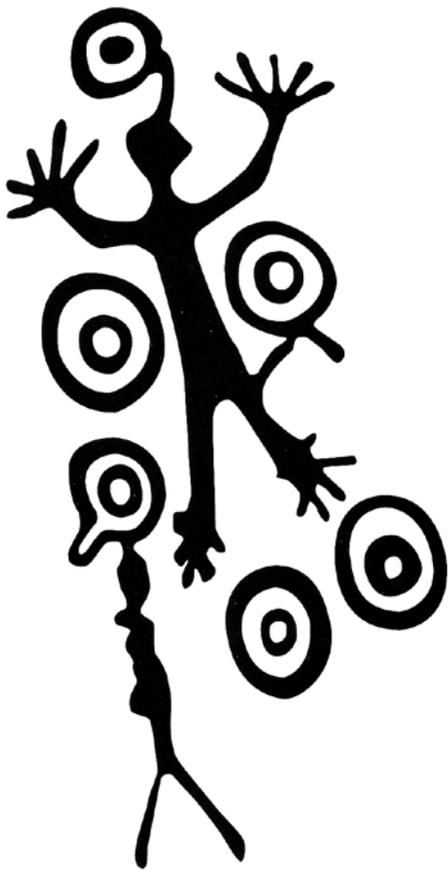
Entre otros aspectos, me llamó la atención esa mentalidad de los curanderos y lugareños por asignar tanta importancia a las lagunas de las Waringas y, de manera implícita, a la montaña sagrada de Chikwate Grande, como dos poderes arcaicos que consagran y autorizan el mejor manejo del poder y del rito de florecimiento de sanación o de cambiar el porvenir a los recurrentes. Por esta razón, el curandero waringueño se preocupa por “compactar” (trato o alianza) con los “encantos” o los dioses andinos que moran en dichos espacios sagrados, y con la toma de “waychuma” (*Trichocereus pachanoi*) o de “sampedro” oficializa el trato y realiza el viaje astral o se pone en contacto con los dioses para adquirir la sabiduría correspondiente. Entonces, las Waringas son una distinción de poder, una forma de curación y un rito de inmersión distintivo de los maestros waringueños, a diferencia de los otros curanderos, pongos, camayoq, alto mesayoq o yatiris de las regiones del centro-sur del Perú, quienes de manera directa invocan a los Apus, Jirkas, Rahus, Aukillos, Orqo Taytacha, Orqo Yaya, Roal, Apusuyo, Achachilas o dioses andinos (antropológicamente) que moran en las montañas sagradas, terminologías que difieren de una región a otra en relación con el uso lingüístico de la diversidad de los grupos étnicos que aún devienen de las épocas precolombina y colonial (Arroyo, 1987 y 2004).

Gieses (1985) señala que las lagunas de las Waringas son “las famosas”, y en la mesa ritual de los curanderos están representadas por las botellas llenas de “plantas mágicas” o de propiedades medicinales recogidas de la jurisdicción de las lagunas y del cerro Chikwate. Son lugares identificados como “misteriosos” y poseedores de “virtudes” o poderes; por ello son “respetados, temidos y protegidos” por los waringueños y los pobladores de toda la cordillera Wamani (Talaneo y Chulucanas) y de toda la jurisdicción de Huancabamba.

Por la misma razón, cuando Raimondi (1956) se aventuró a explorar los afluentes del río Chira del valle de la costa piurana, inició su viaje desde la hacienda de Huangalá en el mes de octubre de 1868, registró el río Quirós y desde este punto ascendió al pueblo de Ayabaca; luego se dirigió hacia Cumbicus para llegar pronto a Huancabamba, pero no esperaba lo que acontecería, como escribió:



Antes de pasar a esta provincia, hallándome en Cumbicus, sólo a tres leguas del río principal que más abajo se llama Quirós quise aprovechar la ocasión para ver su origen; me dirigí para esto a la laguna de *Huaranga*, situada en la cordillera y de la cual sale el riachuelo, que forma el brazo principal de este río. // Pero para hacer este viaje, yo había contado tan sólo con mi deseo, *pues no había pensado en las innumerables preocupaciones de los indígenas; ni en todos los obstáculos que éstos me pondrían para ocultarme el lugar donde se hallaba esta misteriosa laguna. // Lo cierto es que perdí dos días en aquellas frías y desoladas regiones*, sufriendo toda clase de intemperies, lluvias, granizadas y violentos ventarrones a manera de huracanas, *sin poder conseguir que los indios, que habitan en miserables chozas, diseminadas en las quebraditas que bajan de la cordillera, se prestasen a conducirme a la dicha laguna*: a pesar de que en mis rodeos había pasado a menos de media legua de distancia. Ya cuando había abandonado *la esperanza de conocer la laguna de Huaranga*, hallándome en un punto muy elevado, *distinguí por*



*atrás y algo lejos la tan deseada laguna, pero el día estaba demasiado avanzado, para tener tiempo de regresar, y así me contenté con saber su existencia y posición (Raimondi, 1956: 266-267).<sup>2</sup>*

De Huancabamba prosiguió el viaje el 7 de noviembre hacia Jaén, en Cajamarca; sólo cruzando el cerro La Viuda o la Cordillera Oriental se llega a la selva en la provincia vecina.

Ahora bien, ¿por qué Raimondi tuvo que pasar tantas incidencias? ¿Por qué los lugareños no lo asistieron o le impidieron consumir su deseo? ¿Sería por la intervención de los curanderos waringueños, que consideraban a la laguna sagrada improfanable por los foráneos o extranjeros? En cualquier caso, de todas las lagunas waringueñas, la Negra sigue siendo considerada la laguna más poderosa, la “más brava”, y tiene el “encanto” de mayor poder, especializado en “desatar” o curar todos los males por efectos de la hechicería. Cuando un paciente acude por efectos de la brujería, cualquier curandero huancabambino acudirá al “encanto” de la laguna Negra; mientras que para la salud o la fortuna recurrirán a la laguna Shimbe, y para encontrar pareja o te-

<sup>2</sup> Las cursivas son nuestras, para dar relevancia a lo sucedido y a la propia apreciación de Raimondi.

ner hijos se dirigirán a las lagunas Palanganas o Arrebiatadas, respectivamente, para el especial rito de florecimiento (Arroyo, 2004). En la zona hay unas 20 lagunas y no todas son utilizadas en la hidroterapia por los maestros curanderos; tampoco son conocidas por la distancia y el temor al frío del páramo de Chikwate.

Raimondi refiere como Waringas sólo a la laguna Negra. ¿Sería porque le informaron sobre un río tributario que nacía en ésta? Aunque también las aguas que salen de la laguna Arrebiatadas forman otro tributario del río Quirós. La importancia de la laguna Negra se asocia con los maleficios y, sin embargo, podríamos señalar que su prestigio también se debe a los afamados curanderos waringueños originarios del pueblo de Talaneo y Chulucanas, aún del siglo XIX (Arroyo, 2004). Al parecer, con el desarrollo y ascendencia del pueblo de Huancabamba, la denominación de las Waringas se generalizó para todas las lagunas de Chikwate Grande, como consecuencia de la emigración y operatividad de los propios curanderos mayores de Talaneo y de la jurisdicción del distrito Carmen de la Frontera (Salalá, San Antonio y Sapalache) que residen en la ciudad capital. Aunque, al margen de la movilidad social, el prestigio de los curanderos waringueños está justificada por la importancia de las lagunas Waringas de Chikwate Grande, como ícono representativo de la provincia de Huancabamba y del departamento de Piura.

### **Simbología de Chikwate Grande y de san Pedro el Chikwatero**

El cerro Chikwate Grande es identificado como la montaña cósmica central de la región de Huancabamba por constituir la principal “Paqarina” (centro de origen), según registra este mito de origen que aquí resumimos:

En los tiempos antiguos existía una ciudad sagrada llamada Chikwate Grande o el pueblo de San Juan de Chikwate. Este pueblo antiguo se concebía como una ciudad paradigmática, opulenta y primorosa, donde no había pobreza ni desorden; incluso sus templos estaban edificadas de oro puro y de plata maciza de primera clase; también ahí estarían “embodegadas” todas las riquezas del mundo. Este modelo arcano se habría “encantado” (ocultado) para resguardar sus tesoros del saqueo de los conquistadores españoles. Sus pobladores aseguran que en el futuro cercano se desencantará esta ciudad enigmática para abastecer de alimento y de riqueza a su gente echada a la pobreza y mendicidad. Incluso, reafirman, ese tiempo ya estaría acercándose o anunciándose

se con el afloramiento de las “fibras de oro” que emergen y corren en forma líquida por el río Cachiaco de Ninanvalle del lado oriental de Chikwate Grande (Arroyo, 2004).

Este mito se ha convertido en la actualidad en un pretexto y proyecto alternativo no sólo para cuestionar el presente a través del pasado en busca de un futuro mejor, sino que, fundamentalmente, es un componente vital para cohesionar a los pobladores sin distinción de clase ni rasgo étnico, a organizaciones populares y autoridades locales de la región norte del Perú, que hacen frente a la economía expansiva de las empresas transnacionales de Majas y a la política concesionaria de los gobiernos de turno, dentro del marco de legitimidad y derecho cultural de defender su territorio ecológico regional, con el compromiso latente de reivindicar su patrimonio cultural, hoy representado por el curanderismo norteño como ícono de la tradición milenaria.

Es patrimonio cultural y ecológico, por cuanto la montaña de Chikwate Grande es concebida como el aposento del “encanto” tutelar o dios principal de la región, en el contexto de la medicina y religión andina de acervo cultural, que delimita la región norte en complementariedad y competitividad del poderoso “encanto” Gran Paratón del extremo sur de Huarmaca. Por lo tanto, Chikwate Grande se convierte en la divinidad más influyente que ordena el sistema de vida en la jurisdicción de su amplio entorno; además, es identificado como el fundamento de la vida, aliado, protector y benefactor de sus “gentes”, que provee las riquezas, fertiliza las parcelas, fecunda los ganados y alivia a los enfermos. También es el controlador de los truenos y vientos, productor de las nubes de lluvia, almacenador de las aguas en las lagunas de las Waringas, abastecedor de los ríos para el riego y fiscalizador de otros fenómenos naturales y sociales que inciden de manera directa en la vida de los hombres del norte. Es el dios agricultor, ganadero, curandero, artesano, viajero e incluso comerciante cuando es necesario; asimismo, es patrón principal y gobernante de los pueblos, el padre de familia cargado de hijos, tiene parientes, vecinos y amigos, es líder carismático o consejero oportuno como cualquier dios andino; por eso compite con sus homólogos por las aguas de la lluvia, por la tierra o por alguna buena moza, como cualquier hombre. Por consiguiente, Chikwate Grande y el Gran Paratón siempre son reconocidos; les ofrecen sus pagos para curarse, tener abundante cosecha, muchos ganados y buena salud a través del rito del florecimiento en las aguas gélidas de sus Waringas.

Seguramente, por este significado profundo, la iglesia cristiana, desde la Colonia, integró a san Pedro como per-

sonaje carismático en la cosmovisión de los waringueños: porque aparece como “la llave” de la encantada ciudad arcana de San Juan de Chikwate Grande, afectuosamente identificado como san Pedro el Chikwatero (con sombrero de campesino o “chikwatero”). Según el relato, este santo patrón habíase salvado del encantamiento de la antigua ciudad, debido a que en ese momento se encontraba peregrinando por la lluvia en las tierras altoandinas reseca- das; hoy se encuentra en una hornacina de la periferia del templo de Huancabamba y siempre acude a solicitud de su gente. El otro san Pedro grande es de los “mistis” (blancos o del poder local), siempre ocupa el altar central y cuando sale en procesión lo hace sólo por las calles principales del pueblo de Huancabamba. Asimismo, hay otro relato, al parecer reciente, donde se sindicó a un sordomudo que por buscar sus ganados logró ingresar a la ciudad encantada y habría hallado a dicho san Pedro, pequeño y con sombrero al estilo chikwatero. Y cuando el mudo demandaba dinero, portando a san Pedro se dirigía e ingresaba directo a la ciudad de Chikwate Grande para sacar la cantidad requerida de oro, pues era su llave. Otro caso asociado es la visión andina, según la cual todos los sordomudos, niños o borrachos siempre dicen la verdad, son considerados en la categoría de los inocentes y gozan de la confianza divina (Ramírez, 1966; Arroyo, 2004).

La figura de san Pedro se asocia con la función del cactus denominado “waychuma” o “sampedro”, como elemento primordial para la toma de los curanderos con el fin de abrir las hebras del conocimiento andino para el logro del tratamiento eficaz y contacto con los encantos de las lagunas y las montañas sagradas. De modo que muchos curanderos “cubren” (cristianizan) o amplían su dominio social al relacionar su función primaria con las andanzas y chascos de los santos, quienes sólo con la toma de “waychuma” lograron lucidez para recordar o encontrar lo deseado, según se rotula en algunos de los siguientes relatos:

Dicen que la Virgen perdió a Jesús y, al tomar “sampedro”, soñó dónde estaba. Desde entonces le dio el poder a la planta.

También cuentan que Jesús le jugó a san Pedro y escondió la llave del cielo, quien la encontró y supo quién la escondió tomando waychuma, y en su reconocimiento lo hizo su tocayo (Polia, 1994).

Además, a la arcana ciudad de Chikwate Grande se le identificó como “San Juan Chikwate Grande”, y dentro de la tradición de los curanderos, el 24 de junio marca el día más importante, cuando las aguas de las lagunas Warin-

gas adquieren mayores propiedades o poderes curativos y es el tiempo propicio para que muchos curanderos de otras regiones acudan para ser “parados” o “levantados” por los waringueños, “recargarse” de poder y proseguir con sus actividades. De este modo, adaptaron los elementos cristianos a la racionalidad andina, donde la simbología de san Pedro o “sampedro” representa al portero o la llave del cielo y del mundo astral para el manejo y operatividad en el mundo terrenal por los intermediarios cristianos y andinos. Incluso, el día 24 de junio es arraigado en el calendario cristiano y reconocido como la fiesta de San Juan o Día del Campesino, anteriormente el Día del Indio, asociado con el “Año Nuevo andino” del solsticio de invierno y expresado por la fiesta del Intirraymi de Cusco que se extiende a otras regiones por efectos del turismo globalizador.

En la percepción de los huancabambinos, entre otros aspectos, la montaña sagrada de Chikwate Grande es el unificador de la cordillera Wamani u Occidental y de la cordillera Oriental; es el contenedor del conjunto de las lagunas sagradas conjuncionadas por el epónimo de las Waringas; es el centro de las cuencas de Huancabamba, Ayabaca, región oriental, y también la cuenca de Loja, Ecuador. Incluso Bernex (1988), en el aspecto geográfico, precisa que al este de Chikwate Grande se formó la cuenca amazónica de Chinchipe, irrigado por los ríos tributarios Blanco y Canchis que nacen de Chikwate y desembocan en el río Marañón (y con el río Ucayali forma el gran río Amazonas, que desemboca en el océano Atlántico); al oeste se forma la región cálida costera u occidental que desciende desde la cuenca de Ayabaca, irrigada por el río Sullana (tributado por el río Quirós que nace en la laguna Negra) y desemboca en el océano Pacífico; al sur se ubica la cuenca Huancabamba-Chamaya, irrigada por el río Huancabamba, que nace en la laguna Shimbe y el río Tabaconas que tributan al río Marañón; y al norte se ubica la cuenca sur de Loja, en Ecuador.

De igual manera, Chikwate Grande es el lugar de encuentro de las cordilleras, el generador de los grandes páramos (lluvia suave y permanente) y aglutinador de las lagunas morrénicas; asimismo, es el centro desde donde se distribuyen los ríos que hacen prósperos a los valles y cuencas. Por ello se le considera como el centro del mundo norteño, así como Cusco es “el ombligo del mundo” sureño; caracteriza al mundo andino de visión “espacio-céntrica”, a diferencia del “homocentrismo” del mundo occidental. Este pensamiento andino es homologable, en la civilización hindú, con el monte Meru, considerado el centro del mundo; con el monte Parnaso en la civilización griega, y en Méxi-

co con la montaña sagrada del Popocatepetl, lugar de residencia del dios mayor, a cuyos cuatro lados se ubican las grandes cuencas o llanuras de la civilización náhuatl, donde incluso hoy los intermediarios conocidos como “tiemperos y graniceros” de Ecatzingo y de Tetela del Volcán invocan a los “encantos” para la lluvia o dan lectura al tiempo mediante la representación onírica, para de ahí ser identificados como “las sociedades que viven de los sueños” (Benítez, 2010). El “tiempero” o “misionero del temporal” Epifanio Alonso Margarita nos relató el siguiente mito:<sup>3</sup>

En los comienzos de formación del mundo, cuatro hermanos aparecieron en la región de Morelos y sólo uno de ellos llegó y se convirtió en el actual cerro nevado y volcán de Popocatepetl. Desde entonces es el centro del mundo. Los otros tres no llegaron por quedarse dormidos al descansar y se convirtieron en las tres montañas juntas, ordenadas, de la misma forma y tamaño como se observan desde la altura del pueblo de Tetela.

Atanacio Rosales Carmona, don *Chevio*, de Ecatzingo nos comenta que el “señor Popocatepetl” habría morado en su zona y nos muestra algunos restos cerámicos prehispánicos sobre la superficie de su parcela y rocas o wankas con incisiones para llenar algún líquido e comunicarse con otros orificios cóncavos en las piedras de forma irregular de la zona.<sup>4</sup>

En el lenguaje de Eliade (1968), las montañas sagradas son el *axis mundi*, en el “simbolismo arquitectónico del centro”, donde el cielo y la tierra se encuentran o se juntan; en cambio, en lenguaje andino es el centro del encuentro generacional de los hombres con los muertos y sus dioses o para el emparejamiento (hierogamia) de los Apus con la

<sup>3</sup> Los días 12 y 13 de octubre de 2010 recorrimos, con el etnohistoriador Víctor Benítez, los pueblos de los municipios de Ecatzingo, en el estado de México, y Tetela del Volcán, en el de Morelos, ubicados en las falderías y al pie del nevado y volcán del Popocatepetl. Es la región donde los pocos especialistas que subsisten desde los tiempos arcanos o de la tradición milenaria, aún atados a la tierra madre generatriz, siguen practicando el rito de propiciación por la lluvia al “encanto” Popocatepetl, divinidad o dios principal de la región que reside en la montaña sagrada de la sierra nevada del mismo epónimo (Popocatepetl). Incluso cerca del volcán existe un gran santuario encubierto por la imagen cristiana y peregrinada por los especialistas en ciertas épocas del año.

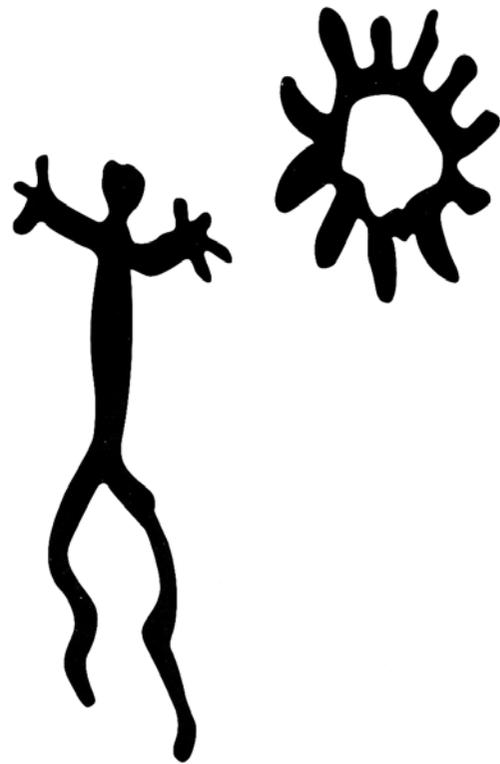
<sup>4</sup> Mi viaje a México, por invitación de representantes del Instituto Nacional de Antropología e Historia para dar las conferencias sobre la religiosidad andina y la configuración étnica, se tradujo en el inicio de las investigaciones antropológicas y etnográficas, y en ese marco viajamos, con el colega Eduardo Corona, a los santuarios de la Virgen de Guadalupe, del Señor de Chalma y a la cuenca de los afamados curanderos de Tepoztlán. Mientras, con Víctor Benítez, visitamos los pueblos de Amecameca, Ecatzingo y Tetela de Volcán, ubicados en la jurisdicción del nevado y volcán de Popocatepetl, considerado como “encanto” o divinidad mayor de esa montaña sagrada.

Pachamama. En este caso, los ríos cumplen la función del semen de los dioses que depositan en el vientre materno –las lagunas Waringas–, fecundas y poderosas, sintetizadas y explicadas por el ecosistema andino. De ahí, el pensamiento y la religión andina, por antonomasia, es la religión ecológica en la figura de la geografía sagrada, para preservar la vida y revalorar el mundo dentro del principio ecológico que rige las interrelaciones de los seres vivos de la naturaleza y evita la destrucción del medio ambiente.

### Los dioses y la medicina andina como patrimonio y tradición viva

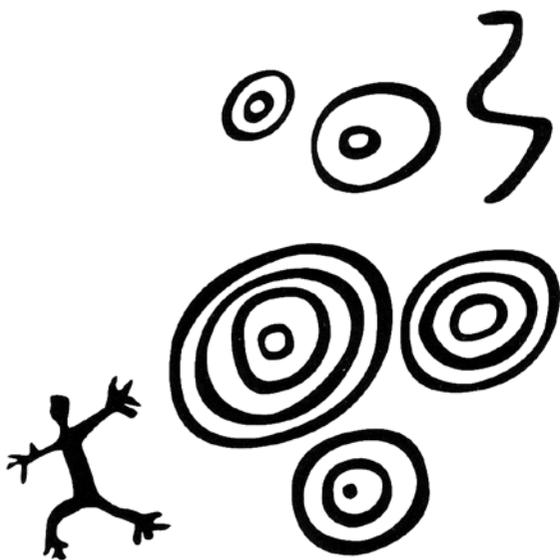
Los dioses andinos que residen en las montañas sagradas ya de por sí conforman una geografía sagrada con identidad y jurisdicción que representa, clasifica y distribuye a los pueblos andinos, por lo que la palabra waringas está cargada de acontecimientos sociales y de hechos culturales que se compaginan en la historia andina de la región norteña desde tiempos inmemoriales. Las Waringas procede de dos palabras sagradas con connotación de poder: *wari* más *inga* o *inka*. *Wari*, espíritu o dios de poder asombroso que se manifiesta en la simbología del viento, agua y trueno (fuego), también con el poder de los “awelos” (ancestros) en los sitios arqueológicos; incluso aún perviven los pueblos étnicos de waris y llacuaces en los barrios del distrito de Huarmaca. Asimismo, en la memoria andina, el *inka* sigue siendo el gobernante cusqueño asociado con la simbología de padrillo, semillero o fuerza extraordinaria para destacar el poder social y dominio cultural; tal es el caso que en muchas regiones del Perú subsisten relatos del *inka* como el rey que desposa a las hermosas ñustas de las comarcas y, en gratitud, edifica canales de riego en lugares ariscos o desiertos, como la huella del tiempo. Por lo tanto, el buen gobernante, en la mentalidad de los campesinos, es aquel que atiende el desarrollo agrario, y esto muestra que el Perú sigue siendo una cultura agraria milenaria, al margen del determinismo económico moderno del PBI.

Entonces, la región de Huancabamba está cargada de términos y conceptos del *inka*: sitios arqueológicos de la época *inka* (Mitupampa, Huancapampa, Cajas, Ushnu Inka, Aypati, etc.), Qapaq Ñan o el Camino Inka, Laguna del Rey (Baños del Inka), plantas medicinales (*misha inka*, tabaco del *inka*), *inqaychu* (illas o espíritus del ganado), etcétera. También el mito de origen de la antigua ciudad de Huancabamba o Huancapampa registra lo siguiente:



En los tiempos antiguos, la ciudad de Huancapampa fue atacada por el Rey Blanco desde el cerro Witoligún, hiriendo mortalmente al Rey Inka, quien clama venganza a su padre, el Dios Sol, que la convirtió en la actual montaña sagrada de Pariaqaqa (Ramírez, 1966; Arroyo, 2004) y hoy es Apu, tutelar de los afamados curanderos waringueños de Huancabamba

Los curanderos, para legitimar su poder y prestigio, además de reafirmar su pacto con los encantos de las Waringas y de Chikwate Grande, se reactualizan y acrecientan su prestigio y poder de la “mesa” y las “artes” de los “shununas” o “anshununas” (instrumentos de varas, espadas, flechas o lanzas que conformarían la mesa de los duendes de los ríos), de los “brujos moros” (curanderos waringueños prehispánicos) hallados en las cuevas o entierros arqueológicos, y también se identifican como originarios de la “raza abolengo” o proceden de las antiguas familias reconocidas de curanderos (Polia, 1988; Arroyo, 2004). Todas estas atribuciones refuerzan el prestigio de los waringueños para destacar ante los curanderos “maleros” de Salas (Chiclayo), de La Libertad o de otras regiones y empequeñecerlos dentro de la competencia y mercado de la medicina andina del norte peruano. Incluso las hierbas medicinales waringueñas tienen mucha acogida en los mercados de las urbes de Piura, Chiclayo, Lima y del extranjero, aunque su tala indiscriminada por los



“hierberos” y comerciantes ya está afectando con la escasez para los curanderos.

En el contexto de la medicina andina peruana, los curanderos de Huancabamba se distinguen por ser depositarios conscientes de las tradiciones milenarias de origen precolumbino y colonial, por ubicarse en la región subtropical con cualidades especiales, ser poseedores de las lagunas y montañas sagradas atribuidas con fuerza mística natural y cultural que los forma, fortalece y acrecienta su prestigio, con una personalidad carismática y de líder cultural de waringueños, que se empoderan en el mundo de las curaciones o de la salud pública regional andina. De ahí, muchos waringueños emigran a las ciudades de la costa norte y centro del Perú, acrecentando su popularidad como curanderos de Huancabamba, mientras que en otras regiones se mantienen a nivel local o se hallan en proceso de extinción.

Por esta importancia cultural y de simbolismo religioso que representa la región de Chikwate Grande y sus lagunas sagradas de las Waringas; asimismo, por la personalidad histórica y racionalidad espacio-social de los curanderos waringueños, deben ser reconocidos y declarados como “patrimonio cultural” y “santuario ecológico” de la región norte del Perú. Es una forma de reivindicar, salvaguardar y revalorar la cultura de la medicina y religión andina no como un exotismo extraordinario, sino como pensamiento ambiental que aporta a la humanidad con sentido espiritual (sensibilidad moral, social y ética) y juicio de valor (conocimiento ambiental y productividad regulada). Es dar a conocer que las montañas tejen espacios de cadena de vida continua (principio del ecosistema) en la simbología del poder de los dioses andinos emparentados y que las comuni-

dades o los ayllus siguen distinguiéndose por la práctica de los principios de reciprocidad y redistribución social andina.

Mientras tanto, los pobladores de Huancabamba, Ayabaca y otros distritos de la zona de confluencia de Chikwate Grande y del tablazo de Piura vienen sosteniendo conflictos y querellas como medios de defensa y reagrupación frente a la estrategia expansiva de la compañía minera inglesa Majas, con la finalidad de evitar los efectos irreversibles de la contaminación ambiental, resguardar la economía campesina y el imaginario colectivo que forman parte de la identidad y legitimidad de Huancabamba-Piura y de la región norte del Perú.

#### Bibliografía

- Arroyo, Sabino, “Territorio sagrado de Pariaqaqa en los distritos sureños de Huarochirí”, en *Revista de Antropología*, Lima, EAP de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, núm. 5, 2007a.
- \_\_\_\_\_, “Dioses andinos y espacios culturales en los Andes”, en *Ru-namanta. Revista de Antropología*, núms. 2-3, Lima, Departamento Académico de Historia, Antropología y Arqueología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villarreal, 2007b.
- \_\_\_\_\_, “¿Utopía andina o alternativas socioculturales? Sistemas sociales temporales y ciclos culturales de esperanza y proyecto”, en *Revista de Antropología*, Lima, EAP de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, núm. 4, 2006.
- \_\_\_\_\_, “La cultura andina es patrimonio y tradición viva”, en *Revista de Antropología*, EAP de Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, núm. 3, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba*, Lima, UNMSM, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*, Lima, Seminario de Historia Rural Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1987.
- Benítez, Víctor, “Las sociedades que viven de los sueños. El sueño en la vida ritual al pie de los volcanes”, tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 2010.
- Bernex, Nicole y Bruno Revesz, *Atlas Regional de Piura*, Lima, CIPCA-PUCP, 1988.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 1968.
- Gieses, Claudius, “Encantos poderosos y curanderismo en la costa y sierra norte del Perú”, ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, Lima, Concytec, 1985.
- Polia, Mario, *Cuando dios lo permite: encantos y arte curanderil*, Perú, Prometeo, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Las lagunas de los encantos*, Piura, Cepeser, 1988.
- Ramírez, Miguel, *Huancabamba, su historia, su geografía y su folclore*, Piura, 1966.
- Raimondi, Antonio, *El Perú*, Lima, 1956.
- Sierra, Dora, *El demonio anda suelto*, México, INAH, 2007.

# Los enconchados de la Conquista. Otra visión de los vencidos

Eduardo Corona Sánchez\*

*Lo cual, si esta historia no me lo dijera, ni viera la pintura que lo certificara, me hiciera dificultoso de creer, pero como estoy obligado a poner lo que los autores por quien me rijo en esta historia me dicen y escriben y pintan, pongo lo que hallo escrito y pintado.*

FRAY DIEGO DURÁN, *Historia de la Nación Mexicana* (III, 46,14)

**E**ste ensayo es resultado de la estancia académica de trabajo de investigación realizada en el Museo de América de Madrid, España, durante los meses de noviembre a diciembre de 2008 para analizar las series de 24 y seis cuadros de enconchados que forman parte de sus colecciones. La estancia se logró como resultado del programa del proyecto de investigación registrado en la Dirección de Etnohistoria,<sup>1</sup> donde analizamos la conquista del Cem Anáhuac, considerándola, más que una aventura épica, como parte del programa militar de la empresa mercantilista hispana, que se traducía en la apropiación de recursos tierra y hombre del territorio americano para su colonización y que conllevaba a la reproducción ampliada del capital necesaria para la producción de bienes con valor de mercado y acumulación de riqueza (Marx, 1985).

Así, sabemos que como producto del colonialismo hispano en América se generó, en el efímero imperio de Carlos V, una acumulación de capital que dio lugar al Siglo de Oro español y a la estructuración del reino, así como el sustento temporal del predominio o expansión política de ese reino a través del sostenimiento de empresas militares en Europa contra Francia y Lutero o contra Barba Roja y los turcos por el control del Mediterráneo.<sup>2</sup>

Sin embargo, para las sociedades mesoamericanas ocurrió otra historia: la expoliadora, apropiativa, desplazante y destructiva de las formas de evolución y desarrollo de las formaciones sociales correspondientes al modo de producción americano, tal como lo señalan Marx y Engels (1981) en su trabajo sobre el colonialismo:

El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborígen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista.

\* Dirección de Etnohistoria, INAH.

<sup>1</sup> El proyecto, desarrollado a partir de 2004, implica el análisis y caracterización de la articulación asimétrica producto de la empresa mercantilista hispana que sujeta a formaciones sociales correspondientes al modo de producción americano.

<sup>2</sup> La importancia de América en la historia de España no sólo se expresa en el museo, sino también en sus libros de historia e incluso en el Senado de Madrid, a través de las esculturas de Cristóbal Colón y de Hernán Cortés, así como en una serie de cuadros que define la conquista de Tenochtitlán como una apoteosis de Cortés o una de las grandes epopeyas del mundo europeo renacentista.

Situación que fray Toribio de Benavente, Motolinía, “el pobre”, observa, describe y denuncia para Nueva España: “Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, con diez plagas trabajosas” (2007: 5-22). Epidemias (viruelas), muertes y asesinatos por la guerra, hambres, repartición y pérdida de tierras, grandes tributos, trabajo excesivo en minas para la obtención del oro y la plata, edificación de ciudades y conventos hispanos, la esclavitud, despoblamiento o diezma de pueblos, luchas de los españoles por la riqueza y las cargas de la evangelización (*idem*).

De esos acontecimientos y sucesos, las etnias mesoamericanas guardan su propia memoria, que le ostenta otro significado de la conquista, la cual, a manera de historia oral, nutre una resistencia que se expresa en códices de protesta y pronunciamiento contra las fórmulas de explotación colonial, pleitos de tierras o de linderos, o bien, de denuncia de explotación intensiva y de excesivos trabajos que llegaron al genocidio, cuyo registro y pronunciamientos son producto de una conciencia social e histórica que se inicia desde muchos siglos antes de la invasión hispana, a la que también registra.

El propio Motolinía refería:

Estos indios además de poner por memorias caracteres y figuras las cosas ya dichas, y en especial el suceso y generación de los señores y linajes principales, y cosas notables que en su tiempo acontecían. Habían también entre ellos personas de buena memoria que retenían y sabían contar y relatar todo lo que se les preguntaba, y de estos yo topé con uno, a mi ver harta hábil y de buena memoria, el cual sin contradicción de lo dicho, con brevedad me dio noticia y relación del principio y origen de estos naturales, según su opinión y libros entre ellos más auténticos (*ibidem*: 6).

Es decir, existe una fórmula historiográfica de identidad mesoamericana producto de una conciencia histórica indígena que, sabemos, se expresaba a través de un código simbólico de manera múltiple y diversa mediante varios sistemas de escritura en pintura rupestre, relieves de edificios, pintura mural, vasijas y huesos, o bien, en documentos de papel amate, maguey o piel, que a manera de libros se acumulaban en bibliotecas o *amoxpialoyan*.

Se trataba de libros que registraron el acontecer prehispánico y, como parte de ese devenir, inscribieron los hechos de la conquista y colonización hispana como parte

de su historia. Tal es el caso de los códices *Vaticano A*, *Telleriano Remensis*, *Aubin*, *Florentino*, *de Cuernavaca*, *Lienzo de Tlaxcala*<sup>3</sup> y otros más que forman parte de una tradición histórica mesoamericana, historias expresadas en un sistema de comunicación que podía relatarse, conformaba una memoria histórica y generaba una toma de conciencia social que definía los hechos trascendentales y los traducía y difundía mediante una historia oral que se contrastaba con otras de origen distinto, tal como sucedió en el caso de la versión hispana de la conquista, ampliándola o contradiciéndola.

Ya que esas historias no partían de las relaciones de hechos y hazañas que Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo y otros soldados mercenarios enviaron al rey para adquirir encomiendas, o de las crónicas evangélicas que buscaban hacer calepinos para adoctrinar e imponer el Evangelio y no para escribir una historia, como lo plantea Sahagún (1969), o bien del registro administrativo de las respuestas a preguntas concretas del rey Felipe II sobre las formas jurídico-tributarias que presentaban las sociedades mesoamericanas, como en el caso de Alonso de Zorita y que tampoco son historias. Pero sí lo son algunas historias transcritas de esos informes sin conocer América, como la de Fernández de Oviedo o las escritas por frailes inquisidores, así como las crónicas escritas por *tlamatinime* sabios (historiadores), mestizos o adoctrinados como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Antón Muñoz de Chimalpahin, Alvarado Tezozómoc, el fraile dominico Diego Durán y los jesuitas Joseph de Acosta y Juan de Tovar, entre otros que retomaron y reprodujeron las historias de los pueblos mesoamericanos, incluyendo la historia oral.

Debemos apuntar además que durante los tres siglos de colonización los indígenas continúan con su modo de producción, aunque de manera subsumida, por medio de sus fórmulas de producción y reproducción social, cosmogonía e historias, pese a la conquista y la evangelización, entre otras instancias gracias al apoyo de los *tlatoque* y *teteuhtin*, soberanos y principales, denominados durante la Colonia como caciques. Si bien son limitados en su poder por los encomenderos hispanos, éstos mantienen cierta cohesión con su comunidad en función de su identidad étnica y comunal, y a veces gozan del reconocimiento

<sup>3</sup> En los códices *Vaticano Latino* y *Telleriano Remensis* publicados por José Corona Núñez (1964) no sólo se registra a manera de anales o *xiuhámatl* la historia prehispánica, pues se continúa con los sucesos del grupo hispano en Mesoamérica como parte del acontecer de una historia propia.

jurídico hispano como República de Indios (Aguirre Beltrán, 1981), alternativa que les permite continuar con sus fórmulas mesoamericanas de poder y enfrentarse a las utilizadas por el gobierno hispano.

Este enfrentamiento subsume a los *teteuhin* en esas relaciones de dominio colonial, de tal manera que son a veces perseguidos o eliminados, como en el caso de Catzontzin, señor de Tzintzuntzan, que es ajusticiado; el *tecuhtli* de la Huasteca, que muere a latigazos por parte de un esclavo negro; el del *pilli* o noble de Texcoco, ejecutado por la Inquisición; el de los señores de Teotihuacán, golpeados y encarcelados por oponerse a los agustinos, y de los señores de Tepetlaoztoc, maltratados por su encomendero, entre otros. De todo lo anterior queda registro, a más que sus descendientes continúan con esas formas de persistencia y resistencia.

En esa línea se ubica la familia descendiente de Moctezuma y de otros linajes de origen mesoamericano que gozan de privilegios, concesiones y prerrogativas como parte de su reconocimiento por la realeza española. Así, dentro del esquema colonial, intentan defender su identidad ancestral, aunque integrados a la empresa colonial, recuperando la historia de las hazañas y fórmulas mesoamericanas de resistencia y de enfrentamiento a los hechos de la conquista.

Esa memoria histórica se expresa también durante el siglo xvii a través de biombos y cuadros de identidad residencial que siguen el formato europeo, pero realizados con una visión histórica de contenidos diferentes o significados divergentes a la historiografía colonial, que refuerza su propia historia. En éstos no sólo percibimos fórmulas de iconografía indígena, sino también diferencias en sus técnicas de trabajo, en el tenor de las escenas y en la simbología de instancias decorativas o normativas que se asocian con una cosmogonía mesoamericana, expresadas, por ejemplo, en el énfasis que adquieren ciertos colores y el aspecto formal de algunos elementos simbólicos, además de resaltar sucesos que contrastan los hechos como resultado de la presencia hispana en la historia mesoamericana.

Se trata de una historia propia, más que de una versión alternativa, que continúa la historiografía mesoamericana y donde se refiere el acontecer de la historia de conquista, como producto de la conjunción de dos historias. Es decir, en esos cuadros persiste una historiografía de identidad mesoamericana que implica una continuidad de fórmulas económicas, sociales y cosmogónicas producto de la relación del hombre con la naturaleza, la sociedad y la cosmogonía mesoamericana, con más de tres mil años de

evolución, como instancias culturales diferentes a las fórmulas históricas medievales y renacentistas europeas. Por ello no se pueden definir como copias, ya que al subsumirse se apropian de las formas europeas como requisito para integrarse al mercantilismo hispano.

Esas historias se ubican en función de un tiempo cosmogónico anual y un espacio ecológico mesoamericano, aunque de acuerdo con su época utilizan escenarios que corresponden a la arquitectura europea retomada por los novohispanos, expresando estilos arquitectónicos de corte renacentista por donde transitan, deambulan y se articulan personajes indígenas e hispanos, dentro de una perspectiva histórica que relata los hechos considerados como trascendentes para explicar, más que la conquista hispana, la visión que implica cuáles fueron las fórmulas históricas en que se asumió este hecho por las sociedades mesoamericanas, en la construcción de nuevas formas sociales que no dejan de ser impositivas de manera expresa en la Nueva España colonial.

### Los cuadros de enconchados

Sabemos de la existencia de aproximadamente 250 pinturas denominadas como “enconchados”, debido a que fueron realizadas sobre tablas de madera, cuyas figuras y cenefas se encuentran resaltadas con incrustaciones de concha nácar, que en términos de estilo conjugan la tradición histórica y pictórica europea con la mesoamericana y las técnicas del lacado japonés de finales del siglo xvii y principios del siglo xviii, para desarrollar temas tanto religiosos como históricos, como una expresión híbrida de varias tradiciones y también como resultado de las fórmulas de la economía novohispana.

En cuanto a las colecciones localizadas en México, se registra una serie de seis cuadros que perteneció a los duques de Pastrana, quienes la donaron a los jesuitas y que a su vez la mantenían en el convento de Chamartín, ubicado en las afueras de Madrid. El INAH adquirió cuatro de estos cuadros y en la actualidad se localizan en las salas del Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, mientras que los otros dos, con temas coloniales (uno de ellos representa a la Virgen de Guadalupe y otro, una escena de la sección de la Virgen), forman parte de la piezas exhibidas en salas del Museo Franz Mayer, que al parecer los compró en una subasta realizada en Estados Unidos de América.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Existen también cuatro cuadros con temas religiosos sobre las vidas de la Virgen, de Cristo, de san Francisco, las fiestas, etcétera, algunos



**Cuadro 1** Ingreso de la armada de Cortés en territorio del Cem Anáhuac, donde se destaca el desembarco, el encuentro entre las dos culturas, la firma de alianzas y concertaciones de parentesco.

Conocemos además de la existencia de otra colección, integrada por 22 cuadros de menor tamaño, de origen e identidad mexicana o novohispana, también bajo el tema de la conquista de México, fechados en 1698 y que ostentan la autoría de los pintores Miguel y Juan González. Ésta se localiza en el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, Argentina, procedentes al parecer de Inglaterra o de los ajuares de los virreyes de “Sud América”, que fueron estudiados por María Dujovné en un trabajo intitulado *La conquista de México por Miguel González*, publicado en Buenos Aires, Argentina, en 1972, y en otro realizado por Alfonso Reyes, embajador de México en aquel país, en 1930.

También en Madrid se reconoce la existencia de otras dos colecciones de enconchados:

---

de los cuales fueron adquiridos por el Museo Nacional de Historia (MNH) y concedidos por el INAH para su resguardo al Banco Nacional de México por haber contribuido financieramente en la compra de estas obras, estudiadas por José de Santiago Silva, quien publicó en 1976 algunas consideraciones sobre las pinturas de enconchados del MNH y que forman parte de las colecciones del INAH. Sabemos también que existen cuadros y biombos de enconchados en el Museo de Tepetzotlán.

a. La de los duques de Moctezuma, que consta de 24 tablas sobre la conquista de México, las cuales pertenecían a los herederos de la casa Peñalver y después, al parecer, a Alberto Cortina y Alcocer, en Madrid.

b. La del Museo de América, que de acuerdo con la doctora María Concepción García Sáiz, directora de ese recinto, formó parte de las colecciones reales del palacio de la Granja de San Ildefonso y al parecer, según la real orden de 1776, también fue parte de las colecciones que albergaba el Museo de Historia Natural de Madrid, en la actualidad Museo del Prado, y de ahí, junto con muchas otras obras y muebles, fue depositada en el Museo Arqueológico, de donde fueron derivados para la conformación del Museo de América. A su vez, ésta comprende otras tres series:

b1. Integrada por 24 tablas de enconchados, de proporciones tradicionales, sobre el tema de la conquista de México, de las cuales dos se encuentran en exhibición en la actualidad y 22 permanecen en el almacén.

b2. Alusiva a temas religiosos, de entre los cuales hay también un cuadro alusivo a la Asunción de la Virgen en la colección de Franz Mayer.

b3. Compuesta por seis cuadros de grandes dimensiones que versan sobre la conquista de Tenochtitlán y que se exhiben en la actualidad en el Museo de América.

Esta última serie, perteneciente al Museo de América, es la que presentamos a continuación.

### La serie de seis cuadros de enconchados del Museo de América sobre la conquista del Cem Anáhuac

Se trata de tablas de madera unidas en un bastidor doble, el cual es tratado o cubierto con una capa de cal sobre la que se dibuja el boceto de la escena histórica, al cual se le incrustan los fragmentos desprendidos y recortados de concha nácar, que le imprimen cierto relieve a las figuras o a detalles de la arquitectura, el paisaje y la indumentaria de los personajes, y que son pintadas de color blanco de plomo, bermellón, negro y rojo y se sombream para después retocarse e integrarse al resto de la escena dibujada en retrospectiva.<sup>5</sup>

Si bien reconocemos que la técnica de enconchado corresponde a una fórmula de identidad asiática, que ingresa a América por la ruta de la nao de China, procedente de Japón por Filipinas, y que se une a la marquetería y al uso de la concha en muebles y adornos, también es cierto que en Mesoamérica se utilizaban diferentes especies de este material, procedentes de varias costas, para ornamentar objetos de cerámica (como la cabeza del caballero murciélago de Tula), así como para enfatizar algunos rasgos faciales o corporales de esculturas de deidades, además de elaborar objetos de ornamentación personal de los nobles, mandatarios y guerreros mesoamericanos, debido a las fórmulas de uso múltiple de la naturaleza como recurso social, así como por su simbolismo en relación con su identidad sagrada o cosmogónica, asociada con el papel del mar en el origen de la vida. Por ello es frecuente su uso en las ofrendas y en los adornos que ostentan los dioses en su indumentaria, como en el caso de Quetzalcóatl, Tepeyolotli y Tezcatlipoca.<sup>6</sup>

Estos cuadros están ribeteados o enmarcados por franjas negras, decoradas también con incrustaciones de conchas a manera de valvas donde de alguna manera se recrea la fauna y flora mesoamericana, que consideramos que de forma simbólica puede referirse al Cem Anáhuac o mundo



Cuadro 2 Contexto de la alianza de los hispanos con los tlaxcaltecas.

rodeado por agua, o a un Tlalocan donde las flores y las aves son su referencia natural y cosmogónica.

Estos cuadros de enconchados como obras artísticas son producto de talleres que trabajaban en serie y que probablemente estuvieron bajo la responsabilidad del pintor Tomás González y sus hijos Miguel González y Juan González, que acaso a manera de gremio dirigían los talleres y por ello firmaron algunos de los cuadros.

Sin embargo, para su elaboración debieron de integrarse no sólo talladores y carpinteros, sino también pintores y sus asistentes o aprendices, que debieron de estar dirigidos o asesorados en cuanto a la temática de la representación y la distribución de las escenas y el realce de algunas de ellas por un maestro, a manera de un *tlamatinime* que sabía de historia y del significado de ciertos hechos dentro de una historiografía de identidad tradicional. Esta historia se expresaba con cierta libertad a través de una serie de temas en cada cuadro, a la manera de un relato

<sup>5</sup> Comunicación personal de Dolores Medina, restauradora del Museo de América, noviembre de 2008.

<sup>6</sup> Véase el trabajo de Lourdes Suárez sobre la concha en la indumentaria de los dioses.



**Cuadro 3** Entrada de los hispanos en Tenochtitlán.

que formaba a su vez parte de una serie de seis, 20 o 22 cuadros, conformando así una historia como conjunto que en este caso, según considero, se trata de una forma propia de concebir la conquista.

En esta opción de enconchados se denota una tradición artística de identidad europea, tanto en la representación de las figuras como en los matices seleccionados tanto para definir los paisajes como escenarios, así como en las características de los edificios, que muestran elementos contemporáneos a los autores. Sin embargo, también se denota cierta identidad indígena en la simbología de elementos utilizados para realzar con armonía ciertas escenas, o bien, al destacar en términos narrativos ciertos hechos que no siempre son las hazañas de los conquistadores, sino efemérides negativas de la conquista, como hechos significativos del encuentro histórico donde participan en conjunto indígenas y españoles, tratando de significar su rechazo o valorar sus victorias, aunque en ello no dejan de señalar, en

un plano cosmogónico, la lucha evangélica de una religión que se impone y los impugna.

Por otra parte, es de notar que en términos formales, debido tal vez a fórmulas de perspectiva en la realización de los hechos, acorde a las dimensiones de las escenas representadas, la lectura de los cuadros de enconchados se realiza con frecuencia desde abajo hacia arriba y de derecha a izquierda, como sucede en los códices mesoamericanos, cuyos principios pudieron ser su referencia.

En cuanto al contenido, se trata de escenas de identidad histórica que entrelazan la versión difundida por Cortés, Francisco López de Gómara, Antonio de Solís, Bernal Díaz del Castillo y otros soldados que participaron en la conquista en busca de meritos y encomiendas, con otra versión producto de la historia de tradición mesoamericana, que relata y destaca de manera temática hechos de conquista contextualizados de manera diferente, donde no siempre Cortés es el protagonista, o Moctezuma o la Malinche o el cacique gordo, sino la comunidad en su totalidad o ciertos personajes que impugnaron la conquista, destacando ciertos acontecimientos a modo de una denuncia o pronunciamiento. Sin embargo, buscan una neutralidad o equilibrio de ambas historias como conjunto.

De esta forma, la colección de seis cuadros de enconchados pretende recuperar la memoria de los hechos de conquista y va reproduciendo, más que el reconocimiento de un acontecer, el fortalecimiento de una identidad histórica mesoamericana, conduciendo a su toma de conciencia, donde a menudo el acto de resaltar una escena es denunciarla.

Sin embargo, como ya lo mencionamos, también se resalta el tema de la evangelización, que al final se plantea como una lucha contra el demonio como parte del esquema medieval de una cruzada, como una parodia, ya que se trataba de una religión diferente. No obstante, las bulas alejandrinas prometían el derecho a tierras y tributos por una lucha mesiánica bendecida por Cristo, admitida por la Virgen y apoyada por Santiago, del cual Cortés era su paladín.

### **La conquista del Cem Anáhuac y la defensa de Tenochtitlán**

De las series de enconchados existentes, se analiza aquí la que reproduce en seis cuadros el esquema histórico de la conquista de México, número que de alguna manera pudo referirse a su adecuación al espacio donde se exhibían, aunque pudo también tener cierto significado cabalístico para

su lectura y que trataremos de definir en el análisis de cada uno de los cuadros que integran la serie.

*Cuadro 1.* Como escena inicial señala, a nivel histórico, el encuentro en Veracruz entre los embajadores de Moctezuma con Hernán Cortés y sus huestes. En la parte superior se señala como referencia el arribo de la armada de Cortés a Veracruz, hecho en el que se destaca tanto la fundación del cabildo hispano como la construcción de la Villa Rica de la Vera Cruz, donde se denota su edificación por mano de obra indígena, ya insertada en una política de dominio tributario, producto de las alianzas entre hispanos y totonacas, que significan el formato histórico y jurídico de la articulación política de ambos modos de producción, expresado en la gestación de nuevas ciudades en el espacio geográfico y político de identidad colonial que constituiría Nueva España.

*Cuadro 2.* La entrada de Cortés en Tlaxcala, donde se destaca el hundimiento que éste ordena de la flota y la incursión tierra adentro, donde se señala la ruta seguida por las tropas hispanas, el encuentro con un altar de sacrificio humano, la batalla con los guardafronteras otomíes en la frontera y la sumisión de los tlaxcaltecas expresada en la escena de concertación del reconocimiento tributario de éstos a Carlos V y el bautismo de indias nobles tlaxcaltecas para celebrar matrimonios con capitanes de Cortés o miembros del cabildo, sin dejar de connotarse, en primer plano, la tortura por parte de Cortés consistente en cortar las manos a los enviados de Xicoténcatl, y también la hambruna sufrida por los soldados de Cortés, que los condujo a que comieran carne de perro. Es decir, en este cuadro se plantean la continuidad de alianzas y fórmulas de acción de los hispanos, contrastando el terror como instancia militar y la hambruna de las huestes hispanas con los sacrificios humanos achacados a los mesoamericanos.

*Cuadro 3.* Refiere el encuentro entre Moctezuma y Cortés, denotado como una situación de algarabía por la gente de la ciudad de Tenochtitlán, manifestado desde canoas en la laguna de Texcoco. También se destaca el ingreso de Cortés a Tenochtitlán hasta ubicarse como gobernador en el palacio de Moctezuma, donde se resalta tanto la presentación de la nobleza mexicana como la presencia de aliados indígenas entre las huestes de Cortés. Se señala además, en el recorrido de Cortés por las calles de la ciudad de Tenochtitlán, la referencia al zoológico de Moctezuma. En este cuadro, como parte central del relato, se realza el encuentro de ambas culturas a partir de una instancia festiva. Sin embargo, adquiere importancia el hecho de que Cortés,



**Cuadro 4** La rebelión mexicana contra la presencia hispana en Tenochtitlán.

sin hazañas de conquista militar, se asienta como gobernador de Tenochtitlán.

*Cuadro 4.* Relata la respuesta mexicana a la invasión hispana, en la que destaca la decapitación de soldados españoles, la destrucción de una cruz cristiana, la muerte de Moctezuma por un flechazo, la rebelión de la gente de los barrios y poblados, la huida de Cortés y sus huestes y el hallazgo de un osario.

*Cuadro 5.* Describe de manera realista la defensa de Tenochtitlán a partir de los ataques de los soldados españoles y sus aliados en puentes, templos, barrios, calzadas, entre otros. Sobresalen algunas escenas, como las de cabezas y cuerpos de españoles colgados entre los árboles o arrojados al pie de los soldados hispanos. Se señalan enfrentamientos continuos entre guerreros y soldados españoles y se enfatizan estrategias como la toma de los puentes y calzadas por los españoles, la toma de una bandera hispana por los mexicas y la captura de Cortés



**Cuadro 5** La defensa de Tenochtitlán y la captura de Cortés.

como figura central e inicial del relato, donde se acentúa la costumbre mexicana de tomar prisioneros para después sacrificarlos como expresión del valor de los guerreros en el sostenimiento del universo, como alimento de los dioses. Sabemos, por las fuentes y crónicas, que Cortés fue capturado en dos ocasiones: una mientras dirigía el sitio de Tenochtitlán, cuando se abrieron las esclusas y quedó varado en Iztapalapa, y otra, a la que se hace referencia aquí, cuando por errores tácticos lo atraparon en una incursión a la ciudad de México.

*Cuadro 6.* Escena de la conquista de Tenochtitlán. Destacan las entradas a la ciudad, la ayuda hispana por Veracruz, la muerte de Xicoténcatl, juzgado como traidor y ahorcado, mientras continuaba el asedio de aliados a la ciudad y la batalla del lago, la cual se tradujo en la captura de Cuauhtémoc, que buscaba continuar la resistencia en otros espacios, y la entrada de Hernán Cortés, acompañado de un gran ejército, a la ciudad, con una victoria

magnificada por la quema y destrucción de las imágenes de los dioses mexicanos, interpretados como demonios en la iconografía cristiana, a la manera del capítulo final de esta lucha mesiánica.

Más que por la destrucción de Tenochtitlán, se define el final del sitio, del acoso y de la resistencia con la captura de Cuauhtémoc, el *cuauhtlahtoani* de Tlatelolco, en una batalla naval. Posteriormente éste les pide a los mexica que se rindan; sin embargo, se expresa el final del predominio mexica y su resistencia a la empresa mercantil con la entrada triunfal casi apoteósica de Cortés en un ámbito religioso, como si éste fuera en realidad el significado de la guerra. Es decir, se enfatiza en la destrucción de dioses dentro de un esquema de lucha de religiones, aunque se trate de una parodia que traslapa con esa escena el paso a un nuevo sol gobernado por dioses extranjeros.

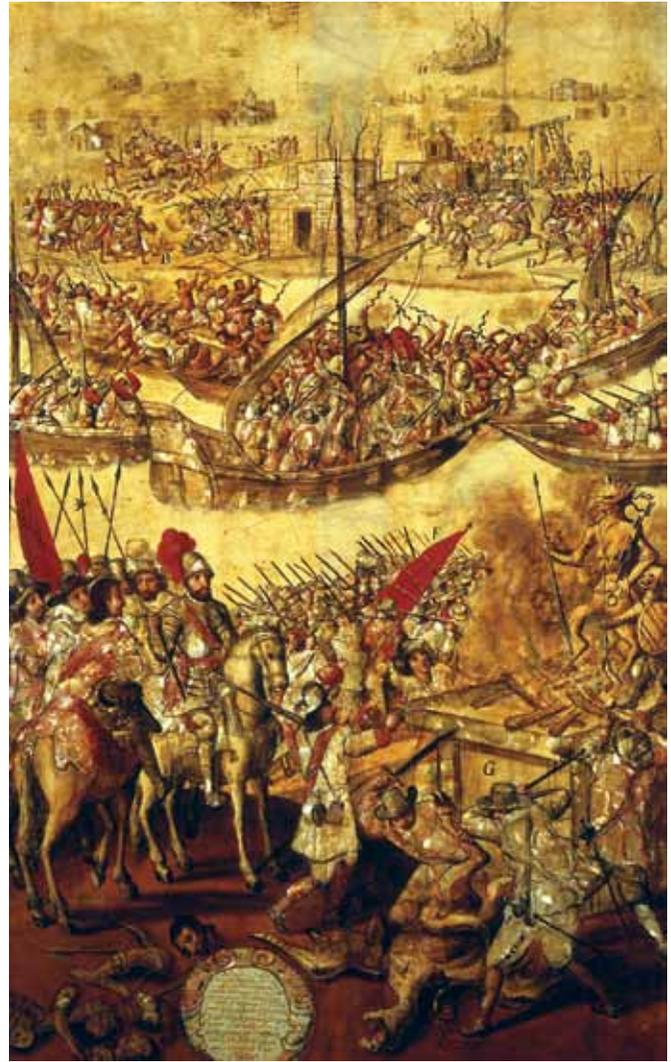
Se relata de esta forma la versión etnohistórica de lo que refiere, según considero, más que un conjunto de hazañas épicas de los españoles, la caracterización de la empresa mercantil, donde se destaca tanto lo militar como lo evangélico, pero también la subsunción indígena a esa empresa con sus propias fórmulas sociales y políticas, denotada por medio de su participación en las instancias jurídicas dictadas por las leyes de Burgos y las fórmulas en que las formaciones sociales mesoamericanas del Cem Anáhuac se integran a la empresa colonialista. En los cuadros, esta última instancia histórica se considera como apropiada. Se evidencian, sin embargo, no sólo las fórmulas de terror utilizadas por los españoles en la empresa, sino también la resistencia mexicana, al igual que se destaca el papel de las alianzas y, en ellas, el rol de las mujeres y nobles, y si bien se aceptan las fórmulas militares de dominación en los combates, éstos quedan rebasados por la lucha mesiánica.

Consideramos que con el análisis de estos cuadros, al igual que con el de los biombos que existen relacionados con el tema de la conquista del Cem Anáhuac y la defensa de Tenochtitlán, se puede recuperar la visión histórica de identidad mesoamericana por medio del relato de ese acontecer, que probablemente parte de la historia oral tradicional, ya que al reflejarse en los cuadros aporta una serie de hechos no registrados en las fuentes y donde además se trata de alguna manera de equilibrar el encuentro entre las dos facciones, al expresar la articulación de fórmulas de poder, organización política e ideología en la construcción de Nueva España como parte y producto de un nuevo capítulo de la historia registrada por los mesoamericanos.

Además, en los cuadros existe una contrastación de los hechos, al señalarse el papel del trabajo indígena tributario para el desarrollo de la Villa Rica de Veracruz, el de la nobleza y el de las mujeres de linaje en las articulaciones políticas, así como la actitud política y conciliadora de Moctezuma, confrontada por la rebelión mexicana, y la resistencia, expresada en las batallas y hazañas mexicas contra la invasión hispana. De alguna manera, en el acontecer histórico esto define una constante denuncia y pronunciamiento que permiten plantear que no se trata de una visión de los vencidos.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígenas*, México, INI, 1981.
- Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, México/Austria, FCE/Akademis-Che Druck-Und Verlagsanstalt, 1996.
- Ávila Hernández, Julieta, *El influjo de la pintura china en los enconchados de Nueva España*, México, INAH (Obra diversa), 1997.
- Baudot, Georges y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990.
- Castillo, Cristóbal de, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, México, Conaculta (Cien de México), 2001.
- Corona Núñez, José, *Antigüedades de México. Códice Kinsborough*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- Corona Sánchez, Eduardo, "Informe de actividades realizadas en el Museo de América", Madrid, Subcomisión de Admisión y Becas del INAH, 2009.
- \_\_\_\_\_, "La defensa de Tenochtitlán", proyecto de investigación, México, Dirección de Etnohistoria-INAH, 2007.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa (Sepan cuántos, 7), 1973.
- Dujovne, María. *Los enconchados de la conquista de México*, Colección del Museo de Bellas Artes de Argentina, exposición en el Museo del Carmen, México, TAMSA-Sidemca, 1997-1998.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia de la conquista de Nueva España*, México, Porrúa, 1974.
- Chimalpahin, Domingo, *Diario*, 3 ts., México, Conaculta (Cien de México), 2001.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa (Biblioteca, 36-37), 2006.
- García Saiz, María Concepción, *La pintura colonial en el Museo de América. Los enconchados*, Madrid, Dirección General del Patrimonio Artístico, 1989.
- López de Gómara, Francisco, *La conquista de México*, España, Promo libro/Dastin Historia, 2003.



**Cuadro 6** Se cumple el sino evangélico de la destrucción de Tenochtitlán y sofocación de la rebelión mexicana contra su colonización.

- Marx, Karl, *El Capital*, libro I-capítulo vi inédito, México, Siglo XXI, 1985.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Acerca del colonialismo*, Moscú, Progreso, 1981.
- Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, España, Dastin Historia, 2003.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuántos, 29), 2007.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa (Biblioteca, 9), 1969.
- Solís, Antonio de, *La conquista de Nueva España*, México, Cuadernos de Cultura, núm.5, 1944.
- Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, México, Conaculta (Cien de México), 1997.

# Un sistema de trabajo en las minas de la Nueva Galicia

Celia Islas Jiménez\*

El análisis de un sistema de trabajo instituido para la actividad minera en el oeste de Nueva Galicia, el repartimiento forzoso de servicio retribuido, lo investigamos mediante el uso de las fuentes escritas coloniales, las cuales consideramos como parte del patrimonio cultural de nuestro país. El estudio, paleografía y lectura de los documentos nos permite conocer y determinar las características, modos de aplicación y consecuencias del establecimiento de esa modalidad de trabajo para las comunidades indígenas y sus repercusiones económicas, sociales y jurídicas en la vida colonial novogalaica.

En las fuentes coloniales se determina la dinámica del proceso productivo minero entre sus principales protagonistas, los empresarios mineros, españoles y criollos, y los trabajadores indígenas, cuya mano de obra era la más accesible y barata; después se agregaron como operarios los negros y demás grupos étnicos coloniales: mestizos, mulatos, pardos y otros.

Las autoridades novohispanas organizaron la ejecución del repartimiento forzoso para que la mano de obra indígena fuera aprovechada en las actividades económicas de los españoles, la cual fue regulada y retribuida (Islas Jiménez, 2008: 164). Los colonizadores se apropiaron y controlaron la fuerza laboral indígena, lo que implicó un constante movimiento de población y la exacción de los naturales de sus pueblos, sobre todo de los más cercanos a las minas en explotación. Las autoridades virreinales y locales recibían constantes peticiones y quejas por parte de los empresarios españoles y criollos que exigían sus cuotas de operarios repartidos. En lo referente a las comunidades indígenas, se acrecentaron sus cargas de trabajo, ya que eran presionados en forma constante para cumplir con los repartimientos, además del maltrato e injusticias que soportaban.

Esta institución de trabajo surgió en el último cuarto del siglo XVI, cuando escaseó la mano de obra indígena, y era una forma de trabajo determinada en tiempo: una semana en forma rotativa, que incluía a todas las comunidades indígenas, que se vieron obligadas a aportar como operarios a entre 4 y 10% de su población a cambio de un jornal más su ración de alimento. Estaban incluidos los indios de 15 a 50 años, que anualmente trabajaban tres o cuatro semanas, espaciadas cada cuatro meses (*ibidem*: 165).

Algunos autores consideran el repartimiento forzoso como una institución jurídica que regularizó la utilización del trabajo para los colonizadores, con una mínima remuneración (Echenique, 1982: 276). Guillermo Bonfil Batalla (1990: 140) considera que en este sistema de trabajo los indí-

\* Dirección de Etnohistoria, INAH.

genas constituían sólo la fuerza mecánica, ya que los objetivos de su labor fueron determinados por los colonizadores españoles con base en sus propios intereses.

Los indígenas de repartimiento eran los peones de las minas que hacían las faenas de desmonte y destierre de las excavaciones, desaguaban los tiros y galerías; también movían los malacates y arriaban a los animales de las norias. En las haciendas de beneficio colocaban el mineral bajo los mazos, morteros y arrastres para tritularlo y lavarlo; además, pisoteaban y removían durante varias horas la “torta de lodo”, la cual contenía el mineral argentífero que estaba mezclado con el azogue, lo cual resentían en su salud (Von Mentz, 1999: 189, 205).

Entre los documentos consultados en el Archivo de la Biblioteca Pública de Guadalajara (ABPG), ramo Civil, se encuentra un legajo con documentos que se refieren al sistema de trabajo llamado repartimiento forzoso, que era aplicado en las minas de Nueva Galicia. La Real Audiencia de Guadalajara, su presidente y los oidores autorizaban los repartimientos de indios y ordenaban a los alcaldes y mandones de los pueblos para que los realizaran. En el área oeste de Nueva Galicia se encontraban los reales de minas de Ostoticpac, San Sebastián y otros minerales que requerían de operarios indígenas para el laboreo de sus minas.

En el año de 1710, el entonces presidente de la Real Audiencia, don Thoribio Rodríguez de Solís, ordenó que se iniciaran unas diligencias para atender la petición de don Diego Fernández Palma, vecino de la ciudad de Guadalajara y minero en el real de Ostoticpac, quien solicitaba que se le otorgase un repartimiento de indios para la labor y beneficio de sus minas, en la jurisdicción del pueblo de Mascota. Este minero indicaba que a pesar de haber presentado dicho mandamiento al alcalde mayor de Mascota y a los indios principales de los pueblos de su jurisdicción, no habían dado cumplimiento al despacho y sólo le enviaron cuatro indios para la labor solicitada y sólo por ocho días, mientras que él requería 15 indios repartidos por tandas de meses o semanas para que asistieran al trabajo y beneficio de sus minas, de suerte que acabado el tiempo de los primeros, enviaran a otros tantos, a los cuales les pagaría su trabajo conforme a la costumbre. Fernández de Palma advertía que, de interrumpirse la labor de dichas minas por no haber gente que trabajara en ellas, sería en gravísimo perjuicio para la Real Hacienda.

Es de advertir que los empresarios mineros se quejaban de forma constante ante las autoridades porque no se cumplía lo establecido y exigían sus cuotas de operarios

repartidos. Las comunidades indígenas se veían también presionadas para cumplir con los repartimientos, ya que era un servicio obligado, remunerado con un salario, y con un contrato de por medio.

El presidente de la Audiencia de Guadalajara, en atención a la solicitud del minero Fernández Palma, ordenó al alcalde mayor de Mascota y a los alcaldes naturales de los pueblos de dicha jurisdicción que se repartieran los indios al minero para que asistieran al trabajo y beneficio de sus minas, y una vez cumplido el tiempo de los primeros, se enviara a otros tantos, a los cuales el minero pagaría su trabajo conforme a la costumbre, más la ida y vuelta a sus pueblos, haciéndoles buen tratamiento, en tanto que los alcaldes naturales no pusieran estorbo ni pretexto alguno a tal repartimiento. Al minero Fernández Palma se le ordenó que diera un buen tratamiento a los indios y les pagara según la costumbre.

El alcalde mayor de Mascota, jurisdicción del real y minas de Guachinango, le informó al presidente de la Audiencia que hizo comparecer a los alcaldes naturales de los pueblos de Mascota y Talpa para conminarlos a cumplir con el repartimiento exigido. Es necesario acotar que los indios principales y gobernadores de los pueblos indios tuvieron una responsabilidad directa en los repartimientos forzosos. Ellos reunían a los indígenas de sus pueblos para entregarlos al juez repartidor, y debían llevar un registro de los que asistían. Los alcaldes indios dijeron que habían cumplido el anterior mandamiento y explicaron que los indios de sus comarcas eran muy pocos y las haciendas de minas, muchas, y que los indios estaban ocupados cumpliendo con los demás mineros para pagar sus servicios, por lo que de sacarlos a la fuerza dejarían a los demás mineros. Éstos a su vez se verían perjudicados, pues deberían parar sus explotaciones y no se cumpliría con los repartimientos ya establecidos. Se agregaba que tanto Fernández Palma como otros mineros les daban de comer raciones escasas que no podían sustentarlos ni a la mitad de la semana, y que el trabajo y trato eran muy rigurosos e intolerables, pues los metían a laborar en la madrugada y los sacaban muy noche de las minas, además de que a los otros mineros les adelantaban su paga para cumplir con los reales tributos, así como para su sustento y vestuario, además del de sus mujeres e hijos. Entretanto, el minero Palma les había quedado a deber parte del pago.

Como se observa, las quejas de las comunidades indígenas ante las autoridades coloniales eran múltiples y variadas, ya que enfrentaban problemas como el de la disminución de la población, tanto por los indígenas que habían huido como

a causa de las epidemias y hambrunas que los asolaban. Sin embargo, seguían vinculados a sus pueblos, cumpliendo con el pago de tributos a la corona española.

El presidente de la Audiencia de Guadalajara, en un intento de aclarar la controversia entre el minero español y los alcaldes indígenas, ordenó al alcalde mayor de la jurisdicción de Ostoticpac y a otras justicias cercanas que procedieran a recibir información de los indios para excusarse a acudir al laboreo de las minas de Fernández Palma, a quien se le exhortaba a darles buen tratamiento, así como lo necesario para su sustento y el de su familia, y a pagarles por su trabajo como hacían los otros mineros, además de pagarles la ida y vuelta a sus pueblos. De no ejecutarlo así, no se le daría ningún repartimiento. Tales justicias obligarían a los naturales, sin ninguna excusa, a acudir a los repartimientos, si no hubiera motivo que lo justificara.

Es de observar en los documentos que las comunidades indias se veían constantemente presionadas a entregar los trabajadores exigidos, y que ésta era una de las causas de su despoblación. Además, eran objeto de maltrato e injusticias, aunados al trabajo intenso y peligroso del laboreo minero, lo cual fue denunciado por civiles y sacerdotes. Un ejemplo fue el del colono español Rodrigo de Vivero, quien escribió al rey denunciando el sufrimiento de los indígenas debido al repartimiento forzoso “que es veneno que los acaba y mata” (De la Peña, 1983: 77). El fraile Gerónimo de Mendieta (1945: 183) consideraba el repartimiento como una peste que terminaba con los indios, ya que entre los que laboraban en las minas, algunos quedaban en ellas muertos. El oidor Alonso de Zorita (1942: 152) denunciaba que con frecuencia se azotaba a los indios y que por la vía del repartimiento se les obligaba a laborar en las minas. También Solórzano y Pereyra (1979: 144) comentaba los perjuicios del repartimiento forzoso para los indígenas.

El alcalde de Ostoticpac pasó al pueblo de Mascota a hacer las averiguaciones, pero fue necesario que se nombrara a un intérprete “de lengua mexicana”. A falta de uno, se nombró a un español vecino del pueblo de Ostoticpac. Se hizo comparecer a los principales ladinos de los pueblos de Ostoticpac y Mascota para preguntarles los motivos para no cumplir con los mandamientos del presidente de la Audiencia, y éstos indicaron que todos los naturales de dichos pueblos estaban sirviendo a mineros de los reales de Ostoticpac y San Sebastián, y que algunos indígenas estaban al servicio de vecinos de dichos reales. Sin embargo, habían enviado tres mozos para cumplir con el repartimiento. Precisaron que los “motivos que habían tenido para no ir los yndios es

que no los había y si algunos había en dicho Pueblo eran viejos y enfermos y no podían trabajar y los que podían trabajar estaban sirviendo en las Minas de Hostoticpac y San Sebastian, Santa Ana y San Nicolas”.

Después se hizo comparecer al indio ladino alcalde del pueblo de Talpa con todos los demás principales, y se les recibió juramento. Éstos indicaron que cuando se dio el primer mandamiento, fueron diez indios, y después, al siguiente mandamiento, otros dos, ya que los demás eran viejos y enfermos y no podían servir, mientras los que sí podían estaban al servicio de mineros del real de San Sebastián. Dijeron que no se habían quedado los indios que se habían enviado primero, porque no les daban el mantenimiento y se habían quejado porque los metían a las minas a la medianoche y los sacaban a las oraciones y no les pagaban enteramente su trabajo. Se advierte así que las jornadas de los operarios indígenas eran largas y sus salarios, muy bajos.

Otro indio ladino del pueblo de Talpa compareció e indicó que para enviar a los primeros diez indios fue preciso sacar a algunos de la haciendas de los vecinos españoles, y que los otros dos indios que enviaron eran del pueblo de Tuito, porque los demás estaban enfermos. Dijo que no cumplieron el tercer mandamiento porque los naturales anteriores se habían quejado de que no les daban el bastimento necesario y que no les pagaban su trabajo por entero. Otro indígena natural del pueblo de Talpa dijo que era verdad que recibían maltrato y no les pagaban su trabajo y que no les daban el bastimento necesario de carne, frijol, maíz y sal. En general, los casos que más se repetían eran acerca de las ofensas que recibían los indígenas por parte de los empresarios mineros, quienes no sólo los maltrataban, sino que los hacían trabajar demasiado y en ocasiones no les cubrían el salario completo.

El alcalde mayor de Ostoticpac ordenó que se despachara un mandamiento a los indios naturales de los pueblos de Mascota, Talpa, Mistan, Atenguillo y Tepospisaloya para que se presentaran en el pueblo de Mascota dentro de los siguientes tres días, so pena de 200 azotes y 60 días de cárcel a los indios alcaldes que no cumplieran con el mandato. Trató de determinar si se pagaba el dinero a los peones de repartimiento, además de las raciones acostumbradas de maíz y frijol y raciones de sal, y si se les daba viernes y sábado. También si los metían en el trabajo a medianoche, y si era a escasas faenas acostumbradas en la minería, y después se les señalaban sus “tequios”, y solamente cuando requerían ir a sus pueblos pedían al guardaminas que los ocupara de noche. Cabe aclarar que en las autorizaciones

para el reparto se especificaba que los naturales deberían encargarse de trabajos marginales a la extracción del mineral (García-Abásolo, 1983: 190).

Durante el interrogatorio se encontraba presente el indio ladino del pueblo de Talpa, que fue el caporal de la primera tanda que se repartió a Fernández Palma. Al preguntársele si era verdad que no les daba lo necesario para sus mantenimientos, dijo “que se les daba su ración acostumbrada de maíz, carne, frisol, y sal, los sábados y después de la primera semana supo que les daba más ración a los que les faltaba”. Se aclaró que para las minas de la Resurrección en Ostoticpac, el minero Nicolás Ramos Ximénez recibió, por parte del alcalde de Talpa, 15 indios para trabajar sus minas, después del repartimiento que había ordenado al presidente del reino de Nueva Galicia.

El minero Fernández Palma presentó testigos para aclarar las quejas de los indios de Mascota y Talpa acerca del maltrato que recibían, las carencias de la comida y el hecho de que no les había pagado por entero su trabajo. Se preguntó al caporal del pueblo de Talpa, quien dijo

[...] que la primer semana era berdad que los entraban temprano en el trabajo y salían tarde y que después, dijo al dicho D. Diego Fernández Palma se quejaba dicha gente y les daba mucho trabajo y desde entonces entraban y salían a las horas acostumbradas [...] y sólo si requerían ir a sus pueblos, pedían al guardamina los entrara de noche a la mina.

También hubo testigos mineros y vecinos españoles presentados por Fernández Palma. Álvarez del Castillo, vecino de este real, dijo

[...] que además de las raciones acostumbradas en su presencia se les daba, sal, maíz y carne [...] por lo que toca a la paga de su trabajo dijo que en su Presencia se les ajustaron las quantas de los días que avian trabajado por sus Bales y se les pago enteramente con la ida y buelta a sus Pueblos y les dio dicho D. Diego la cuenta por escrito de los días que avián trabajado y dinero que recibieron y les dijo a dichos indios les daba a quella cuenta para que la enseñasen a su Alcalde Mayor.

Otros vecinos indicaron que Fernández no maltrataba a los indios, porque no oían quejarse a ninguno.

En el último documento de este legajo, el gobernador y presidente de la audiencia de Guadalajara ordenó al alcalde

mayor de Ostoticpac que realizara en el pueblo de Mascota las diligencias que obligaran a los indios naturales de allí, así como de Talpa, Atenguillo, Mistan y Tepospisaloya, para que fueran a trabajar a las minas del capitán don Diego Fernández Palma, porque convenía así al servicio de su majestad y el bien de la república. Mandó a los alcaldes y principales de dichos pueblos que entregaran los operarios siguientes: del pueblo de Mascota cuatro, de Talpa cuatro, de Mistan tres y de Atenguillo dos, todos los meses, con pena de aquel que no cumpliera fuese castigado con todo rigor, y agregaba: “Si alguno se quejase de que no le pagan su trabajo parezca ante mi y en mi Jurisdiccion que are se le pague y are tambien se le de todo lo necesario para su mantenimiento y de sus mugeres”. Se firmó este mandato estando presentes testigos y vecinos del real de Guachinango (ABPG: 2-13v).

Concluyó así este litigio en beneficio del minero español Fernández Palma, a pesar de los argumentos presentados por los indígenas para que se les reservase de asistir por repartimiento al laboreo de sus minas.

Otro documento importante referente al tema de estudio que se analizó es una cédula real del rey, enviada en 1648 al conde de Salvatierra, virrey, gobernador y capitán general de Nueva España, donde le indica que en una carta que le escribió el licenciado don Pedro Fernández de Baeza, presidente de la Audiencia de Guadalajara (1645), le da cuenta del gobierno de aquella provincia, en particular acerca de los tributos con que contribuían los indios, y que a pesar de no ser considerables

[...] en su cobranza padecen los Yndios muchas estoriones y daños tales que para la paga de lo que les toca vive cada uno de ellos en tan notable angustia que no á de poder cumplir con ello siendo así que con las molestias de la cobranza y otros daños que juntamente padecen y an sentido así de los temporales como en la lavor de las minas y Repartimientos se hallan en estado de extinguirse totalmente.

Agregaba que le provocaban compasión y lástima verlos padecer y morir y solicitaba, si fuese posible, aliviarlos de la carga de los tributos o parte de ellos, lo cual representaría la total redención de aquellos miserables, así como su beneficio y crecimiento.

El rey ordenaba al virrey, el conde de Salvatierra, que procurara, informándose del presidente de la Audiencia, aliviar a los indios de esas cargas, aunque reconocía que se podían mantener algunas incomodidades para él y los oidores

de la audiencia, tolerables para el bien de los indios. Manifestaba que era evidente la miseria grande que padecían sus pobres vasallos, pues aun cuando era tan limitado el tributo que pagaban, les era tan gravoso y molesto como indicaba el presidente, que se podía presumir que esta carga les había ocasionado la despoblación: “Procurareis con particular cuidado y comunicación del mismo Presidente allanar medio para que el tributo pudiese ser cobrable sin riesgo de la despoblación de aquellos naturales [...] mayormente cuando son tan conformes a las disposiciones y órdenes mías”.

La cédula real indicaba al virrey que revisara las cédulas anteriores y la carta del presidente de la Audiencia, “y considerando también las necesidades y aprietos presentes con que me hallo con tantos ejércitos”, se enterara de los daños que padecían los indios de la provincia de Guadalajara por los tributos que pagaban, se procurara librarlos de esta carga o parte de ella, sin perder de vista las necesidades de la Real Hacienda. Ya anteriormente el visitador Miguel Contreras de Guevara había reducido las tasas de los tributos que pagaban los indígenas (Berthe *et al.*, 2000: 18).

En lo que se refiere al repartimiento forzoso, en la carta al rey, el presidente de la Audiencia de Guadalajara denunciaba que, debido a la labor de las minas y al repartimiento, los indígenas se hallaban también a punto de extinguirse totalmente y que sentía una gran lástima y compasión al verlos padecer y morir. El rey refería al virrey que con anterioridad, cuando se hizo una denuncia sobre el servicio personal de los indios, se expidió una cédula real (1627) prohibiendo dicho sistema y agregaba que, aunque reconocía que de quitar aquellos repartimientos se ocasionarían algunas incomodidades a él y a los demás oidores de la Audiencia, debían tolerarlas para evitar más daños a los indígenas, quienes eran “tan conformes a las disposiciones y ordenes mías”. Esta última cédula real fue revisada por el Consejo de Indias para ponerla en ejecución (AGN, 1649: 114-115).

Podemos considerar que esta cédula real influyó en la decisión final de abolir el sistema de trabajo llamado repartimiento forzoso de servicio retribuido, por sus deficiencias e injusticias con los indígenas. En 1632 la corona española ordenó a las autoridades virreinales reformarlo y tiempo después, prohibirlo en lo referente al trabajo en la agricultura, la construcción y en obras públicas. Sin embargo, en la actividad minera siguió vigente durante toda la época colonial. En el occidente de México, todavía en la primera mitad del siglo XVIII se siguió utilizando a los indígenas de repartimiento para la labor de las minas; en el centro de Nueva España, du-

rante el siglo XVIII se siguió requiriendo de las comunidades indígenas operarios de repartimiento para el trabajo minero. Puede inferirse que, debido a la importancia y el crecimiento de la producción minera en este siglo, las demandas y peticiones de los empresarios mineros continuaron y que el repartimiento sobrevivió durante toda la época colonial.

La revisión y estudio de las fuentes escritas coloniales, las cuales consideramos como parte del patrimonio cultural tangible, nos permitieron constatar el funcionamiento y formas de aplicación de un sistema de trabajo, el repartimiento forzoso, que sujetó en definitiva a los indígenas al proceso de desarrollo económico dirigido por los colonizadores, en condiciones de subordinación y explotación. Asimismo, el pago de los tributos vinculó a los naturales con sus pueblos de origen, con lo que perdieron su libertad de movimiento.

## Bibliografía

- Archivo General de la Nación (AGN), Reales Cédulas Originales, vol. 3, exp. 62, 21 de abril de 1649, ff. 114-115.
- Archivo de la Biblioteca Pública de Guadalajara (ABPG), Inventario del Archivo de la Real Audiencia, ramo Civil, caja 20-9, exp. 276, ff. 2-13v.
- Berthe, Jean Pierre, Thomas Calvo y Aguada Jiménez Pelayo, *Sociedades en construcción. La Nueva Galicia según las visitas de oidores (1606-1616)*, Jalisco, Universidad de Guadalajara, 2000.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990.
- Echenique March, Felipe I., “La tenencia de la tierra en la Intendencia de Valladolid al finalizar el siglo XVIII”, en *V Jornada de historia del Occidente. Mesoamérica ayer y hoy*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas”, 1982.
- García-Abásolo, Antonio F., *Martín Enríquez y la Reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Artes Gráficas Padura (Historia, V Centenario del Descubrimiento de América, 2), 1983.
- Islas Jiménez, Celia, *El real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*, México, INAH, 2008.
- Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Salvador Chávez Hayhoe (ed.), 3 vols., México, 1945.
- Mentz, Brígida von, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España, esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVII*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 1999.
- Peña, José F. De la, *Oligarquía y propiedad en Nueva España. 1550-1624*, México, FCE (Obras de Historia), 1983.
- Solórzano y Pereyra, Juan, *Política indiana*, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1979.
- Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), 1942.

# El patrimonio de la escultura monumental monolítica mesoamericana

María Teresa Neaves Lezama\*

Uno de los rasgos culturales clave para argumentar la existencia de una tradición mesoamericana lo constituyen las expresiones plásticas que dejaron los diferentes pueblos de esta área cultural. Así es que el propósito de este trabajo consiste en hacer una exploración de la escultura monolítica de gran tamaño que fue trabajada por artistas anónimos en algunas de las culturas mesoamericanas, y que ahora forma parte del patrimonio histórico-cultural de nuestro país.

Iniciaré definiendo lo que se conoce como escultura: el arte de tallar la piedra, considerada como una de las bellas artes, en la cual el escultor se expresa creando volúmenes y conformando espacios. Es bien sabido que a lo largo de la historia la escultura cumplió una función didáctica, para explicar al pueblo determinados acontecimientos o conceptos, definida como producto de una actividad “elitista” (De la Fuente, 1990: 205), o sea, dominada por el grupo en el poder. En cuanto a definir escultura monumental, se destacan los siguientes caracteres fundamentales:

*Volumen*, hacia el cual se muestra marcada preferencia y que consiste en la realización de la masa organizada en el espacio y, por lo tanto, la plena realización de la imagen tridimensional.

*Pesadez de la masa*, que se advierte sólidamente arraigada para evitar la ligereza y anclarse en el suelo que la sustenta.

*Estructura de formas geométricas básicas* –cuadrados, rectángulos, circunferencias–, que contribuye de manera esencial a la fuerza expresiva de las esculturas.

Aunque es indiscutible la relevancia de las características visibles de la escultura mesoamericana, tales como el material, el tamaño y la técnica seleccionada, resulta de gran interés y utilidad comprender el contenido y el simbolismo de lo representado para entender en verdad la pieza y, a través de ella, reconstruir su significado.

Se ha mencionado de manera constante que en el Posclásico tardío los monumentos se erigieron como obras maestras y que ocupan un destacadísimo lugar en la historia del arte universal, pero no podemos olvidar que en el Preclásico medio, a gran distancia y en otro ambiente ecológico, se desarrolló la civilización olmeca, que según Ignacio Bernal (1991) sería el primer foco de alta cultura de brote autónomo, resultado de la evolución socioeconómica de pequeñas aldeas agrícolas asentadas en una región pantanosa limitada por ríos y lagos, dedicadas en esencia al cultivo del maíz y que, sabemos, sostenían relaciones comerciales, además del intercambio de productos con áreas distantes.

\* Colegio de Historia-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, verdanditere@yahoo.com.mx.



Para cuando las sociedades se tornaron más complejas y empezó a destacar un grupo social sobre los demás, prefirieron el uso de la piedra en las obras escultóricas, sin importar lo difícil y costoso que resultara obtenerla y trabajarla. Así es que la cultura olmeca también fue la creadora del conjunto más impresionante y único de escultura monumental monolítica, formado por 17 cabezas completas, además de los llamados “altares”, todos ellos con un peso que oscila entre las seis y las 40 toneladas, las cuales fueron hechas de basalto y andesita. Estas piedras no se encuentran en aquella región, por lo que los grandes bloques tuvieron que ser cortados y acarreados desde grandes distancias, como el macizo montañoso de Los Tuxtlas, a veces con travesías de más de cien kilómetros de distancia, atravesando montañas selváticas, pantanos y ríos caudalosos. La vía fluvial fue un medio que aligeró mucho el trabajo, pero que planteó el enorme reto de sostenerlas a flote.

Es muy conveniente hacer énfasis en el planteamiento de John E. Clark al referirse al sistema agrícola de este grupo, el cual era capaz de generar excedentes de producción alimentaria, los mismos que se requerían para mantener a los trabajadores implicados en estas obras públicas (Clark, 1990: 191). Desplazar un gran bloque de piedra requería del esfuerzo conjunto y coordinado de un extenso número de trabajadores durante un largo periodo de tiempo, y el equipo básico para arrastrar los bloques debió de ser de largas y gruesas cuerdas, hachas, picos, palancas y rodillos o deslizadores. Cabe resaltar entonces que para realizar un proyecto de esta magnitud, era necesario tener mucho más organización y supervisión que cuando se levantaba una pirámide o se construía un palacio.

Cuando la cultura olmeca entró en decadencia, surgieron diversos estilos regionales que aportaron las bases sobre las que se levantaron otros nuevos. La escultura monumental tridimensional fue sustituida por el relieve bidimensional, característico de las llamadas “estelas” mayas y zapotecas.

El auge de las grandes y bien planeadas ciudades mesoamericanas llegó con el Clásico, cuando un sector poderoso controló los aspectos de la vida cotidiana. El arte escultórico también tendría un cambio radical, pues en términos generales fue angular y abstracto, desplazó al hombre como

protagonista y puso en su lugar a los dioses, acompañados de diversa iconografía. En general, la llamada escultura monumental teotihuacana ha sido confinada a elementos ornamentales de su arquitectura, como las cabezas de formas geometrizaras, que representan jaguares y serpientes, ubicadas en los tableros de la pirámide de Quetzalcóatl.

En realidad, lo que debemos considerar como escultura monumental monolítica es la representación identificada como Chalchiuhtlicue, “la de la falda de jade”, diosa del agua terrestre y compañera de Tláloc. La estatua, encontrada por Leopoldo Batres cerca de la pirámide de la Luna y ahora exhibida en la sala de Teotihuacán del Museo Nacional de Antropología (MNA), resulta imponente en cuanto a su tamaño, estructuración volumétrica y sencillez de diseño.

Por otro lado, a 50 kilómetros de la ciudad de México, en un pequeño poblado de nombre San Miguel Coatlinchán, Tláloc, el dios de la lluvia, reposó durante siglos en una hondonada, a orillas del lago de Texcoco. Este enorme monolito, inconcluso en su talla y de estilo teotihuacano, con un peso de 167 toneladas, presenta elementos iconográficos que determinan su identidad: porta *maxtlatl*, máscara bucal y a la altura de los ojos se aprecia un corte cuadrangular, en lo que se reconocen como anteojeras. El 16 de abril de 1964 el monolito inició el viaje con destino a su nueva residencia, para ser colocado por primera vez “de pie” en la entrada del museo, en Paseo de la Reforma (Ramírez, 2008: 63-71).

Después del colapso del Clásico sobrevino un periodo que se caracterizó por la presencia de fenómenos diversos como conquistas cíclicas, repunte poblacional, el constante arribo de grupos precedentes del norte, etcétera. Esto traería como consecuencia un clima de inestabilidad sociopolítica y, a pesar de los esfuerzos de los habitantes de ciudades como Cholula, Xochicalco, Teotenango y Cacaxtla por mantener su influencia cultural y económica, éstas comenzaron a declinar, abriendo paso a la cultura tolteca, de la que Tula-Xicocotlán se constituyó como el centro hegemónico que inició un nuevo periodo, conocido como Posclásico.

La escultura tolteca produjo figuras rígidas, inexpresivas e inactivas, siempre simétricas, con un regreso a la escultura de bulto, inherente a la arquitectura religiosa. El tolteca fue un arte ecléctico que generó imágenes como los famosos “atlantes”, de 4.6 metros de altura, compuestos de cuatro secciones unidas mediante el sistema de “caja y espiga”. Estas piezas, aunque son de gran tamaño, no se pueden considerar como monumentales, ya que no son monolíticas. El fenómeno escultórico tolteca tuvo una gran repercusión al convertirse en un antecedente formal e ico-

nográfico de la escultura de los mexicas y sus contemporáneos (Noguez, 1998: 19, 30).

Ya en la fase final, durante el Posclásico tardío, el centro hegemónico fue México-Tenochtitlán. Fundada hacia 1325, en casi 200 años logró convertirse, de un pequeño asentamiento tributario, en la ciudad-Estado más poderosa del centro y del sureste de Mesoamérica.

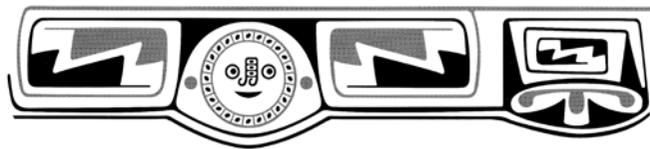
En el campo del arte destaca la escultura tridimensional. Al principio fue tomando elementos estilísticos de otras culturas e inspirándose en el afamado arte de las ancestrales Tula y Teotihuacán, y combinando diseños provenientes de la costa del Golfo y del estilo Mixteca-Puebla. Después se creó una tradición propia, con tendencia hacia lo monumental.

A continuación daremos una breve noticia de algunos de los más sobresalientes ejemplos: como auténtico compendio del pensamiento cosmogónico mexica, tenemos la “Piedra del Sol”, disco de más de tres metros de diámetro, esculpido en un enorme bloque de basalto de unas 25 toneladas de peso. El sentido de lo monumental alcanza características sin precedentes. Salvador Toscano la calificó como una síntesis de belleza escultórica y de ciencia indígena. También vemos una ejecución detallada minuciosa, de la que los talladores lograron un alto grado de perfección artística. Esta magnífica pieza de arte monumental alude a la quinta era cósmica (*Nahui Ollin*), de la cual los mexicas se consideraban el pueblo elegido para evitar su destrucción.

Este monumento ocupó un lugar de privilegio en la Sala de los Monolitos de la antigua Casa de Moneda, y después de 79 años fue trasladado a la Sala Mexica, diseñada a la manera de un templo de planta de cruz griega, y fue ubicado en el “altar mayor” de la sala, punto central de convergencia de toda la estructura arquitectónica del MNA, con la Coatlicue y una colosal Xiuhcōatl a los lados (Ramírez, 2008: 125).

En las piedras de Tizoc y del Ex Arzobispado el tema de la guerra fue predominante en su escultura, buscando la intención de intimidar a los enemigos, así como exaltar la actividad bélica y el sacrificio humano, entendidos como elementos regeneradores del cosmos y medios que garantizaran su continuidad (Neaves, 2005).

El llamado Océlotl-Cuahxicalli fue descubierto en 1901. Se trata de un felino recostado, en cuyo lomo se horadó una amplia oquedad que pudo servir como receptáculo para ofrendas. Tallado en un enorme bloque basáltico, esta escultura impacta tanto por sus dimensiones como por su aspecto amenazador, por su simbolismo y el uso ritual al que estaba destinado (Gendrop, 1994: 77).



Un aspecto a tomar en consideración cuando nos acercamos al arte escultórico prehispánico es la desafortunada desaparición de un importante elemento de comunicación de mensajes: el color. Como en el caso de la Coyolxauhqui, la policromía servía para enfatizar las formas representadas y para dotarlas de una carga simbólica específica.

Malinalco fue un centro ceremonial utilizado en varias ceremonias por las órdenes militares de los guerreros águila y de los guerreros jaguar. Era un lugar donde celebraban sus ritos, con los cuales exaltaban su belicosidad. Todo el monumento fue labrado de manera directa sobre toba volcánica, con vetas de tepetate y un mínimo de añadidos en mampostería. Se trata de un ejemplo único de tallado en piedra de enormes dimensiones. Las fauces de serpiente de la entrada simbolizan que por ellas se accedía a una cueva en las entrañas de la tierra. El interior constituye un ejemplo de perfección estructural. La banqueta, en forma de herradura, nos habla de una especie de “sala de consejo”, precedida por un labrado en forma de piel extendida de un jaguar, que hace las veces de trono, acompañado de representaciones de águilas a cada lado. De manera significativa, este ejemplo es otro tipo de trabajo escultórico monumental, ya que se produjo a partir de una gran saliente lítica en el llamado Texcaltepec o cerro de Los Ídolos.

Al concluir la conquista armada e iniciarse la espiritual, grandes esculturas prehispánicas de piedra fueron parcialmente destruidas y convertidas en elementos que se incorporarían al culto cristiano. Pero también observamos que hubo una continuidad en el trabajo de la escultura monumental, sobre todo enfocada en construcciones y objetos religiosos, como las pilas bautismales, las cuales resultaban de gran importancia en un momento en que los frailes se esforzaban por introducir a la población nativa al primero y fundamental sacramento que abriría las puertas de la cristiandad. Ejemplos de grandes pilas bautismales son las de Chimalhuacán, Chalco, Acatzinco, Tecali y Yecapixtla, las cuales han merecido gran admiración por sus notables motivos. En todos estos ejemplos la supervivencia de elementos indígenas es muy notoria, como también sucede –de forma excepcional– en la pila de San Miguel Zinacantepec, la cual es un enorme monolito labrado en 1581 y destacado ejemplo de “arte indocristiano”, la que con toda seguridad fue

diseñada y trabajada por artistas y canteros locales a partir de un enorme monolito en forma de copón de más de un metro de diámetro interior y cuya base sepultada debe tener más de metro y medio de altura. La taza lleva en el borde superior una protección de tezontle bruñido. Gran parte de su superficie exterior está decorada con bajorrelieves, de la misma forma que las piedras de Tizoc y el Ex Arzobispado. La diferencia es que, en la pila, los motivos pertenecen al estilo renacentista español, con grutesco y medallones.

Lo que más llama la atención de la pila es la inscripción que la circunda, justo por debajo del cordón franciscano, escrita en náhuatl, considerada como *lingua franca* tras la llegada de los españoles, aun cuando los idiomas nativos eran el otomí y el matlatzinca. La traducción de la inscripción nos la da el historiador de arte Constantino Reyes Valerio:

En el año del señor 1581, esta pila bautismal y también baptisterio se hizo de acuerdo con el deseo [(del)] muy reverendo guardián fray Martín de Aguirre en el pueblo de Zinacantepec (Annunziata, 2003: 38).

Esta reliquia del pasado, como expresa en su estudio Delia Annunziata Cosentino, permite observar esa relación bicultural en nuestros días, pues aquel periodo histórico mantiene su vitalidad en este excelente ejemplo de cantera labrada.

A manera de conclusión, este recuento rápido de una serie de ejemplos de escultura monumental lítica ha tenido como propósito proponer un subgrupo especial dentro del gran conjunto conocido como “patrimonio cultural” mesoamericano. Es un subgrupo no muy numeroso, que se podría trabajar en catálogos específicos. Además, también podrían incluirse algunos ejemplos del mundo colonial temprano, como es el caso de las pilas bautismales.

Al ver el conjunto, nos llaman la atención dos asuntos:

a) Las técnicas de labrado de grandes piezas fueron excepcionalmente sofisticadas y surgieron en tiempos remotos, junto con el primer brote de civilización. Más adelante, las técnicas se limitaron a ejemplos aislados de la cultura teotihuacana. Sin embargo, y como una fina ironía, en la última gran cultura anterior a la llegada de los españoles, la mexicanotenoche, renace con gran fuerza este fenómeno, que se prolonga hasta bien entrada la etapa colonial temprana.

b) Otro aspecto a investigar es el de las grandes dificultades que afrontaron tanto olmecas como mexicanotenoche para transportar los enormes bloques bastos o labrados a través de ríos, pantanos y lagos. No podríamos ahora afirmar si este esfuerzo adicional, que requirió de una perfecta

organización del trabajo, formaba parte de un ritual específico que le adscribiera a la piedra una mayor fuerza sobrenatural. Se percibe este esfuerzo como algo que tiene una complejidad adicional en transporte y labrado que, quizá, pudo haber sido evitada.

No podemos terminar sin recordar que, hace pocos años, las cabezas colosales olmecas fueron salvajemente pintadas en un acto vandálico sin precedentes. La escultura monumental a que nos hemos referido es única en el mundo. Recordemos que “patrimonio cultural” es la herencia propia del pasado, con la que un pueblo vive hoy y que transmitimos a generaciones futuras. Nuestro deber es preservarlo en la mejor medida posible. No dejaremos en avivar el interés y la conciencia de los mexicanos, herederos de este patrimonio especial de “escultura monumental monolítica”, para que continúen con su tarea de defensores del mismo, lo valoren de manera especial y protejan de cualquier amenaza.

## Bibliografía

- Annunziata Cosentino, Delia, *Las joyas de Zinacantepec: arte colonial en el monasterio de San Miguel*, México, El Colegio Mexiquense-Instituto Mexiquense de Cultura, 2003.
- Becerril Miró, José Ernesto, *Los principios legales de la Convención del Patrimonio Mundial*, México, INAH, 2009.
- Bernal, Ignacio, *El mundo olmeca*, México, Porrúa, 1991.
- Clark, John E., “El sistema económico de los primeros olmecas”, en *Los olmecas en Mesoamérica*, México, Citibank, 1990, pp.189-202.
- \_\_\_\_ (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, México, Citibank, 1990.
- Fuente, Beatriz de la, “Arte monumental olmeca”, en *Los olmecas en Mesoamérica*, México, Citibank, 1990, pp. 203-222.
- \_\_\_\_, “La escultura monumental”, en *El arte olmeca*, México, Artes de México, pp. 6-9.
- Gendrop, Paul, *Escultura azteca: una aproximación a su estética*, México, Trillas, 1994.
- Heyden, Doris, *El templo mayor de Tenochtitlán en la obra de fray Diego Durán*, México, INAH, 2000.
- Manzanilla, Linda, “La zona del altiplano central en el Posclásico”, en *Historia antigua de México*, México, INAH/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 203-239.
- Neaves Lezama, María Teresa, *Los glifos toponímicos en las esculturas conocidas como “Piedra del Ex Arzobispado” y “Piedra de Tizoc”*, México, FFL-UNAM, 2005.
- Noguez, Xavier, *Escultura tolteca*, México, Conaculta, 1998.
- Ramírez Vázquez, Pedro, *Museo Nacional de Antropología. Gestión, proyecto y construcción*, México, INAH, 2008.
- Sierra Carrillo, Dora, “La lapidaria, tecnología pasada y presente”, en *La tecnología en las sociedades tradicionales*, México, cv, 1988, pp. 31-49.

# Los documentos patrimonio cultural de la nación mexicana

Emma Pérez Rocha\*

**E**n la actualidad se considera a los documentos como parte primordial del patrimonio cultural. Su definición, apreciación y valoración a lo largo del tiempo serán temas importantes a desarrollar en el presente trabajo.

En primer lugar, debemos decir que los documentos son producto y registro de las instituciones y situaciones que surgen en la sociedad (Pérez y Moedano, 1992: 13, 16). En ampliación de lo anterior, Perla Valle (1988: 5-54, 56) los define como el resultado de la interacción que se establece entre las instituciones y los miembros de la sociedad. El estudio sistemático de los documentos y, consecuentemente, su apreciación se consolidaron con José Joaquín Real Díaz en su trabajo *Estudio diplomático del documento indiano*, quien a la luz de la diplomática definió el documento en dos vertientes: a) “cualquier testimonio escrito sobre un hecho de naturaleza jurídica, realizado bajo la observancia de ciertas formalidades variables según las circunstancias de lugar, tiempo, materia y personas destinadas a conferir a tal testimonio autoridad y fe, dándole fuerza de prueba”, el documento estrictamente diplomático o *stricto sensu*, y b) “cualquier escritura de carácter legal histórico y administrativo que se conserva en los archivos”, o el documento lato o *latissimo sensu* (Real, 1970: 3-4).

Definido el documento, nos centraremos en su apreciación. Inicialmente los documentos, y así lo hace ver la diplomática, tuvieron un valor jurídico; fueron utilizados, en gran medida, como elementos legales y validativos, para después ver en ellos su sentido histórico. Tanto en Europa como en México, a partir del siglo XIX, se empezó a considerar al documento de archivo como fuente para saber del acontecer histórico. Ranke, en Alemania, promovió someter los testimonios escritos a una crítica verificación de los hechos y la búsqueda de fuentes originales, y no sólo utilizar las crónicas o relatos escritos, sino basarse en documentación de archivo (Pérez y Moedano, 1992: 13, 16; Florescano, 1980: 107).

Este mismo hecho se dio en nuestro país ante la necesidad de escribir una historia general de México, tarea que fue encomendada a Manuel Larráinzar, en plena Intervención francesa, quien planteó un importante y completo proyecto, estructurado en tres partes: historia antigua; historia media, que abarcaría desde la Conquista hasta la Independencia, e historia moderna, que trataría desde el periodo de la Independencia hasta la época moderna. La obra constaría de un prólogo, ocho capítulos y varios apéndices (Ortega, 1970: 154). El proyecto no se realizó y fue Vicente Riva Palacio (1981) quien lo llevó a cabo, entre 1884 y 1889, al coordinar *México a través de los siglos*.

\* Dirección de Etnohistoria, INAH, direccion\_de\_etnohistoria@yahoo.com.mx.

La tendencia a la utilización de los documentos de archivo continuó, y a inicios del siglo xx, “entre los autores que hacen uso de los acervos se encuentran Manuel Orozco y Berra, Alfredo Chavero, José Fernando Ramírez y en cuanto a la búsqueda y rescate documental sobresalen Joaquín García Icazbalceta y Francisco del Paso y Troncoso y más tarde Miguel Othón de Mendizábal” (Pérez, 1994: 39-52).

Así, en México, al transcurrir el siglo xix, la tendencia en cuanto al papel del documento de archivo, como fuente primaria, no sólo consistió en ver en él su valor intrínseco; el propósito fue más allá de obtener una serie de datos sin explicación alguna; ya había una razón enmarcada en la ideología de la época, el conocimiento de la historia antigua y colonial, principalmente de la primera, con el fin de sentar las bases del nacionalismo y el indigenismo, a desarrollarse más tarde a plenitud.

Señaladas las consideraciones que han tenido los documentos en cuanto a su utilización y significado para el desarrollo del saber histórico de México, podemos afirmar que éstos son parte del patrimonio cultural de la nación mexicana; en determinado momento su información no sólo ha servido para fundamentar nuestro nacionalismo y conocer nuestro pasado, sino que son medio para crear una identidad, afianzar nuestras raíces y tradiciones y conformar nuestra cultura. A través de la consulta documental conocemos personajes, hechos sociales, desarrollos institucionales, estructuras socioeconómicas y otros aspectos que nos han ido conformando y caracterizando como nación.

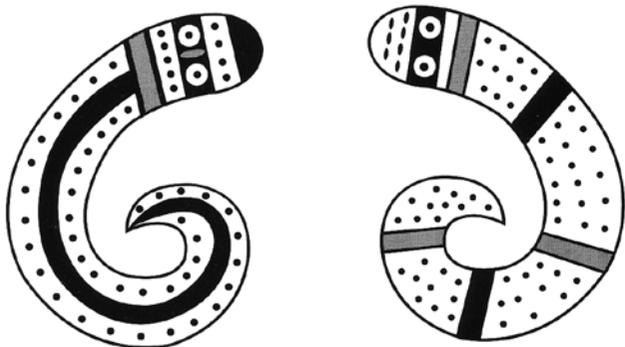
Reconocer a los documentos como patrimonio cultural, fomentar su valoración, conlleva a relacionarlos con espacios institucionales más amplios. Así, Rafael Tovar y de Teresa (1994-1995: 10) indica que “lo que una sociedad considera que es su o el patrimonio cultural, es algo que va cambiando con el tiempo, tanto en su definición como en sus contenidos, y se encuentra estrechamente ligado no sólo

lo con las formas culturales, sino también con los procesos históricos y sociales”.

De lo anterior surgen las siguientes preguntas: ¿Cómo son valorados los documentos entre otros objetos de información? ¿Tienen un mismo valor para el archivista que para el historiador? Ante lo cual emerge el interesante problema de la creación de archivos y el consecuente resguardo de la documentación, previa selección, pero ¿con cuáles criterios se llevará a cabo ésta? De acuerdo con la maestra Josefina Zoraida Vázquez (1995: 24), existe una imposibilidad de establecer reglas absolutas, pues los casos requieren juzgarse de manera individual. Por fortuna para los investigadores, los archivos que contienen documentos del pasado no han sufrido el llamado descarte, que es la eliminación de documentación de los archivos, a la que están expuestos los documentos administrativos actuales producidos en diferentes instituciones públicas.

En el presente ya existe una normatividad aplicada a la valoración de la documentación que pasa a integrar los acervos del Archivo General de la Nación (AGN). González y Alday (1995: 36) indican que la selección de los documentos “se basa en una metodología que busca mantener el equilibrio entre producción, uso y destino final de los documentos públicos, con base en el marco jurídico vigente”. El mismo autor señala que para realizar esta tarea con la mayor objetividad es necesario el respaldo de reglamentos, de la normatividad y de los lineamientos internos de cada dependencia; y añadiríamos que más allá de eso debe existir una política generalizada y común a todas las dependencias en cuanto a la valoración del documento y su resguardo. Se debe evitar, además, que los acervos se formen indiscriminadamente, para lo cual, como lo hace ver Jorge Nacif Mina (1995: 36), “se debe tener en cuenta el principio de procedencia, es decir, su origen institucional y el proceso natural de su integración, observar que el documento tiene un valor seriado y que su apreciación puede proporcionar un cambio en su valoración de documento eminentemente administrativo a histórico testimonial”. Para llegar a esto último el documento ha pasado ya por diferentes vicisitudes, desde el peligro, en una primera fase, de formar parte de un archivo inmediato o de trámite donde se concentran copias simples, que por lo general se convierte en archivo muerto, al no estar sujetos a ninguna normatividad para su valoración.

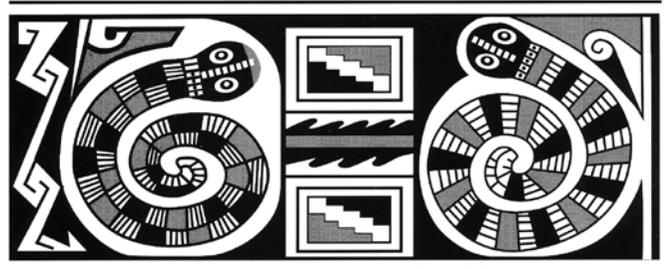
Esta situación ha promovido la búsqueda de criterios de valoración de los documentos que lleven a una correcta selección de los mismos, a encontrar sus valores permanentes y ajenos a la intención de darlos de baja para liberar



espacios, tarea en la que intervienen la UNESCO y el Sistema de Red de Archivos del Gobierno Federal y la Gestión Documental, creado desde 1984. Ambas instituciones han dado pie a la creación de la llamada "gestión de documentos", que no es otra cosa que el control del documento público desde su producción, eliminando lo innecesario y que sería imposible de almacenar (Nacif, 1995: 39; Herrera, 1987). El funcionamiento de la gestión ha promovido la creación de los ya mencionados archivos inmediatos o de trámite, donde con criterios definidos de valoración se pretende hacer una selección de las series documentales, previa recepción, control y despacho de correspondencia del área de adscripción; clasificación y catalogación de documentos y expedientes, archivamiento, expurgación y transferencia primaria de expedientes (Nacif, 1995: 39), lo cual debe realizarse antes de llegar a los archivos históricos, como en el caso del AGN. Pero, como también hemos indicado, se corre el peligro de considerar a los archivos de trámite como archivos muertos, debido a la falta de información y de seguimiento de los lineamientos sobre la valoración documental.

La instancia siguiente al archivo inmediato o de trámite lo constituyen, desde el punto de vista de la valoración, los archivos intermedios o de concentración. En ellos se debe hacer la selección de las series documentales para conservarlas de manera permanente y que sean transferidas al archivo histórico (*ibidem*: 42). Aquí surge de nuevo el problema de los criterios de valoración, que no deben estar sujetos al espacio físico, sino a la existencia de una reglamentación específica que tome en cuenta la historia institucional de la dependencia emisora de los documentos y las características del fondo documental.

Otro tema a tratar es el de la preservación de los documentos. Para ello, como lo hace ver Bolfy Cottom, se deben tomar en cuenta el interés institucional en el patrimonio documental y la existencia de una legislación sobre el mismo. En cuanto al primero, señala que el camino ha sido largo y hace una reseña al respecto. A raíz de la Conquista, la memoria histórica plasmada en códices se perdió en gran medida, quedando a salvo algunos testimonios escritos en códices y en la tradición oral. En un segundo momento, durante la época colonial, los archivos conventuales fueron los únicos receptores documentales. Para este mismo periodo fue de gran importancia la obra de los historiadores de tradición indígena, quienes continuaron la labor historiográfica de los frailes ante la prohibición a las órdenes religiosas de escribir sobre los indios, ordenada por Felipe II



en 1577. De esta misma época se tiene la existencia de una abundante documentación producida por la nobleza indígena, la cual se ha preservado en los archivos.

Más tarde, en 1668 aproximadamente, Carlos de Sigüenza y Góngora se constituyó en el eslabón entre las recopilaciones de los historiadores indígenas y las obras de los siguientes historiadores y coleccionistas del siglo XVIII. En ese mismo siglo Lorenzo Boturini logró formar una significativa colección de códices y papeles, realizada entre 1736 y 1742, con el fin de conocer el culto guadalupano y tener información de las antiguas culturas. Hay que aclarar que, desde nuestro punto de vista, el interés por preservar el patrimonio documental en los periodos señalados no fue de carácter institucional, sino personal, con el fin de preservar la memoria histórica.

En cuanto a la institucionalización del resguardo documental, se tiene el que sería el inicio del AGN. El virrey Casafuerte, en el siglo XVIII, comenzó a formar un archivo, labor que continuaron los siguientes virreyes: el primer conde de Revillagigedo, el de Amarillas y el de Croix, al organizarse durante sus respectivos periodos la documentación que se había originado en la Secretaría del Virreinato, labor realizada entre 1722 y 1771:

Fue el virrey Bucareli quien entre 1771 y 1779 inició de manera sistemática las labores de archivo, siendo el segundo conde de Revillagigedo quien en 1790 formuló un proyecto de Archivo General. A partir de entonces y con todos los matices tanto de carácter político, ideológico y sobre todo de forma de gobierno, tuvo interés para el Estado la preservación de los documentos y acervos, testimonios y fuentes para la historia de México. En 1980, el ahora Archivo General de la Nación fue concentrado en un solo inmueble, siendo el antiguo Palacio de Lecumberri su sede, asumiendo un carácter de centro de preservación, conservación, investigación y difusión de este patrimonio escrito (Cottom, 2009: 35-55).

En lo que respecta al marco legal en las leyes que se han emitido para la protección del patrimonio cultural, se ha incluido el patrimonio documental.

a) Así, la primera ley protectora de monumentos de interés nacional fue la de 1897, abocada únicamente a monumentos arqueológicos, no así la emitida durante el gobierno de Victoriano Huerta, la denominada Ley sobre Conservación de Monumentos Históricos, Artísticos y Bellezas Naturales, en la cual, aunque no de manera explícita, se contemplaba la legislación aplicada a los documentos, en el capítulo IV, aunque hay que aclarar que esta ley tuvo una existencia efímera (*ibidem*: 44).

b) En la ley de 1934 se consideraba a los bienes culturales escritos “como monumentos y tal clasificación se debía a su relación con acontecimientos históricos patrios” (*ibidem*: 47).

c) En la ley de 1968, constitucionalmente se le daba facultad al Congreso de la Unión de legislar sobre los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos cuya conservación fuera de interés nacional, en el entendido de que conservación se refiere a la protección y preservación de los bienes de interés para la nación (*ibidem*: 48). El artículo tercero de esta ley contemplaba los bienes que se consideran patrimonio escrito, vistos por esa ley como bienes de valor cultural, “y en el artículo V, incisos 62 y 63, la ley establecía que quedaban adscritos al patrimonio cultural, entre otros, los documentos y expedientes que pertenezcan o hayan pertenecido a las oficinas o archivos de la federación, estados o municipios, los códices e incunables, mexicanos o extranjeros, dibujos y grabados de los siglos XVI al XVIII igualmente mexicanos o extranjeros” (*ibidem*: 49). Se debe aclarar que esta ley no llegó a tener aplicación. Si bien se promulgó, se publicó dos años después debido a la oposición de los coleccionistas privados, pero nunca se reglamentó ni se dieron formas de aplicación.



d) Por último está la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, vigente en la actualidad, en cuyo espíritu está la protección del patrimonio escrito.

El tratamiento legislativo que se le dio, consistió en los siguientes aspectos: a) se estableció que los bienes culturales escritos seguían siendo considerados monumentos históricos muebles; b) se definieron dos tipos de declaratorias para los mismos, la declaratoria por ley y la administrativa; c) para el caso de la declaratoria por ley, el artículo 36 en sus fracciones II y III, retomó la tradición expresa establecida por la ley de 1934. Y ordena que por determinación de ley son monumentos históricos [...] los documentos y expedientes que pertenezcan o hayan pertenecido a las oficinas y archivos de la Federación, de los estados o de los municipios y de las casas curales [...] Los documentos originales manuscritos relacionados con la historia de México y los libros, folletos y otros impresos en México o en el extranjero durante los siglos XVI al XIX, que por rareza e importancia para la historia mexicana merezcan ser conservados en el país (*ibidem*: 50).

Se establecieron en esta ley los órganos competentes para la protección legal y la administración de los monumentos históricos, a saber: la Secretaría de Educación Pública y el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que tienen la competencia sobre el patrimonio escrito de carácter histórico y su conservación (*ibidem*: 51).

En lo que se refiere a la documentación estatal, municipal y particular, al igual que la nacional, la federación tiene el encargo de garantizar, vigilar, ejecutar y asesorar la restauración y su conservación; pero aquí surgen varios problemas: a) no existen catálogos de los bienes de propiedad nacional, menos de los otros tres antes mencionados; b) no hay una implementación de los mecanismos legales por la carencia de personal, de recursos y por la falta de interés o voluntad política de los funcionarios.

Las soluciones propuestas por Bolfy Cottom ante este panorama son: la existencia de una reglamentación y la realización de convenios con el fin de preservar lo que existe de documentación y crear conciencia de la importancia de estos bienes y promover su catalogación y registro (*ibidem*: 53-54).

He pretendido en este trabajo seguir paso a paso hasta el conocimiento del documento, a su apreciación previa,

antes de ser considerado como patrimonio nacional y sujeto a legislación, que al considerarlo como bien nacional trata de preservarlo, de situarlo en los archivos históricos. Se ha reseñado la tarea de la selección documental en los archivos internos de las instituciones gubernamentales, con el peligro de que al no existir una normatividad pasen a ser considerados archivo muerto.

Termino con la reflexión de Jorge Nacif Mina (1995: 45):

Penetrar al mundo de los archivos es hacerlo a la historia convertida en fantasía; es la memoria de los pueblos, estudiada y conocida de generación en generación; es olor a papel, a tinta, a lo antiguo y a lo actual. El mundo de los archivos es la lucha constante por seguir viviendo y dejar de estar en el olvido de los muertos; es una lucha sin límites en el mundo de los vivos, en donde los actos de los pueblos dejan [su] memoria en documentos.

Y añadiría que de allí su esencia como patrimonio cultural de la nación.

#### Bibliografía

Cottom, Bolfy, "El patrimonio escrito. Una aproximación a su marco normativo en los inicios del siglo XXI", en María Idalia García Aguilar y Bolfy Cottom (coords.), *El patrimonio documental en México, reflexiones sobre un problema cultural*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 35-55.

*Entre historiadores y archivistas: el dilema de la valoración documental*, México, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, 1995.

Florescano, Enrique, "La historia como explicación", en *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980, p. 107.

García Aguilar, María Idalia, "Azar y complejidad del patrimonio documental mexicano", en *El patrimonio documental en México. Reflexiones sobre un problema cultural*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 12-13.

García Aguilar, María Idalia y Bolfy Cottom (coords.), *El patrimonio documental. Reflexiones sobre un problema cultural*, México, Cámara de Diputados, LX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2009.

González Morales, Ángel y Araceli Alday, "Normatividad y política aplicadas en el proceso de valoración en el Archivo General de la Nación", en *Entre historiadores y archivistas: el dilema de la valoración documental*, México, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, 1995, pp. 131-137.

Herrera Heredia, Antonia, *Archivística general, teoría y práctica*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1987.



Nacif Mina, Jorge, "De los archivos administrativos a los históricos. Un problema de valoración documental", en *Entre historiadores y archivistas: el dilema de la valoración documental*, México, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, 1995, pp. 33-45.

Ortega y Medina, Juan, "Manuel Larráinzar. Algunas ideas sobre la historia y la manera de escribir la de México", en *Polémica y ensayos mexicanos en torno a la historia*, México, UNAM, 1970, pp. 133-256.

Pérez Rocha, Emma, "Aproximación al análisis documental, enfoque antropológico", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos, t. XL, 1994, pp. 39-52.

\_\_\_\_\_, "Francisco del Paso y Troncoso", en *La antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH (Biblioteca del INAH), vol. 11, 1988, pp. 152-168.

Pérez Rocha, Emma y Gabriel Moedano Navarro, *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*, México, INAH (Fuentes), 1992.

Real Díaz, José Joaquín, *Estudio diplomático del documento indiano*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1970.

Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos*, 10 vols., México, Cumbre, 1981.

Tovar y de Teresa, Rafael, "El patrimonio cultural de México", en *México en el Tiempo*, México, año 1, núm. 4, diciembre de 1994-enero de 1995.

Valle de Revueltas, Perla, "Proposiciones, ensayos y logros en el estudio de un códice colonial", en *Memoria del Congreso Conmemorativo del X Aniversario del Departamento de Etnohistoria*, México, INAH (Cuaderno de Trabajo del Departamento de Etnohistoria, 4), 1988, pp. 51-64.

Vázquez, Josefina Zoraida, "El dilema de la selección documental", en *Entre historiadores y archivistas: el dilema de la valoración documental*, México, Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, 1995, pp. 19-24.

# Moctezuma II y su real descendencia

María Teresa Sánchez Valdés\*

En el artículo 2º de la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia se establece la importancia de la investigación científica en la antropología y la historia relacionada con la población del país y la conservación y restauración del patrimonio cultural, así como la protección, conservación, restauración y recuperación tanto antropológica como histórica. Se consideran documentos de patrimonio cultural de México a los originales, manuscritos, libros, folletos y otros impresos que se encuentran en México o en el extranjero entre los siglos XVI y el XIX que, por su rareza e importancia para la historia mexicana, merezcan ser conservados en el país.

En este artículo se pretende resaltar el papel de los acervos documentales, utilizando la metodología etnohistórica. También se consultarán fuentes coloniales, como crónicas, relaciones geográficas y documentos tanto del Archivo General de la Nación (AGN) como del Archivo General de Indias (AGI). A partir de la paleografía de un expediente de Escribanía de Cámara del AGI, se corroboró cuál fue la descendencia de Moctezuma Xocoyotzin con una de sus esposas, llamada Acatlán. De esa unión nació Leonor Moctezuma, y por medio de este estudio observaremos cómo fue su relación con el mundo colonial y su proceso de aculturación.

También se observaron las peculiaridades del proceso que vivió la nobleza indígena a partir de la Conquista. Se trata a todas luces de un grupo social con un pasado glorioso, tiempo en el que sus miembros ocuparon la cúspide de la sociedad a la que pertenecían y se vieron envueltos en una serie de cambios, dada la presencia de otro grupo cuyos individuos vinieron a ocupar el sitio que antaño los nobles indígenas habían tenido.

A través de estos testimonios podemos adentrarnos para realizar un cuadro genealógico, no sólo para situar a los personajes en el seno de una familia, sino, sobre todo, con el fin de percatarse de las circunstancias cambiantes e incluso accidentadas de un grupo que marchaba hacia su disolución social.

## Moctezuma Xocoyotzin

Éste fue uno de los personajes más controvertidos de nuestra historia, a quien le tocó vivir acontecimientos que hoy resultan fundamentales para entender nuestro presente y saber de dónde venimos. Heredero de tradiciones milenarias, tuvo que afrontar los hechos con la terrible soledad de quien ostenta el poder y, sin embargo, se comprende a sí mismo como inerte ante el destino.

\* Dirección de Etnohistoria, INAH.

La imagen de Moctezuma II no sólo perduró en los monumentos que se elaboraron durante su gobierno, también en los códices indígenas pintados tras la Conquista. Hubo, además, entre los españoles que lo conocieron, descripciones, crónicas, leyendas sobre su persona. Asimismo, en los documentos de archivo se han encontrado testimonios de sus descendientes directos, donde se detalla el proceso de recomposición del universo que los indígenas se vieron en la necesidad de iniciar en el siglo XVI.

En los siglos posteriores, la historia de Moctezuma II fue fundamental para nutrir la conciencia criolla, cuando la sociedad novohispana terminó de madurar. Con el tiempo, los escritos producidos durante tres siglos fueron heredados como patrimonio al México decimonónico.

A finales del siglo XIX principios del XX Moctezuma II fue inspiración de artistas que se inscribían en la tónica de revaloración de nuestras raíces indígenas, y fue uno de los personajes convocados a la gran celebración del Centenario de la Independencia en 1910. Para 1970, en la línea 1 del Metro, una de las estaciones fue nombrada como Moctezuma, al igual varias colonias de la ciudad de México, que portan el nombre de ese gran tlatoani (un ejemplo es la colonia donde vivo, que se llama Moctezuma).

### ¿Cómo fue la elección de Moctezuma II?

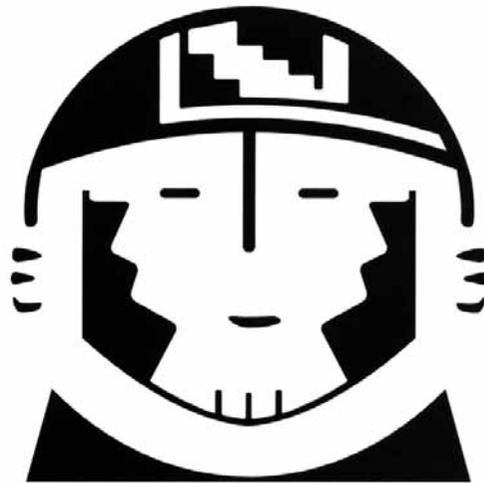
El supremo consejo, integrado por viejos jefes y altos miembros de la milicia, eligió de entre varios candidatos al sucesor de Ahuizotl: su sobrino, el virtuoso Moctezuma Xocoyotzin, hijo de Axayácatl, el sexto tlatoani tenochca, que a su vez fue uno de los nietos del *huehue* Moctezuma Ilhuicamina, aquel poderoso gobernante a quien el pueblo mexica tanto admiró por su valor en la guerra y por su sabia manera de gobernar. Fue precisamente ese pasado glorioso el que influyó en Axayácatl para nombrar a su hijo de la misma manera: Moctezuma, cuyo significado en lengua mexicana es “señor ceñudo”, es decir, el que en su rostro muestra la firmeza de su recio carácter. Los mexicas, para diferenciarlo del primer Moctezuma, lo llamaron también Xocoyotzin, “el joven” (Tezozómoc, 1944: 277).

Al conocerse la resolución de *tlatocan*, los emisarios acudieron al templo donde se hallaba Moctezuma para notificarle la decisión tomada. Sin grandes sobresaltos, éste aceptó la difícil empresa de dirigir los destinos del imperio mexica, recibió cariñosas muestras de apoyo de parte de sus amigos y familiares, y escuchó muy atento los elocuentes discursos de felicitación de los gobernantes

de Texcoco y Tacuba, quienes lo invitaron a consolidar y a superar los grandes logros de sus antecesores, buscando siempre el dominio mexica sobre el universo conocido (*ibidem*: 273).

### Su gobierno

Tenochtitlán era la sede de la clase gobernante, libre de tributos y dedicada a tareas administrativas, militares y religiosas. Comprendía un gran número de edificios públicos destinados a esas actividades: palacios, almacenes, residencias de sacerdotes. De los miembros de la clase gobernante se reclutaban funcionarios que servirían en las provincias sometidas como gobernantes y recaudadores de impuestos.



Moctezuma II gobernó Tenochtitlán de 1502 a 1520. Como los gobernantes mexicas que lo precedieron, enfrentó importantes obstáculos políticos, militares y naturales. Conservar el poder requería una diplomacia agresiva y costosa, ya que su imperio se extendió en un territorio que no era uniforme, y durante su reinado hubo terremotos y hambrunas. La expansión del imperio llegó a diversas áreas de Mesoamérica, con más de 370 pueblos tributarios del tlatoani mexica (Durán, 1967: 319).

Como acto inicial de su futuro reinado, Moctezuma reunió a un gran número de hábiles guerreros mexicanos y texcocanos, con los cuales marchó hacia la provincia rebelde de Tepeaca, a fin de capturar a un considerable número de guerreros enemigos, los cuales serían sacrificados durante las ceremonias que marcarían el inicio de su gobierno (Sahagún, 1979: 449).

## El encuentro de Moctezuma II y Cortés

La llegada de los conquistadores españoles a México-Tenochtitlán ocurrió el 8 de noviembre de 1519 y fue precedida por una serie de noticias sobre la presencia de seres extraños y presagios funestos que provocaron la angustia de Moctezuma II. Lo anterior resulta lógico si se considera que Colón llegó a América en 1492, gracias a la empresa cobijada por los reyes católicos Fernando e Isabel, y el posterior cambio de reinado por el de Carlos I de España y V de Alemania, emperador de una vasta región europea. Debe tomarse en cuenta también la incierta representatividad real de Diego Velázquez como una alternativa de liderazgo en México: Carlos V aceptaba momentáneamente, y a conveniencia, el liderazgo de Cortés, para después imponer un control virreinal sobre los señoríos descubiertos 27 años



antes del arribo de Cortés, y hubo dos expediciones europeas que tocaron costas mesoamericanas, en 1517 y 1518, respectivamente (Miralles, 2001: 72).

Este encuentro provocó a corto plazo la posibilidad de la aparición de dos fenómenos inéditos en el panorama histórico de la humanidad: un nuevo mestizaje y la creación de una nueva nación. El ejército encabezado por Hernán Cortés avanzó por la calzada de Iztapalapa, en el tramo que corría de oriente a poniente, hasta el entronque de la calzada que corría por Churubusco y Xochimilco. Desde allí se dirigió por la calzada que conducía de sur a norte. A lo lejos se distinguían las pirámides con sus templos. De tramo en tramo, desde sus canoas, los nativos se asombraban por los aspectos de los europeos y, particularmente, por los caballos.

En el fuerte Xólotl, que protegía la entrada meridional de México-Tenochtitlán, Cortés recibió de nuevo diversos obsequios. Moctezuma se presentó en una silla de andas, vestido con elegancia y con un gran aire de solemnidad; en esta reunión entre el gobernante indígena y el capitán español se encontraron al fin dos pueblos y dos culturas que sostendrían una lucha encarnizada.

Cortés se dirigió a Moctezuma, le obsequió un collar de vidrios y trató de abrazarlo, pero los señores se lo impidieron. No sabía el capitán español que era el *tlatoani*, palabra nahua que significa “el que habla”, mientras los demás callan. Después de intercambios amistosos, los españoles fueron aposentados en el palacio de Axayácatl, donde se dio un diálogo entre Moctezuma y Cortés. El *tlatoani* mencionó que, según sus escritos, vendrían por el Oriente descendientes de un gran señor a sojuzgar estas tierras. Y en palabras referidas por Cortés agregó:

“No creáis más de lo que por vuestros ojos vieres, en especial de aquellos que son mis enemigos, y algunos de ellos eran mis vasallos, y se me han revelado con vuestra venida [...] los cuales sé que también os han dicho que yo tenía las casas con las paredes de oro y que las esteras de mis estrados y otras cosas de mi servicio eran asimismo de oro, y que yo era y me hacía dios, y otras muchas cosas. Las casas ya las veis que son de piedra y cal y tierra”, y entonces alzó las vestiduras y me mostró el cuerpo, diciendo: “Veis aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno y que soy mortal y palpable” (Barjau, 2009: 160).

Respondía así Moctezuma II a la acusación proferida por sus vecinos, en la que se le tachaba de comportarse de manera orgullosa ante los dioses, una transgresión que sin duda le hubiera costado la caída de su imperio. Con esto se le enfatizaba a Cortés que por más grande que fuera su poder y su fortuna, su condición era la de un humano (Díaz, 1963: 240).

Este pasaje, como muchos otros, nos ayuda a comprender el carácter de la realeza mexicana. A diferencia de sociedades como la inca o la egipcia, en las que había una realeza divinizada, los habitantes de Tenochtitlán nunca dedicaron un culto específico a sus *tlaloque*, ni en vida ni después de su muerte. En la isla existía, en cambio, lo que Michel Graulich ha definido como una “realeza sagrada”, es decir, un sistema político en el que el supremo gobernante aparecía en diversas circunstancias como representante o imagen de los dioses. Por ello, las ceremonias de entroni-

zación tenían la finalidad de transformar la naturaleza del tlatoani elegido, vinculándolo de forma privilegiada con las divinidades, y dotándolo de las insignias y los atavíos necesarios para desempeñar sus actividades religiosas, políticas y guerreras (Graulich, 1994: 56).

### La descendencia de Moctezuma II

Entre los descendientes registrados en la primera generación se encuentran doña Isabel, doña Leonor Moctezuma y don Pedro. Pedro Carrasco plantea que, en la época prehispánica, las alianzas entre el señor de más alto rango con una princesa de un pueblo dependiente tenía como finalidad que el hijo producto de esa unión fuese el próximo señor del lugar; asimismo indica que en la época colonial existió la recomendación del cardenal Cisneros en el sentido de que los españoles se casaran con las hijas de los caciques que carecieran de varones, para que los herederos fueran españoles (Carrasco, 1996: 13). A este respecto Carrasco opina que más que la sucesión del cacicazgo, buscaban la dote de tierras de las princesas indígenas, y que las mujeres que realizaron matrimonios con españoles fueron las más hispanizadas. En el caso de doña Isabel y doña Leonor Moctezuma fue evidente lo indicado por Carrasco, pues entablaron largos litigios para obtener las posesiones heredadas de Moctezuma (Sánchez, 2001: 123).

### El linaje

La nobleza indígena pasó por diferentes situaciones en la época colonial. Durante los primeros momentos de la Conquista, ésta tuvo que definir su posición, ya fuera contra los españoles o como sus aliados; en la actitud de muchos se observa una cierta ambivalencia, producto quizá de su posición dentro del imperio mexica. Después de la caída de México-Tenochtitlán se dio inicio al reacomodo de los nobles, propiciado en los primeros tiempos por Cortés, al reconocer los derechos señoriales de los nobles y sus descendientes. Posteriormente hicieron lo mismo la corona española y las autoridades novohispanas (Rodríguez, 1998: 46).

El reconocimiento no fue gratuito, pues a cambio de ello los nobles indígenas debían cumplir con determinadas funciones a favor del buen desarrollo de la sociedad naciente; su tarea sería controlar y administrar a los pueblos de indios, mediar entre autoridades novohispanas y los naturales, así como apoyar la evangelización. Esta última se llevó a cabo, en gran medida, bajo el método de cristianización

vertical, que consistió en la conversión de los caciques y principales, con la idea de que su ejemplo trascendiera al pueblo (Pérez, 2000: 67).

La explicación de la continuidad de la nobleza indígena es muy sencilla: los españoles eran pocos y tenían limitada capacidad de acción. Se habían colocado en una posición dominante, pero no podían ni querían encargarse de las infinitas tareas de gobierno que demandaba un país tan grande y variado. ¿Cómo se cumplirían entonces sus metas, que eran las de permanecer, obtener riquezas y otros beneficios, imponer sus valores, mantener un nivel aceptable de seguridad? Sólo delegando las funciones y el trabajo que ellos no podían llevar a cabo, es decir, estableciendo un sistema de dominación indirecta. Mesoamérica permitía hacerlo, por el antecedente de la Triple Alianza, ya que poseía un sistema político, social y económico que se avenía con



ese fin. La clave estaba en la continuidad de los señoríos, que significaba continuidad en las funciones de gobierno, la administración de justicia, el mantenimiento del orden, la organización y el trabajo y el cobro de los tributos. Estos principios fueron llevados a la práctica gracias a la grandeza política de Cortés (Rodríguez, 1998: 48).

Por medio de los documentos del Archivo General de Sevilla conocemos a los descendientes de Moctezuma II, que fueron los que tuvieron un mayor reconocimiento: se les otorgaron encomiendas perpetuas desde los primeros años, sobre todo a sus dos hijas, doña Isabel y doña Leonor. A don Pedro no se le dio encomienda; sin embargo, sus descendientes gozaron de título real y de una renta vitalicia. En ellos tres se dio el caso de la aceptación de una costumbre matrimonial establecida para los señores durante

la época prehispánica, la poliginia, que al parecer daba los mismos derechos a todas las esposas nobles del señor y a sus vástagos. De esta manera, los tres hijos de Moctezuma mencionados, producto de tres matrimonios distintos, fueron reconocidos como legítimos por la sociedad novohispana –cabe destacar las categorías, ya sea como legítimo o natural (Gibson, 1967: 41).

En lo que respecta a doña Isabel y a doña Leonor, ambas fueron casadas con españoles; en el caso de esta última, Cortés dio como dote y arras la jurisdicción de Ecatepec en el año de 1527, cuando doña Leonor Moctezuma contrajo matrimonio por primera ocasión con el conquistador Juan Paz (*ibidem*: 45). Tiempo después doña Leonor enviudó y contrajo nuevas nupcias con otro español, Cristóbal Valderrama, quien mantuvo la encomienda hasta su muerte, en 1537. De esta unión nació Leonor Valderrama y Moctezuma, quien heredó la encomienda junto con su



esposo, el regidor de la ciudad de México don Diego Arias de Sotelo. Éste llegó a ser un encomendero poderoso, con influencia sobre las sociedades española e indígena (AGI, Escribanía: leg. 178, ff. 127-136).

Doña Leonor y don Diego tuvieron tres hijos: Fernando, Cristóbal y Ana. Sin embargo, la lucha de estos descendientes por obtener los bienes estaba en pie. No fue hasta 1567 cuando fue descubierta una conspiración, encabezada por Martín Cortés, a quien se le embargaron sus bienes y muchos de cuyos seguidores fueron detenidos, entre ellos Diego Arias de Sotelo, desterrado a Orán en 1568. A raíz del exilio de don Diego, la Real Audiencia cedió la encomienda a su hijo Fernando Sotelo y Moctezuma, en 1588 (*ibidem*: ff. 137-138).

Se decía con anterioridad que por mucho tiempo don Fernando disfrutó la encomienda; ahora sabemos que no fue así. Hemos encontrado una serie de cartas, fechadas

en 1588, en las que Cristóbal Sotelo demandaba y demostraba ser merecedor de la mitad de la encomienda por ser “hijo legítimo” de Diego Arias de Sotelo y de doña Leonor Valderrama, nieta de Moctezuma, señor de la provincia de México. También argumentaba que Ecatepec, Cuautitlán y las estancias de Tocayucan, Coacalco, Tulpetlac y Coatitlán pertenecían a su abuelo Moctezuma II, ya que eran bienes patrimoniales. Por eso le correspondían la mitad de los tributos y rentas conforme a la tasación y tributación que se daba. Don Cristóbal fue escuchado y obtuvo la aprobación de las autoridades. El 2 de julio de 1588 se le dio la mitad de los pueblos de San Cristóbal Ecatepec, Coacalco y Santa Clara Coatitlán (*ibidem*: f. 140).

Don Cristóbal Sotelo fue acusado con frecuencia de abusos contra los naturales de Ecatepec, y así, en 1591, se dio la orden virreinal para que se le prohibiera la entrada a ese pueblo (AGN). Sin embargo, la orden no fue cumplida, ya que hacia 1593 todavía se encontraba en esta región.

En 1604, don Fernando Sotelo Valderrama radicaba en Michoacán como encomendero del pueblo de Tarímbaro. Por lo general, los personajes de la nobleza indígena señalaban su situación precaria, y el caso de don Fernando no fue la excepción. A pesar de contar con dos encomiendas, no le eran suficientes para mantener a su familia; además, sus dos hijos, don Diego y don Juan Sotelo, que eran abogados, fueron encomendados por su padre, a través de una carta poder, como sus representantes particulares. Sotelo los mandó a España, donde solicitaron permiso para vender la encomienda de la jurisdicción de Ecatepec (AGI, Justicia).

El documento de compra-venta de la encomienda está fechado el 22 de agosto de 1618 en la ciudad de Valladolid, provincia de Michoacán. Fue vendida a Fernando Vocanegra y éste, a su vez, la vendió a Cristóbal de la Mota Osorio.

De esta manera, los descendientes de doña Leonor perdieron todos los derechos a la encomienda por medio de su venta. En cuanto a los compradores, pese a su posesión ilegal, sus herederos gozaron hasta finales del siglo XVIII de una remuneración monetaria proveniente de las arcas reales (Fonseca, 1853: 164).

## Conclusiones

Hechos históricos como éste (se puede decir que el encuentro de dos culturas) implicó la invasión de España en Mesoamérica. Una invasión ciertamente basada en las hazañas del descubrimiento del continente en una empresa cobijada por los reyes católicos Fernando e Isabel.

El encuentro fue también entre una civilización, la europea (relacionada a lo largo de siglos con las culturas de Oriente medio, en comercio y guerras, y con Oriente sólo a través del comercio), con el mosaico civilizatorio de Mesoamérica hecho de grandes señoríos, unos independientes, otros sometidos por el poder central de México-Tenochtitlán, un mundo que nunca en su historia había tenido contacto con otros pueblos del orbe.

En el encuentro existió la inmediata intermediación de la guerra primero de los españoles solos contra pequeños reinos mayas del sureste, después de los españoles y sus aliados indígenas contra el poder central de la Triple Alianza del valle de México. La guerra, pues, fue la institución fundamental del encuentro.

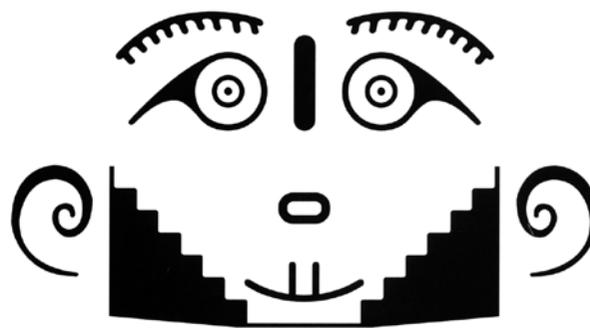
Mucho más conflictiva resultó la relación entre los propios españoles. Los conquistadores compitieron con fiereza por las mejores posiciones, como las encomiendas más reductables o los primeros puestos del gobierno. El buen juicio de algunos se vio opacado por la codicia, irresponsabilidad y violencia de los más, y para 1525 se habían enfrascado en pleitos tan viscerales que todo el proyecto de la Conquista estuvo a punto de colapsar. La intervención de la corona, que estableció una audiencia o tribunal de justicia con facultades de gobierno en 1528, y la llegada de religiosos y otros pobladores, mitigaron esa inestabilidad, aunque introdujeron otros elementos de conflicto.

La nobleza indígena cumplió. Su tarea en la formación de la sociedad novohispana fue de suma importancia; representaba sus valores y fue elemento de cohesión de los pueblos de indios. Quizá por su presencia las comunidades se mantuvieron en cierta calma. Sin embargo, esta imagen de los señores se diluyó conforme avanzaba el siglo XVI a causa de varios factores; unos fueron consecuencia de la política de la corona y del desarrollo propio de la sociedad novohispana, y otros fueron propiciados por cambios en la comunidad indígena.

Gracias a los documentos consultados se puede concluir la importancia de las fuentes primarias, ya que nos proporcionaron información vivencial de los hechos expuestos en ellos, en este caso de una de las descendientes de Moctezuma II, doña Leonor Moctezuma, cuya encomienda pasó por sucesión a manos de sus hijos y posteriormente a sus nietos, quienes, no obstante su condición de mestizos, estuvieron siempre muy ligados a la nobleza indígena. Esto se observa en las cartas que dirigieron al rey, en las que fundaban sus peticiones, y aún más en el hecho de ser nietos de Moctezuma II que por ser hijos de un conquistador.

## Bibliografía

- Archivo General de Indias (AGI), Escribanía de Cámara, leg. 178, exp. rollo 2.
- \_\_\_\_\_, Justicia, leg. 124, núm. 5, exp. 4, leg. 159, ff. 33r.
- Archivo General de la Nación (AGN), ramo de Indios, vol. 5, exp. 934, f. 309.
- Barjau, Luis, *La conquista de la Malinche*, México, Conaculta, 2009.
- Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzcoco y Tlacopan*, México, FCE/Colmex/Fideicomiso Historia de las Américas, 1996.
- Cartas de relación de la conquista de México*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1983.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Fernández Editores, 1963.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., México, Porrúa, 1967.



- Fonseca, Fabián de y Carlos Urrutia, *Historia general de la Real Hacienda*, México, Imprenta Torres, 1853, vol. I.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.
- Graulich, Michel, "Moctezuma", en *L'apogée et la Chute de l'Empire Aztèque*, París, Ármeme Fayard, 1994, vol. II.
- Miralles, Juan, *Biografía de Hernán Cortés, inventor de México*, México, Tusquets, 2001.
- Pérez Rocha, Emma y Rafael Tena, *La nobleza indígena en el centro de México después de la conquista*, México, INAH, 2000.
- Rodríguez-Shadow, María, *El Estado azteca*, México, UNAM, 1998.
- Romero Galván, José R., *Los privilegios perdidos*, México, UNAM, 2003.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1979.
- Sánchez Valdés, María Teresa, "Etnohistoria de Ecatepec, siglos XVI-XVII", tesis de licenciatura en etnohistoria, México, ENAH, 2001.
- Tezozómoc Alvarado, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Leyenda, 1944.

# Reglas, estatutos o constituciones de la cofradía novohispana

Teresa Eleazar Serrano Espinosa\*

El propósito del presente trabajo es dar a conocer la riqueza documental existente en el Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (AHBNAH) y el Archivo General de la Nación (AGN), que resguardan, entre su diversa documentación, las reglas, estatutos o constituciones que rigieron a una de las instituciones coloniales de Nueva España: la cofradía novohispana, que jugó un papel relevante en la sociedad como reguladora de normas sociales durante la Colonia –de gran interés para conocer el pasado histórico de México.

La palabra cofradía (*cofrérie*) tiene como significado una congregación, hermandad o unión de gente (*Diccionario...*, 1980: 1365). De acuerdo con el derecho canónico, se entiende como la reunión de fieles con autoridad competente, que con aprobación del ordinario (el obispo) fueron erigidas en las iglesias para auxiliar al clero en el sostenimiento y mayor esplendor del culto y para llevar a cabo obras de piedad. También son llamadas hermandades (*Enciclopedia...*, 1966: 1304). Aunque algunas veces se puede presentar como una asociación que no constituye un cuerpo orgánico y carece de hábito propio, como las hermandades, congregaciones, pías uniones o pías obras (González, 1977: 5).

Una de sus tareas principales fue fomentar la adoración de un santo, comprometiéndose a organizar las festividades que se celebraban en su honor, asumiendo la mayor parte de los gastos, el cuidado de la imagen, de sus atuendos, de la administración de sus bienes y, sobre todo, de la asistencia social y espiritual de sus miembros; otras tenían como función principal el cuidado y sostenimiento de hospitales.

Fueron resultado del espontáneo espíritu de sociabilidad, y como tal surgieron por acuerdo mutuo entre las personas, eso sí, con el requisito de ser aprobadas por la corona y supervisadas por la Iglesia. Así nació un sinnúmero de ellas con distintos fines, entre las cuales podemos mencionar las cofradías divididas de acuerdo con su grupo étnico, predominando las de españoles e indios o en algunos casos mixtas; las dedicadas a un solo oficio y a un género, ya fuera hombres o mujeres, abiertas o cerradas y de retribución, que son estudiadas por los investigadores interesados en su historia y por lo que resulta importante hacer un análisis de sus reglas, estatutos o constituciones, llamadas desde tiempos de la cofradía medieval de estas tres maneras (Rumeu, 1942: 118).

Una costumbre en Nueva España fue nombrar por patronos o protectores de la cofradía al arzobispo u obispo y al virrey, como fue el caso de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen

\* Dirección de Etnohistoria, INAH.

y su Santo Escapulario, que en 1689 nombró como tales al virrey don Gaspar de la Cerda y Mendoza y al arzobispo de México don Francisco de Aguilar y Seixas, o el de la cofradía de Cosamaluapan, que en 1803 nombró así a don Alonso de la Mota y Escobar, arzobispo de Tlaxcala.

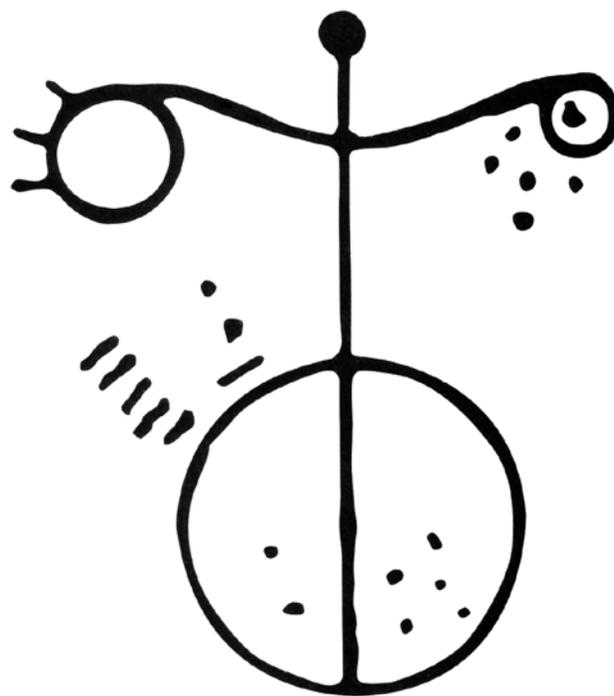
Las cofradías novohispanas funcionaron bajo reglas precisas supervisadas por las autoridades religiosas. Éstas, además de indicarnos los propósitos de cada organización, señalaban los derechos y obligaciones de sus miembros, siempre y cuando estuvieran encaminados al bien espiritual de los fieles. Eran consideradas como la fuente principal jurídico-normativa de su gobierno, administración e historia. Cada cofradía poseía sus propios estatutos; sin embargo, tuvieron muchos puntos en común.

Los interesados en fundar una nueva cofradía se dirigían a las autoridades virreinales y eclesiásticas para solicitar la licencia correspondiente, junto con la aprobación de sus constituciones. La intención fundacional provenía de grupos de laicos que, de modo individual o corporativo, impulsaban la devoción; así lo hacían españoles, mestizos, naturales u otras castas. También existieron cofradías originadas por la voluntad de una institución u orden religiosa, como la de la Virgen del Carmen y su Santo Escapulario.

Las pautas seguidas para la redacción de las constituciones fueron similares en Nueva España. En la mayoría de los casos estuvieron a cargo de algún clérigo o letrado que era designado especialmente para este trabajo. Para ello existían verdaderos formularios, inspirados, como siempre, en una regla primitiva que se iba transmitiendo de parroquia en parroquia o de convento en convento. Basta comparar las constituciones de unas cofradías con otras para apreciar cómo casi todas son semejantes y muchas incluso exactamente iguales.

Las reglas, estatutos o constituciones eran sometidos a la aprobación del cabildo general de cofrades; una vez obtenida ésta, comenzaban a regir, previa ceremonia de juramento, que en muchas hermandades solía hacerse de rodillas, los cofrades delante de un crucifijo, con la mano puesta sobre las propias ordenanzas. De esta manera, tan sencilla como natural, surgía la cofradía (*ibidem*: 118).

Para dar mayor fortaleza, prestigio y, sobre todo, legitimidad como institución eclesiástica y canónica conforme a las leyes de los papas Clemente VIII y Pablo V, era obligatorio que la cofradía acudiese pidiendo su revalidación y confirmación a las autoridades correspondientes. Gracias a ello conocemos la mayor parte de las ordenanzas, que por ese solo hecho quedaron registradas en los archivos.



Sin embargo, hubo un gran número que no acató estos lineamientos.

Como primer paso se establecía el fin devocional, para desarrollar luego los aspectos organizativos y de gobierno (elecciones, obligaciones de los miembros, licencia para solicitar limosnas, etcétera), sin olvidar las gracias o indulgencias (la remisión de pecados) que los diferentes actos piadosos tenían asignadas, según el objetivo de cada cofradía.

Los matices (a veces esenciales, no tanto en lo espiritual como en lo social) estuvieron dados por alguna característica especial de la fundación, como la cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu, que buscaba, además de los fines comunes a estas asociaciones, la ayuda especial entre los miembros de la comunidad vasca pertenecientes a la península Ibérica, con un proyecto educativo que se concretó en el colegio de Vizcaínas.

Impulsaron el amor al prójimo por medio de obras de caridad y asistencia social. En su establecimiento fue necesario contar con la autorización del rey; sin ésta, los españoles, indios, mestizos, negros y mulatos u otras castas no podían establecerlas ni tener otras asociaciones piadosas. Para contar con el permiso de fundación debía exponerse con riguroso detalle a quién era dedicada, con qué fines y a qué actividades estaba consagrada, si se hallaban al servicio del fortalecimiento de la fe cristiana y qué bienes tenía en propiedad. En caso de que la argumentación fuera aprobada y aceptada por el ordinario (el obispo), éste otorgaba

el consentimiento de fundación, las letras testimoniales y la aprobación de sus constituciones. Todo ello para tener control e imponer una supervisión episcopal estricta, combinada con un fuerte impulso expansivo decretado en la vigésima segunda sesión del Concilio de Trento en 1562 (Murdo, 2000: 206).

Para evitar confusiones, el 15 de mayo de 1600 el rey Felipe III expidió una ordenanza (ley XXV, libro I, título IV de la *Novísima recopilación*) en Aranjuez, donde señalaba:

Ordenamos y mandamos que en todas nuestras Indias, islas y tierra firme, del mar océano para fundar cofradías, juntas, colegios o cabildo de españoles, indios, negros, mulatos u otras personas de cualquier estado o calidad, aunque sea para cosas y fines píos y cosas espirituales, debe preceder licencia del rey, la autorización del prelado eclesiástico y habiendo hecho sus ordenanzas y estatutos, las presente en nuestro Real Consejo de las Indias, para que en él se vean y provean lo que convenga, y entre tanto no pueden usar ni usen de ellas (*Recopilación*, 1943: 34).

Además, cuando realizaran cualquier tipo de junta, debía estar presente un ministro real. De lo contrario, se procedía a retirarle la patente de fundación (AGN, "Real cédula...": f. 55r).

Estas disposiciones fueron complementadas por los papas Clemente VIII (1604) y Paulo V (1610), quienes también concedieron diversas gracias y privilegios espaciales a las cofradías; asimismo, confirmaron la prohibición de constituirse sin la expresa licencia de un prelado y la obligación de aprobar sus estatutos o constituciones, donde se fijaba el nombre definitivo de la cofradía y la manera en que debía organizarse (AHBNAH, "Forma impresa...": ff. 1-12; Taylor, 1999: 450).

El obispo no podía negar la aprobación de los estatutos de acuerdo con el derecho común, en los que se describían privilegios adquiridos por la cofradía (Ferrerres, 1907: 32). El cofrade que no seguía estos estatutos no cometía falta alguna, pero tampoco ganaba las indulgencias correspondientes a los actos caritativos que realizaba.

Estas constituciones se insertaban en lengua castellana, a modo de cabeza, en los libros de elecciones de la mesa directiva, con el fin de tenerlos siempre presentes, o en su caso se mandaban a imprimir en cuadernillos para que los hermanos siguieran su puntual observancia con la condición de que, faltando a ellas, en primer lugar fuera amonestados, y si reincidían eran borrados del libro.

Los temas que se abordan en las constituciones de las diferentes cofradías<sup>1</sup> se pueden sintetizar en los siguientes rubros:

a) Calidad de las personas que las conformaron, entre ellos españoles, naturales, negros o mixtas. Además, algunas privilegiaron el origen de una región (los vascos con la cofradía de Aránzazu), una profesión (la de cirujanos con la cofradía de Cosme y Damián) o para el recogimiento de sacerdotes (la de San Felipe Neri), las cuales a su vez podían ser abiertas, sin un número limitado de socios, o cerradas, o bien exclusivas para hombres o mujeres.

A su ingreso se les entregaba la patente que serviría como credencial, firmada por el rector o presidente, el mayordomo o conciliario, o bien el secretario. También algunas llegaron a recibir un distintivo entre ellos: el escapulario, el cual debían traer siempre consigo y que en caso de romperse se supliría por otro. En otras ocasiones se exigía portar una imagen de algún santo o de la Virgen María.

Asimismo hubo limitantes para afiliarse, como la edad de ingreso, que iba desde los diez hasta los 50 años, que no estuvieran enfermos, o a mujeres embarazadas, pues esto iba en perjuicio del capital de la cofradía.

b) También marcaban las condiciones que debían cumplir los cofrades en lo espiritual. Por ejemplo, el día en que se asentaban debían confesarse y comulgar, asistir a los ejercicios en tiempos de Cuaresma, al igual que la lectura de algún libro espiritual, cantos a la Virgen María, oración mental y un responso general por las ánimas del purgatorio.

c) En cuanto a los bienes que conformaban su patrimonio y limosnas que podían recolectar para su sostenimiento, al asentarse un nuevo hermano éste tenía la obligación de dar limosna por su entrada. Esto varió según la cofradía. Por ejemplo, en algunas era de seis pesos y dos tomines, pero en otros casos se daban dos tomines y medio real a la semana. Por lo general, se llegaron a cobrar dos reales por el asiento y medio real cada semana como producto del trabajo, llamado "cornadillo".

También existieron cofradías donde, al asentarse el cofrade, no se le pedía limosna forzosa, sino que cada uno daba lo que quería, entre ellas la de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario, donde no se solicitaba limosna pero el cofrade debía pagar cinco reales por el costo del escapulario y el sumario de indulgencias.

Las cofradías mantuvieron su independencia y autonomía en la administración de sus bienes, aunque ninguna

<sup>1</sup> Cfr. en la bibliografía los documentos localizados en el AGN y el AHBNAH.

se salvaba de la inspección del arzobispo, obispo o de los superiores provinciales.

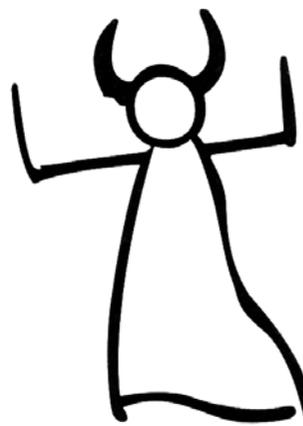
d) Como obras de caridad se encontraban la visita y el consuelo a los integrantes enfermos; dar de comer al hambriento, de beber al sediento y posada al peregrino; vestir al desnudo; visitar a los presos y entregar dote a los cofrades no mayores de 26 años. Asimismo, había que colaborar en la construcción y auspicio de hospitales, como en uno de los objetivos señalados en la "Recopilación de leyes para los reinos de las Indias" a los oficiales reales, que fue una tarea que adoptaron algunas cofradías (Taylor, 1999 : 450).

Con estas obras se ganaban indulgencias, muy necesarias para alcanzar la salvación del alma. Concedidas por los papas y los obispos, estos bienes espirituales conllevaban a pertenecer a cada cofradía, asistir a ciertos actos o llevar una insignia.

e) Respecto a la determinación de cargos, forma de elección y obligaciones, en todas aparece una autoridad suprema, denominada mesa directiva, con uno o más oficiales. La mesa era elegida en una junta general por los cofrades; algunas disponían de muchos más cargos para su funcionamiento, podían reelegirse y eran los mismos en todas las regiones, con nombres distintos como rector, presidente o prefecto, mayordomo o tesorero, secretario o escribano, conciliarios o diputados y sacristán, cada uno con su función específica. El rector, presidente o prefecto se encargaba de conservar los bienes y mejorarlos en todo lo posible, cobrar de manera oportuna los réditos y créditos a favor de la cofradía, hacer a su debido tiempo los pagos y exigir los correspondientes recibos, conservar los fondos en el arca de tres llaves en un lugar seguro y verificar que los libros de entradas y salidas estuvieran al corriente. Respecto al mayordomo o tesorero, fue el encargado de llevar las cuentas de la cofradía y responsable de los libros de registro de cofrades (o libros de nómina de cofrades), donde se asentaban los nombres de los nuevos integrantes, así como del vestuario y joyas que poseía la cofradía.

El secretario o escribano era la persona más versada en las constituciones de la cofradía, encargado de señalar lo más procedente al rector y a los demás oficiales, comportarse con rectitud y legalidad, responsable de todos los libros de registro con su inventario en forma.

Los diputados o conciliarios acordaban por mayoría las decisiones de la mesa directiva para velar por los intereses de la cofradía y su correcta administración; en algunas ocasiones llegaron a tener un sacristán encargado del cui-



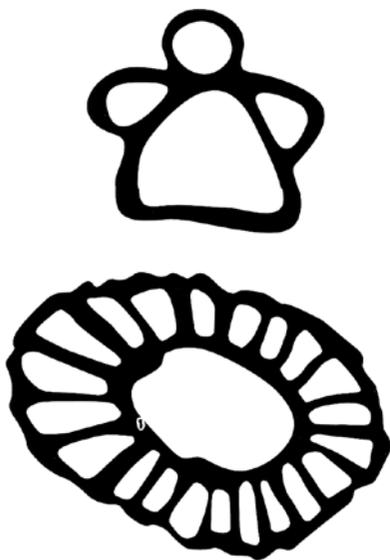
dado de las velas y estolas en los sacramentos, del adorno de las iglesias y del altar en la festividad del santo titular.

Las juntas para elegir la nueva mesa se realizaban por lo general cada uno o dos años, el día del santo patrono. Estas elecciones era aprobadas y confirmadas por el prelado encargado del convento o de la iglesia donde estuviera la cofradía, con la presencia de un ministro real que, en caso de igualdad de votos, tomaba la decisión final. Esto se asentaba en el libro de elecciones y era dado a conocer por el secretario. Terminada la ceremonia, los hermanos solían reunirse en un banquete; cuando la cofradía estaba adscrita a un convento, éste se realizaba en el refectorio, con la asistencia de los frailes como invitados (Rumeu, 1942: 124).

La mesa directiva tuvo como obligación procurar la reconciliación de los vecinos, recordando cuando Dios se despidió de su madre para ir a morir; si alguno era obstinado, era suspendido de la cofradía por un año, pagando una libra de cera.

f) Por el culto a la advocación elegida, la fiesta más importante era la del santo patrono. Este día, vistiendo sus mejores galas, acudían todos los integrantes a la iglesia donde estaba adscrita la cofradía para presenciar una misa con comunión y sermón, donde era exaltada la vida del santo patrono como modelo para todos los cofrades. Previamente la imagen del patrono había sido adornada con todos los ornamentos y alhajas de que disponía. Presidían la ceremonia los rectores o mayordomos; por la tarde realizaban una procesión que llevaba la imagen del santo patrono dentro o fuera de la iglesia, a la cual asistían los hermanos con estandartes y velas encendidas en las manos y cantos. Estos gastos corrían por cuenta de la cofradía, y en caso de algún faltante lo cubrían el rector y los oficiales.

Otra celebración que se marcaba era el Viernes Santo, día en que se llevaba a cabo la procesión del Santo



Entierro. Los hermanos debían vestir con túnicas blancas, capirotos redondos con cintos de cuero negro y un escapulario negro con la imagen de Nuestra Señora de la Soledad (AHBNAH, “Constituciones formadas...”: 31). En otras ocasiones sólo portaban el escapulario o vestían con sus mejores prendas.

g) Para el culto a los difuntos, fue obligatorio para todos los cofrades participar en las prácticas funerarias cuando un cofrade fallecía. Los mayordomos organizaban de inmediato los turnos de velas y el amortajamiento del cadáver. La habitación se cubría con los paños e insignias de la cofradía hasta el momento de la inhumación, al igual que el féretro, acompañado de dos almohadas y flanqueado por cuatro velas a los costados. El ataúd era conducido en hombros o en andas por la propia cofradía, y todos los hermanos acompañaban los restos del cofrade, con velas encendidas hasta la última morada (*ibidem*: 126). Algunos estatutos marcaron el toque de una campanilla por todas las calles con el féretro, donde todos los integrantes se rotaban por turnos para cargar el ataúd.

El Día de Todos Santos fue otra fecha importante, en la cual había un sentimiento de unión para participar en la misa de aniversario, proclamada en el altar del santo titular. Todos los años, en noviembre, se celebraba el aniversario de los santos difuntos con vigilia y un sermón por los cofrades difuntos. Era requisito indispensable la asistencia de todos los cofrades, a excepción de los que estuvieran físicamente impedidos (AHBNAH, “Real cédula...”: f. 34v). Los vivos rezaban en memoria de los muertos, conjuntándose todos en la oración, fortalecida con la fuerza de la fe y la seguridad de que en un futuro otros cofrades harían lo mis-

mo por ellos. De igual manera se invitaba a los hermanos a orar por las almas de los cofrades muertos y por las almas del purgatorio.

A cambio, la cofradía proporcionaba el pago de los derechos de entierro, entre ellos la mortaja con el paño mortuario, las velas para alumbrar el féretro y el importe de misas rezadas por el alma de cada hermano difunto. Se entregaban de 20 a 25 pesos a los herederos y había el compromiso de velar por los familiares.

i) Administrativamente debía haber un arca de tres llaves para guardar los recursos de la cofradía. Una debía estar en posesión del rector, la otra con el diputado más antiguo y la tercera con el mayordomo. También eran necesarios tres libros de registro: uno de registro de cofrades de nuevo ingreso, otro de elecciones de la mesa directiva y otro de cargo y data, donde se anotaban las cuentas de lo que se recibía y en qué se gastaba.

En la mayoría de las cofradías se advierte que no se podían modificar, añadir, quitar ni reformar estas constituciones sino cuando le parecía conveniente a la junta de la mesa directiva, con la aprobación y confirmación del obispo y de la autoridad virreinal. Esto se relata en las constituciones de la cofradía de Cosamaluapan, cuando el 21 de diciembre de 1609 el obispo de Tlaxcala dio facultad a los cofrades para añadir o quitar de las constituciones establecidas por los fundadores con tal que fuera con el acuerdo de todos (AHBNAH, “Constituciones formadas...”: 31).

A pesar de la normativa existente y de los controles civiles y eclesiásticos, cientos de cofradías en Nueva España, entre los siglos XVI y XVII, dictaron sus propios reglamentos y funcionamiento. Es decir, existieron de hecho, y sus constituciones fueron puestas en práctica e invocadas para su cumplimiento. Algunas eran copia de reglas españolas, como la de la Hermandad de la Caridad: “Las reglas que se siguen (según lo permite su actual constitución) son las mismas que en Sevilla”.<sup>2</sup> Luego, dentro del texto se encuentran algunas modificaciones, sólo de palabras, para contextualizarla en el lugar donde debía regir, cambiando, por ejemplo, “morisco” por “indio” y “moro” por “infiel”.

Hay que advertir que, a pesar de existir toda una reglamentación real que debían cumplir para la aprobación de una nueva hermandad o cofradía, pocas la acataron, pues no llegaron a tener la licencia real ni el pase del Consejo

<sup>2</sup> Según se inscribe en el documento número 6866 de la Colección Documental Dr. Mons. Pablo Cabrera del antiguo Instituto de Estudios Americanistas.

de Indias, quedándose sólo en la aprobación episcopal. La intervención de la aprobación real tuvo como objetivo acomodar las cofradías a los requerimientos reales (patronato), permitiendo que se conociera lo que sucedía en el Nuevo Mundo; de allí las exigencias mencionadas de la aprobación real y pase del consejo, de la necesidad de presentar la solicitud de fundación y las constituciones, sumadas, por supuesto, al control regular de la visita canónica, que se realizaba de manera periódica. Esta política estuvo vigente tanto con los Habsburgo como con los Borbón, si bien con estos últimos se acentuó el control por razones económicas de Estado más que por disciplina civil o eclesiástica.

Para fines del siglo XVIII esta institución fue decreciendo debido a que la administración virreinal, al darse cuenta de su proliferación, decidió asignarle sus fondos y bienes a las comunidades. Esto reflejaba la hostilidad del Estado contra las cofradías, que desde el siglo XVII se habían vuelto un elemento esencial de la sociedad novohispana. Así, resultó que en todas las iglesias y capillas del Arzobispado de México había 951 cofradías, congregaciones y hermandades, de las cuales el arzobispo de México don Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800) recomendó que subsistieran 425 cofradías que servían “al provecho social y económico”; las restantes 526 fueron extinguidas por detectarse anomalías en su funcionamiento, entre ellas la carencia de la licencia de fundación o por su mala situación económica, o bien por no contar con las limosnas suficientes para los gastos del culto, además de que las juntas no estaban precedidas por un ministro real (AGN, “Informe...”: ff. 257-262v). Con ello se ve el interés constante y devastador que el Estado dedicó en las últimas décadas del siglo XVIII a lo que constituía uno de los principales focos de sociabilidad y religiosidad.

De esta forma las cofradías fueron promotoras para que sus miembros participaran en la ayuda mutua en épocas de necesidad social, religiosa y económica, desencadenando relaciones sociales dentro y fuera de la propia clase social y grupo étnico. Allí se fomentaba la moralidad por medio de obligaciones recíprocas reconocidas y patrones de acción, además de que fomentaban la ley y el orden y sobre todo proporcionaban una ayuda espiritual, en particular a la hora de la muerte. La solidaridad social por medio de las ceremonias y fiestas titulares fue de gran interés para los seglares y los religiosos en cualquier época del año. Proveía el mecanismo por el cual un individuo honraba su religión y simultáneamente obtenía un estatus social.

Por otra parte, la corona también favoreció el establecimiento de cofradías, ya que permitió al indígena su integración más rápida a la sociedad colonial, lo protegía de los encomenderos al integrarlo al gobierno español y lo controlaba con valores del mundo cristiano, evitando así las rebeliones (Bazarte, 1989: 44-45). Podemos mencionar las cofradías de indios del Santo Cristo del Entierro y Santa Marta en Pátzcuaro, que buscaron su participación en el quehacer hospitalario y en la preparación de las procesiones de Semana Santa (Bechtloff, 1996: 133, 138).

Finalmente, podemos decir que al surgir estas cofradías por acuerdo mutuo, donde se asoció una gran cantidad de personas de la sociedad novohispana, se buscó sobrellevar a través de ellas una existencia espiritual y material indispensable en esos momentos de inestabilidad política, económica y social. Por ello fue muy importante que estuvieran reguladas en su organización y gobierno, con los lineamientos propuestos tanto por el gobierno español como por la Iglesia para su beneficio.

Estas reglas, estatutos o constituciones de las diversas cofradías tenían una gran riqueza en su contenido, con algunas diferencias entre sí, atendiendo con mayor detalle a lo cultural o al fin sepulcral. La información sobre ellas se encuentra en los fondos de los archivos arzobispaes o históricos nacionales e internacionales, que dan fe de la abundancia de nuestro patrimonio documental, que permite entender la historia social y cultural de México.

## Bibliografía

- Archivo General de la Nación (AGN), “Archicofradía del Santísimo Sacramento y Soledad de Nuestra Señora. 1855”, ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 157.
- \_\_\_\_\_, “Informe de Alonso, arzobispo”, ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 7.
- \_\_\_\_\_, “Real cédula del 3 de julio de 1784 observancia del libro 25 título 4 libro 1”, ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 15, exp. 2.
- \_\_\_\_\_, “Reglas y constituciones que han de guardar todos los congregantes de la congregación del Santísimo Rosario de las Benditas Ánimas del Purgatorio fundada en el depósito de los huesos de esta Santa Iglesia Metropolitana de México, 1731”, ramo Cofradías y Archicofradías, vol. 195, exp. 13.
- \_\_\_\_\_, “Reglas que han de guardar los congregantes de la congregación de la Purísima Concepción de Nuestra Señora la Virgen María fundada con autoridad apostólica en el Colegio de la Compañía de Jesús de San Pedro y San Pablo de la ciudad de México”, ramo Indiferente General, caja s. núm.

Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (AHBNAH), "Constituciones formadas por los diputados de la Cofradía de Nuestra Señora de Cosamaluapan", col. Antigua, vol. T-2-6, pp. 29-51.

\_\_\_\_, "Constituciones de la venerable congregación de N.P.S. Phelipe Neri de Oaxaca", col. Antigua, vol. 212, pp. 1-8.

\_\_\_\_, "Forma impresa de la licencia para que se funden e instituyan Archicofradías del Santo Escapulario del Carmen con todas las indulgencias concedidas. Convento de Córdoba a 30 de octubre de 1776", col. Eulalia Guzmán, vol. 105, doc. 16, ff. 1-12.

\_\_\_\_, "Real cédula sobre las reglas y constituciones bajo las cuales deben gobernarse las cofradías de los carmelitas descalzos. Salamanca, 15 de abril de 1689", col. Eulalia Guzmán, vol. 141, doc. 5, ff. 1-26.



\_\_\_\_, "Reglas de la congregación de la Buena Muerte de Roma que deben observar los congregantes de las congregaciones de la Buena Muerte fundadas con autoridad apostólica en las casas y colegios de la Compañía de Jesús de la Provincia de la Nueva España agregadas a la primera con el sumario de indulgencias concedidas por nuestro santísimo padre y señor Benedicto XIII", 2ª serie, leg. 66, doc. 9, f. 1.

\_\_\_\_, "Reglas de la congregación de Nuestra Señora de los Dolores y Buena Muerte fundada con autoridad apostólica en la iglesia del Colegio de San Idelfonso de la Compañía

de Jesús de la ciudad de Puebla de los Ángeles y agregada por la misma autoridad a la congregación primaria de la Anunciata de Roma a la de la Buena Muerte", 2ª serie, leg. 66-2, doc. 6, f. 1.

Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

"La cofradía de Cosme y Damián en el siglo XVIII" en *Fuentes Humanísticas*, México, Departamento de Humanidades-UAM Azcapotzalco, año 10, núm. 18, primer semestre, 1999, pp. 46-53.

Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas-Instituto Politécnico Nacional-Archivo General de la Nación, 2001.

Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996.

Ferreres, Juan B., *Las cofradías y congregaciones eclesiásticas según la disciplina vigente. Tratado canónico con numerosos anotaciones sobre las terceras órdenes seculares*, Barcelona, Gustavo Gili, 1907. *Diccionario básico Espasa*, Madrid, Espasa Calpe, 1980.

*Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Madrid, Espasa Calpe, 1966, vols. 13 y 20.

Colección Documental Dr. Mons. Pablo Cabrera, Ex Instituto de Estudios Americanistas, doc. núm. 6 866.

Foster, George, "Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica", en *Guatemala Indígena*, núm. 1, 1961, pp. 107-147.

García Ayuardo, Clara, "Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu", en *Historias*, México, INAH, núm. 3, enero-marzo de 1983, pp. 53-68.

González Ponce, Enrique, *Catálogo del ramo Cofradías y Archicofradías*, México, AGN (Guías y Catálogos), 1977.

Lavrín, Asunción, "La congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1606-1730", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. 29, núm. 24, abril-junio de 1980, pp. 562-601.

Luque Alcaide, Elisa, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Eunat/Instituto de Historia de la Iglesia-Facultad de Teología-Universidad de Navarra (Historia de la Iglesia, 25), 1995.

Murdo, MacLeod J., "Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-UNAM, 2000, pp. 203-227.

Orozco Mosqueda, José Jesús, *El archivo provincial del Carmelo tereciano en México. Catálogo por materias*, homenaje a Félix Zamora Espinosa, México, 2003.

*Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, Madrid, Consejo de la Hispanidad, 1943, tt. I-III.

Rumeu de Armas, Antonio, *Historia de la previsión social en España. Cofradías-gremios-hermandades-montepíos*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1942.

Serrano Espinosa, Teresa Eleazar, "La cofradía de la Virgen del Carmen y su Santo Escapulario: una institución eclesiástica de cohesión social en la Nueva España (fines del siglo XVII-principios del XIX)", tesis de doctorado en historia-etnohistoria, México, ENAH, 2010.

Taylor, William, "Cofradías", en *Ministros de los sagrado. Sacerdotes, sus feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999, vol. II, pp. 449-481.

# La flora medicinal mexicana como patrimonio cultural

Dora Sierra Carrillo\*

*El aprovechamiento de la notable variedad de plantas que ofrece el suelo mexicano es el fruto de una ancestral relación del hombre de estas tierras con la naturaleza, de la que derivó el conocimiento preciso de las características y efectos de numerosas plantas medicinales.*

CARLOS VIESCA TREVIÑO (1999: 30)

## Introducción

Las plantas son entidades bioculturales; constituyen elementos referenciales de la cultura al adquirir cualidades y recibir atributos en el marco del proceso de las relaciones humanas. El mundo vegetal nos brinda diferentes formas de lectura de acuerdo con la naturaleza, las propiedades reales y los atributos mágico-religiosos que cada sociedad le confiere a las distintas especies que lo conforman.

La importancia de la flora reside en su capacidad de utilizar la energía solar para producir materiales orgánicos, de intervenir en los procesos de formación del suelo y de participar en el ciclo hidrológico de las superficies terrestres (Hernández, 1992: 3).

En nuestro país, las condiciones geográficas, la diversidad climática, así como su edafología, es decir, las características físicas, químicas y biológicas de los suelos, han permitido, desde tiempos remotos, el crecimiento de una gran variedad de plantas.

Los datos que aporta el INEGI señalan que México ocupa el cuarto lugar, con 25 mil especies registradas, de las 250 mil que existen a nivel mundial, y se calcula que hay 30 mil más aún no descritas dentro del territorio nacional, lo cual lo colocaría en este campo en el segundo lugar en el mundo. En este contexto, la flora medicinal ha ocupado una posición destacada, y a veces discutida, en las diversas etapas del proceso histórico de México.

Esto lo constatan las numerosas investigaciones biológicas, antropológicas e interdisciplinarias que se han realizado sobre esta temática, desde el surgimiento de las culturas mesoamericanas, la conquista de América por el mundo europeo, los tres largos siglos de la etapa colonial, los estudios y las diferentes expediciones botánicas que se llevaron a cabo en el siglo XIX y el profundo interés de diversos especialistas del siglo XX por la medicina tradicional, apoyada principalmente en la herbolaria terapéutica.

Mucho se ha escrito al respecto. Existe una buena cantidad de importantes estudios que constituyen, de hecho, un valioso patrimonio documental. En este trabajo sólo presento una breve reseña de los antecedentes sobre los conceptos de salud y enfermedad y el uso de plantas medicinales en el México antiguo, y planteo un panorama general sobre la medicina tradicional en la época contemporánea, con el objetivo fundamental de hacer algunas reflexiones para organizar, reglamentar y proteger la flora medicinal mexicana como patrimonio cultural.

\* Dirección de Etnohistoria, INAH, doranesier@prodigy.net.mx.

Es importante destacar que México, a diferencia de otros países, se encuentra permeado por una arraigada cultura campesina que no se puede ni se debe dejar de lado. Los habitantes de las áreas rurales del territorio nacional son profundos conocedores de su medio ambiente y poseen tecnologías tradicionales que es necesario revalorar con el modelo de vida asociado con el fin de producir satisfactores básicos para el ser humano, en una escala que permita la regeneración de los recursos naturales que el hombre necesariamente tiene que transformar (Villanueva, 1993: 95).

En palabras de Paul Hersch (1999a: 220): “México debe sentar las bases de una sólida política de aprovechamiento racional de sus recursos renovables que constituyen un patrimonio que hace falta cuidar celosamente”.

### Salud, enfermedad y medicina en Mesoamérica

Desde los inicios de la humanidad, el conocimiento sobre las plantas que curan o dañan al organismo humano ha constituido un proceso de acumulación de experiencias obtenidas por los sabios o sacerdotes, quienes tenían que responder a los fenómenos naturales de la enfermedad y de la muerte. Así se fue integrando la medicina tradicional, basada sobre todo en la herbolaria.

Las ideas y creencias en torno a la salud y a la enfermedad son parte de la cosmovisión producida por las categorías principales de cada cultura, es decir, las afecciones y sus diagnósticos son hechos histórico-culturales.

Las sociedades que habitaron la gran área cultural de Mesoamérica tenían una visión unitaria sobre la estructura y función del cuerpo humano como una fiel reproducción de la estructura y la organización del universo. El vínculo era tan estrecho, que los acontecimientos astronómicos podían afectar las funciones corporales y, en sentido contrario, el

comportamiento humano podía afectar el equilibrio y la estabilidad del cosmos.

Para recuperar la salud y la armonía entre el hombre y el universo o reparar la ofensa hecha a algún dios se hacía una serie de ritos en los que las plantas tuvieron una importancia fundamental. Esto permitió desarrollar todo un cuerpo de conocimientos en torno a la flora alimenticia, medicinal y ritual.<sup>1</sup>

La clasificación que se hacía de los vegetales no sólo se limitaba a considerar géneros y especies en función de sus características morfológicas o por su forma de reproducción; para clasificarlos se abarcaba una visión mucho más amplia, con el fin de dar cuenta de todos los posibles vínculos que cada planta tuviera con otros sectores del universo.

A través del uso de las plantas medicinales, conjuros mágicos y complejos rituales, los *titici* –médicos o curanderos– lograban reestablecer el equilibrio entre los hombres y los dioses. El profundo conocimiento logrado por estos especialistas sobre las características, propiedades y efectos de la flora curativa refleja el ejercicio y la observación constante y cuidadosa que ellos practicaron sobre su entorno natural y sobrenatural.

Viesca (1999: 32), basándose en el análisis de fuentes documentales, señala que “un buen médico nahua, tarasco, zapoteca o maya conocía y manejaba un número que variaba entre las 50 y las 200 plantas medicinales”. En el repertorio que elaboró Francisco Hernández,<sup>2</sup> arrojó una cifra muy elevada: registró alrededor de dos mil vegetales, un número que seguramente se refería a la suma de las plantas que conocían y aplicaban los médicos nativos.

La importancia de la flora en Mesoamérica fue tal, que los gobernantes crearon huertos y jardines botánicos con una gran variedad de plantas locales y otras traídas de diferentes regiones; entre ellos estuvieron los de Atempan y Tezcoztzingo, en Texcoco, pertenecientes a Ixtlilxóchitl y a Nezahualcóyotl. Años más tarde Moctezuma Ilhuicamina estableció sus jardines alrededor del palacio de México-Tenochtitlán y en Oaxtepec, en el actual estado de Morelos,



<sup>1</sup> Las plantas asociadas con algún dios o consideradas la propia deidad representan un sistema de pensamiento animista en el cual a los seres y las cosas se les atribuye un alma y deben su realidad ontológica a los espíritus que moran dentro de ellas o cuyas fuerzas se expresan a través de ellas. Para hacerlos favorables al hombre se utilizan prácticas mágicas.

<sup>2</sup> Protomédico de Felipe II, fue enviado a América por el monarca español para recolectar, clasificar y estudiar las plantas medicinales de Nueva España. El resultado de esta magna empresa fue su monumental obra llamada *Historia natural de la Nueva España*, en la que consigna más de tres mil ejemplares botánicos con la descripción de sus características morfológicas y sus propiedades, principalmente las medicinales.

donde gracias a su buen clima se lograron aclimatar diversas especies botánicas.

Otros jardines se ubicaron en Coyoacán, Chapultepec, Iztapalapa, Peñón (Tepetzinco), Tenochtitlán y Xochimilco.

### La medicina en la sociedad novohispana

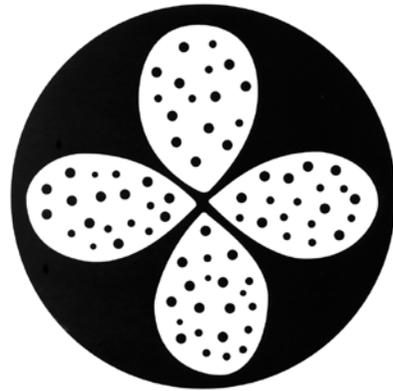
Las dos tradiciones culturales que conformaron el México colonial, la europea y la americana, presentaron una visión unificada de ciencia y religión; las dos tradiciones tenían un modo sobrenatural de enfrentarse a la biología. En ambos casos predominó la omnipotencia de las fuerzas mágicas; la etiología se sostuvo, en última instancia, en poderes sobrenaturales; la religión y la medicina, aunque con diferente enfoque, estuvieron profundamente ligadas (Baytelman, 1993: 28).

En la población novohispana, aun cuando se aceptó el uso de algunas plantas medicinales para curar ciertos padecimientos y se permitió que determinados médicos o curanderos continuaran con su labor terapéutica, la mayoría de los españoles y los misioneros condenaron las prácticas curativas y las juzgaron como actos de hechicería, superstición e idolatría, sobre todo en las que se usaban vegetales vinculados con sus antiguas deidades. Esto desató una ola de denuncias y castigos contra quienes fueron sorprendidos realizando estos actos, que los conquistadores consideraron como obra del demonio (Sierra, 2000: 127).

Este rechazo se debió principalmente a que los fundamentos teóricos de la medicina prehispánica eran una parte inseparable de la religión indígena que los españoles se empeñaban en destruir. Sin embargo, a pesar de la persecución de que fueron objeto los curanderos tradicionales, siguieron ejerciendo su labor terapéutica en los tres largos siglos que duró el régimen colonial, etapa que he llamado "los siglos del silencio", o tal vez deberían llamarse "de la clandestinidad", porque incluso tras haber cambiado los nombres de algunas plantas curativas por nombres tomados de la hagiografía cristiana para ocultar su uso,<sup>3</sup> los médicos nativos no dejaron de ser consultados por los indígenas y en algunos casos también por otros grupos de la sociedad colonial.

Es importante destacar que la implantación del nuevo credo religioso en las poblaciones recién conquistadas no tuvo el éxito esperado. Un siglo después de la Conquista,

<sup>3</sup> Por ejemplo, el peyote se convirtió en "Rosa de María"; el *ololihqui*, en "Nuestro Señor"; el *atlinan* fue llamado "Nuestra Señora de las Aguas" y el *yauhli* se convirtió en la "Hierba de Santa María". Véase Ortiz (1993: 242).



los seres sagrados prehispánicos seguían vigentes. En este contexto, la flora seguía siendo el elemento comunicador entre hombres y dioses. Con ella se atacaba enfermedades naturales y sobrenaturales, de modo que, aun cuando en esta época se introdujo la medicina europea y la practicada por los negros traídos al nuevo continente, la terapéutica indígena siguió viva y ha seguido viva, transmitiéndose de generación en generación y constituyendo una rica herencia que, con pocos cambios y la integración de plantas no nativas, ha llegado hasta el siglo XXI.

### Las plantas medicinales en el México actual

Para hablar de las plantas medicinales como un patrimonio de los mexicanos, es necesario precisar el concepto de patrimonio no sólo como el conjunto de los objetos materiales creados y aceptados por una colectividad y que son representativos de una nación, sino que se debe reflexionar sobre la propia esencia del patrimonio como "una construcción social, colectiva, identificatoria, una construcción simbólica que puede objetivarse o no, cuyo reconocimiento sólo puede ser otorgado por la comunidad que lo creó, a través de un proceso de convalidación y acuerdo colectivos" (Cervantes y Martín, 2001: 58-59).

En la mayoría de los estudios que se han realizado sobre el patrimonio cultural se destaca la diferencia entre el patrimonio cultural tangible, representado por las obras materiales, y el intangible, que comprende una serie de aspectos como el sistema de ideas y creencias, traducido en diversos rituales mágico-religiosos, las expresiones lingüísticas, los usos y costumbres y las prácticas curativas, entre otros.

En este contexto, se puede afirmar que la medicina tradicional mexicana basada en la herbolaria constituye un patrimonio cultural intangible, en primer lugar porque en



ella se acumula una sabiduría que se ha heredado de generación en generación durante el largo proceso histórico de nuestro país; en segundo, la terapéutica indígena contiene todo ritual cargado de simbolismo, que aun con algunas variantes en esencia se ha conservado desde el pasado hasta el presente y sigue atendiendo a una numerosa población de las áreas rurales y urbanas del territorio nacional.

Desde esta perspectiva presentaré un breve análisis de la trayectoria que ha tenido la medicina tradicional utilizando la flora, los estudios y clasificaciones que se han llevado a cabo, los proyectos y sus participantes en el México contemporáneo.

A finales del siglo xvii aparece la obra de fray Juan de Caballero *Dendrología natural y botaneología americana o tratado de los árboles y hierbas de América, 1785-1788*, estudio en que el autor sigue la metodología empleada por Hernández, es decir, presenta la figura de la planta y señala sus características morfológicas y medicinales. Aunque la mayor parte de la información sólo se refiere a la flora del actual estado de Oaxaca, también hace referencia o comparaciones con algunas plantas del centro de México.

La investigación médica formal de estos recursos tuvo sus antecedentes en las dos últimas décadas del siglo xix. Martín Sessé, médico y botánico español (enviado por Felipe II para continuar la labor de Francisco Hernández) y José Mariano Mociño, naturalista, médico y botánico de Nueva España, llevaron a cabo expediciones botánicas en suelo mexicano y en otros territorios americanos. Los resultados de estas experiencias se registraron en su libro *La flora mexicana*, publicado en 1887.

En 1888 se creó el Instituto Médico Nacional, que tuvo como objetivo principal el estudio de la flora medicinal para incorporarla a la terapéutica nacional. No obstante los aportes logrados en las diferentes investigaciones que se llevaron a cabo, la vida de esta institución fue breve, pues

se clausuró en 1915. Para esta fecha se contaba con 14 mil especies botánicas clasificadas y cerca de mil componentes químicos obtenidos de las plantas.

En la época del porfiriato, como parte de la reforma educativa promovida por el gobierno, se fundó la Sociedad Mexicana de Historia Natural, integrada por destacadas personalidades médicas del ámbito de la investigación de la flora y la fauna nacionales. Los trabajos sobre la flora comenzaron con la recolección y clasificación botánica de algunas plantas medicinales; el resultado fue una compilación sobre las propiedades farmacológicas de cada una de las más importantes. Destacaron las obras de Alfonso Herrera, Fernando Altamirano y Leonardo Oliva (Rivera, 1999: 54-55).

En otros ámbitos científicos del país, los estudios siguieron adelante: Maximino Martínez publicó su *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas* (1937), obra básica para futuras investigaciones; Blas Pablo Reko escribió la *Mitología botánica zapoteca* (1945); el Instituto Mexicano del Seguro Social publicó la primera edición del manuscrito azteca de 1552 *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, mejor conocido como *Códice De la Cruz-Badiano*, el primer herbario de América (1964).

Por su parte, la Universidad Nacional Autónoma de México sacó a la luz las *Obras completas* de Francisco Hernández (1959). En el ámbito de la investigación experimental sobresale José Luis Díaz, quien ha realizado y publicado diversos estudios sobre plantas, en especial las psicotrópicas o alucinógenas.

Es importante destacar la creación, en 1975, del Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (Imeplan), dirigido por Xavier Lozoya y fundado para realizar el estudio científico de la medicina tradicional indígena y con ello propiciar el aprovechamiento de los recursos naturales del país, en especial las plantas medicinales, para lo cual se formó un equipo interdisciplinario. Aun con las mejores intenciones y los proyectos en marcha, la vida de este instituto fue aún más breve que otros, ya que se cerró en 1980. Los frutos de las investigaciones que se realizaron en este centro fueron, en primer lugar, diversas publicaciones que enriquecieron el acervo de conocimientos sobre el patrimonio botánico de México y, en segundo, la creación del Herbario Médico del Instituto Mexicano del Seguro Social, ubicado en el Centro Médico Siglo XXI, dirigido en la actualidad por Abigaíl Aguilar.

En el centro del país surgieron jardines botánicos en la UNAM, en los estados de Morelos y de México. Mención es-

pecial merecen los estudios de los biólogos de la Universidad Autónoma de Chapingo. En este contexto de profundo interés por la flora del territorio nacional surge el concepto que habrá de orientar las recientes y futuras investigaciones: la “etnobotánica” como el campo científico que estudia las interrelaciones que se establecen entre el hombre y las plantas a través del tiempo y en diferentes ambientes (Hernández, 1992: 3).

He presentado, en apretada síntesis, la trayectoria de algunos momentos y personajes significativos en la investigación etnobotánica. Hoy en día el mundo académico se ha vuelto más complejo y diversificado, y esto ha repercutido en una mayor producción de trabajos sobre la flora medicinal mexicana. Un ejemplo de la sistematización de esos conocimientos es el *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, que en 1994 publicó el entonces Instituto Nacional Indigenista.

### La sabiduría popular

La herbolaria constituye un amplio campo de conocimientos y prácticas en el que un conjunto heterogéneo de personas recurre a las hierbas para tratar dolencias de muy diversa índole. Y es que las plantas no sólo son estructuras biológicas: adquieren sentido a través de la sociedad humana (Hersch, 1999b: 61).

En nuestro país, la medicina tradicional, con la experiencia de miles de años, es usada por una gran parte de la población rural. Se estima que la flora medicinal en uso en México contiene cerca de cinco mil plantas cuyo estudio es complejo y lento, y la información sobre este acervo es desigual. Lozoya (1982: 9) opina que es necesario establecer categorías, determinar prioridades y diseñar criterios de selección para iniciar el rescate de tan vasto patrimonio biocultural.

En diferentes poblaciones del campo mexicano hemos constatado que los curanderos y parteras actuales constituyen, en esencia, los auténticos herederos de los antiguos médicos prehispánicos. Su conocimiento sobre las plantas nativas, íntimamente relacionado con los ritos antiguos –en las que se entrelazan las tres culturas iniciales, la americana, la europea y la africana–, se conecta con la sabiduría de otras plantas traídas desde fuera y los diversos aspectos de la medicina moderna.

La experiencia personal obtenida en las caminatas botánicas que he realizado con los curanderos y parteras de los estados de Morelos y Veracruz fue muy importante. Así

comprobé esa sabiduría ancestral, que se refleja desde la identificación que hacen de las plantas buscadas: cómo confirman los aromas a través del frotamiento de las hojas con las manos, cómo revisan el color y descubren su naturaleza fría o caliente de acuerdo con la clasificación empírica que hacen estos médicos del campo mexicano. Otro aspecto que se debe destacar son los rituales que acompañan a la recolección de las hierbas curativas, las épocas, los días y la horas apropiadas para hacerlo; el proceso de secado de cada una de las especies, la conservación de las mismas, la preparación de los “remedios” y las dosis adecuadas para aplicarlos en forma interna o externa.

Los curanderos consideran que hay días más propicios para realizar sus curaciones y tienen sus vírgenes y santos a los que se encomiendan antes de atender a los pacientes. Una partera me comentaba que, cuando va a atender un parto, “yo le rezo a una Virgen y le digo: Virgen de Monserato, ayúdame en este rato”. Los curanderos y hierberos también “saben” que existe una estrecha relación entre la vegetación, la altura y el clima con las enfermedades y los mitos respecto a ellas. Los morelenses expresan que en las zonas de clima frío las afecciones provienen de los “malos aires” y de los “vientos”, y son padecimientos de origen respiratorio. En las zonas cálidas y secas las enfermedades gastrointestinales son las más frecuentes.

Sin embargo, esta sabiduría se encuentra en un grave peligro. Hersch señala los riesgos que observó en el suroccidente poblano: el desgaste de la población campesina en esa área se manifiesta en el propio desgaste de su flora medicinal silvestre; de ahí el destino compartido. La naturaleza subsidia aquí, porque aporta vida humana y vegetal en un proceso desequilibrado carente de reciprocidad. Existe un fuerte vínculo entre la amenaza a la flora silvestre local y la depravación de poblaciones urbanas específicas en la misma zona (Hersch, 1999a: 219).



## Reflexiones finales

Una vez realizado este recorrido a través del tiempo para conocer el proceso de la investigación interdisciplinaria sobre la flora medicinal en el territorio nacional, me surge una serie de interrogantes. Si en la actualidad México es una de las regiones más favorables por su trayectoria histórica en este tipo de estudios y la persistencia de conocimientos empíricos sobre la relación hombre-planta:

1) ¿Por qué entonces no se tiene una institución a nivel nacional que concentre, organice, coordine, investigue, difunda y, por ende, proteja el patrimonio natural del país?

2) ¿Por qué no unir esfuerzos interinstitucionales para establecer, de manera constante, intercambio académico sobre los avances logrados?

3) ¿Por qué no sistematizar los conocimientos de curanderos, hierberos, hueseros y parteras que participan en reuniones de trabajo en diversos centros? Un ejemplo de ello es la labor que realiza la bióloga Margarita Avilés en el Centro INAH Morelos con parteras de la entidad.

4) ¿Cuántos proyectos existen para rescatar o salvar plantas en peligro de extinción? Tengo conocimiento del proyecto elaborado por el Jardín Botánico de la UNAM para salvar la cactácea *Mamillaria sanangelensis*, cuyo hábitat es el Pedregal de San Ángel y se encuentra en riesgo de desaparecer.

5) ¿Cómo implementar una política de protección y conservación de las especies medicinales silvestres y cultivadas?

6) ¿Se ha realizado una amplia difusión sobre las obras que informan y crean conciencia de la situación actual de la recolección y aplicación de la flora terapéutica en México? Una muestra de esta literatura es el trabajo realizado por Paul Hersch, cuyo título contiene la evidente realidad de lo que se vive en nuestro país: *Destino común: los recolectores y su flora medicinal*.

7) Si las estadísticas sobre atención médica indican que cerca de 25 millones de mexicanos curan con hierbas sus dolencias más comunes, ¿por qué a la medicina tradicional no se le da un reconocimiento a otro nivel?

Espero que muchas de estas preguntas tengan respuesta en un futuro no lejano. Mientras tanto, los investigadores seguiremos trabajando en el terreno que nos corresponde para proteger el patrimonio natural de este generoso territorio que habitamos y que tan poco cuidamos. Los estudiosos de la relación entre medio ambiente y desarrollo han llegado a la conclusión de que es fundamental reconocer y revalorar

el conocimiento local, pues en la mayoría de las actividades económicas existe una coexistencia de las tecnologías tradicionales con la modernidad en los avances tecnológicos.

En el campo de la medicina tradicional, basada en las plantas regionales, esto resulta evidente al observar el alto porcentaje de mexicanos, de áreas urbanas y rurales, que recurren a los curanderos y parteras de su comunidad para atenderse de diversos padecimientos de orden natural y sobrenatural, no obstante la presencia de las modernas clínicas y hospitales establecidos por las instituciones gubernamentales. Todos los planteamientos expresados en este trabajo tienen la finalidad de reforzar la propuesta de considerar a la flora medicinal mexicana como un valioso patrimonio cultural del pasado y del presente de nuestro país.

## Bibliografía

- Baytelman, Bernardo, *Acerca de plantas y curanderos. Etnobotánica y antropología médica del estado de Morelos*, México, INAH (Divulgación), 1993.
- Cervantes, Mayán y Fernando Martín, "Una nueva visión del patrimonio cultural", en *Ciencia*, México, Academia Mexicana de la Ciencia, vol. 52, núm. 1-2, marzo-junio de 2001, pp. 58-61.
- Hernández Xolocotzi, Efraín, "El concepto de etnobotánica", en *Memorias del Simposio de Etnobotánica*, México, INAH, 1992.
- Hersch Martínez, Paul, *Destino común: los recolectores y su flora medicinal. El comercio de la flora medicinal silvestre desde el suroccidente poblano*, México, INAH (Biblioteca del INAH), 1999a.
- \_\_\_\_\_, "De hierbas y herbolarios en la época actual", en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre, 1999b, pp. 60-65.
- Lozoya, Xavier y Mariana Lozoya, *Flora medicinal de México. Primera parte: plantas indígenas*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982.
- Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI, 1993.
- Rivera Arce, Ericka, "Investigación reciente sobre plantas medicinales mexicanas", en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre de 1999, pp. 54-59.
- Sierra Carrillo, Dora, "Magia y hechicería. La herbolaria en documentos coloniales", en *Análisis etnohistórico de códices y documentos coloniales*, México, INAH (Científica), 2000, pp. 127-133.
- Viesca Treviño, Carlos, "Usos de las plantas medicinales mexicanas", en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre de 1999, pp. 30-35.
- Villanueva Arcos, Efraín, "Políticas para la preservación del patrimonio ecológico. Una visión regional", en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, 1993, pp. 91-116.

# Haití: los espíritus de la Tierra

Luis Alcalá del Olmo

**E**n la lengua *fon* hablada en Benín, la palabra *vodun* hace referencia a una potencia invisible, temible y misteriosa, capaz de intervenir en cualquier momento los asuntos humanos. La deportación al Nuevo Mundo de millones de esclavos negros significó el trasplante en América de creencias y prácticas africanas bajo diversas formas y denominaciones.

Los *iwás* son espíritus o genios sobrenaturales que pueden intervenir en el cuerpo de los individuos, pero también están presentes en todos los ámbitos de la naturaleza: en árboles, ríos y montañas; en el aire, el agua y el fuego. Los *iwás* del vudú establecen una red de correspondencias entre las actividades humanas, la agricultura, la guerra, el amor y diversos aspectos del mundo natural. Ofrecen un modo de clasificar los diferentes ámbitos del universo y de la vida social. El orden y el desorden, la vida y la muerte, el bien y el mal, los acontecimientos felices e infelices; estructuran el espacio y el tiempo, se hacen cargo de la existencia del individuo desde el nacimiento hasta la muerte, como si sólo la escucha asidua de los mensajes que le envían le permitiera conocer y realizar su destino.

Luis Alcalá del Olmo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Luis Alcalá del Olmo (Madrid, 1969) es profesor de fotoperiodismo en la Universidad del Sagrado Corazón de San Juan Puerto Rico y redactor gráfico del periódico *Primera Hora*, [www.alcaladelolmo.com](http://www.alcaladelolmo.com).

**E**l sol, sobre párpados donde laten sueños reanudados, sangra de girar al revés, fuera de las órbitas de nuestras alegrías. En un sobresalto total, convocando violencias indecibles, así como dolores alejados de su vana tranquilidad, el mundo estalla ante la mirada de los vivos. Los dioses sacuden la carga a los votos dispersos de los mortales, mientras que unas estrellas, que acaban de tornarse azules a las horas inciertas del día, abalizan emociones heredadas de ninguna parte, y sí de deslumbrantes fantasmas.

*Legba! Legba! Oh!*

La tierra tiembla al sentir derramarse sobre su caparazón la alegría plena del mundo. Se produce un acoplamiento perfecto entre los sonidos y los perfumes, un lenguaje tal de sentidos para honrar los vínculos entre el universo de los dioses y el de los mortales. Convocados a manifestar su alegría, los *iwas*, en la vorágine de deseos contenidos, confirman su presencia.

La noche estalla en una apoteosis de fuego, iluminada con el fervor de la gente liberada de las angustias del mundo. Los creyentes voduistas descubren que, más allá del bien y el mal, existen por una alegría inefable, expresión de una infinidad de seres por los que son transidos y por los que se exaltan. Son la vida cósmica.

Esa vida es la que Luis Alcalá del Olmo ha captado en su diversidad, en su multiplicidad, en su infinitud, al poner de relieve sus sentidos y su unicidad en la expresión de la fiesta. A través de sus puntos de vista ha establecido momentos tan intensos que sitúa en la alquimia de las fotografías una celebración de la mirada. La lente del objetivo ha hecho más que ver. Ha poetizado la realidad mediante la magia de una extraña complicidad escalonada en grados de simpatía, que deja abolida la distancia entre curiosidad y connivencia. Las imágenes hablan, cuentan, significan. Se hacen concretas en los rostros, por adecuación entre el arte y la realidad, emociones siempre cercanas al éxtasis. Aquí la alegría se viste de voluptuosidad. Allá se sublima con una fuerza inmaterial. Cada emoción captada, reproducida en su esencia, se parece curiosamente a la expresión que la cámara da de ella, se objetiva, se torna sensación paralizada, en diferentes posturas, para la eternidad.

¿Se debería entonces hablar de la habilidad de Luis Alcalá del Olmo para asir lo inasible, entrando de golpe a la eternidad del placer? ¡No! Porque aquí nada parece unido a ninguna actividad humana. Emociones y sensaciones se enlazan en un ritual que las funde, realizándose la simbiosis entre lo concreto y lo inmaterial. Surge de nuevo otra pregunta. De haber sido lo inasible, ¿no habría estado Luis poseído, en lo que dura un disparo de cámara, de una expresión de alegría interior que henchida de nuevas certidumbres lo ha llevado a un estado de goce infinito por lo que ha podido cambiarse a sí mismo para convertirse en un *iwa*?

**Jean Claude Fignole**

Lilavois, Haití

Tomado del texto inédito *Celebraciones*



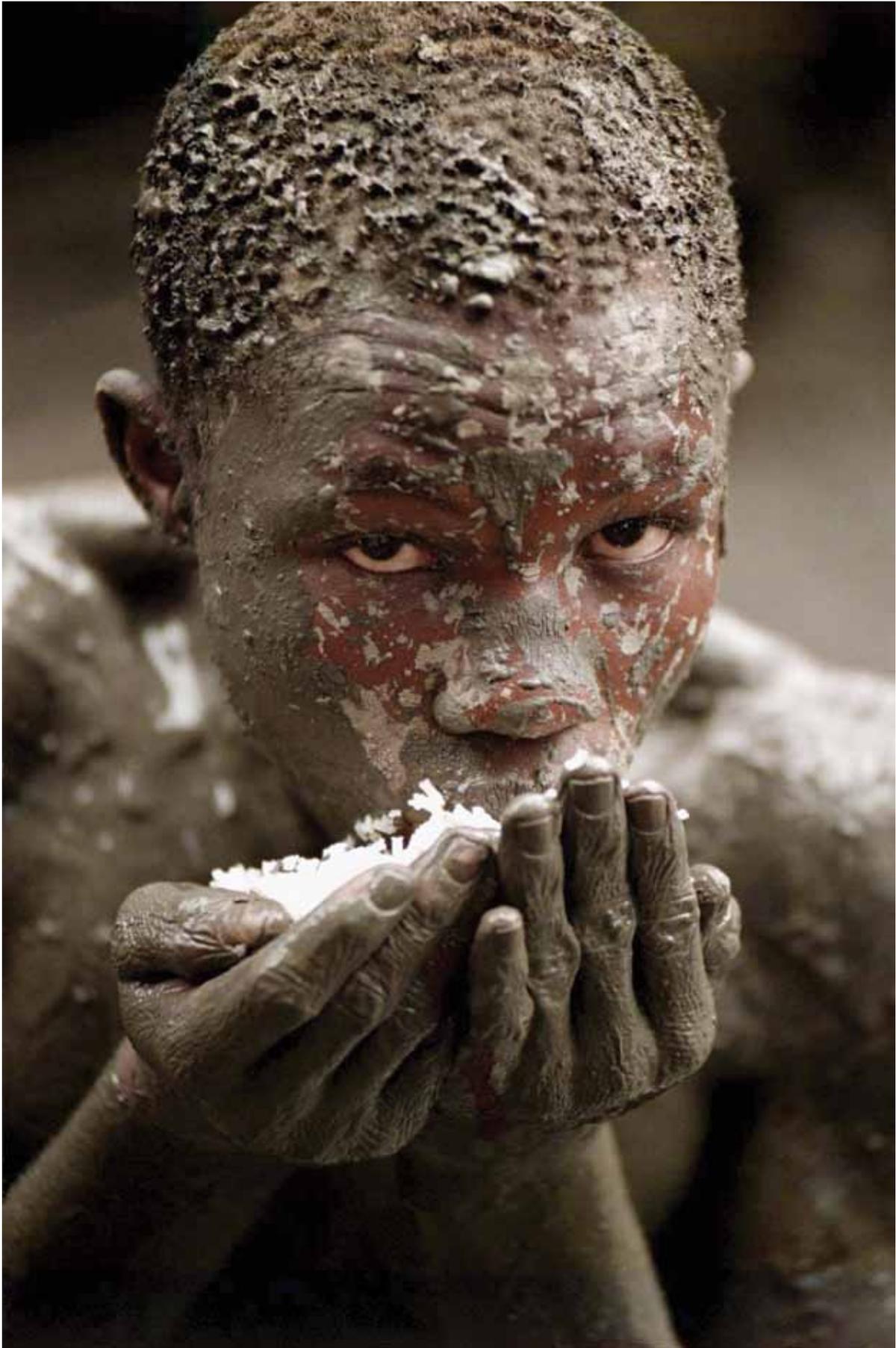
Ogoun ferraille



Ogoun ferraille



Ogoun ferraille



Ogoun ferraille



Ghantier



Souvenance



Ghantier



Ghantier



Ra ra



Ra ra



Ra ra



Ra ra



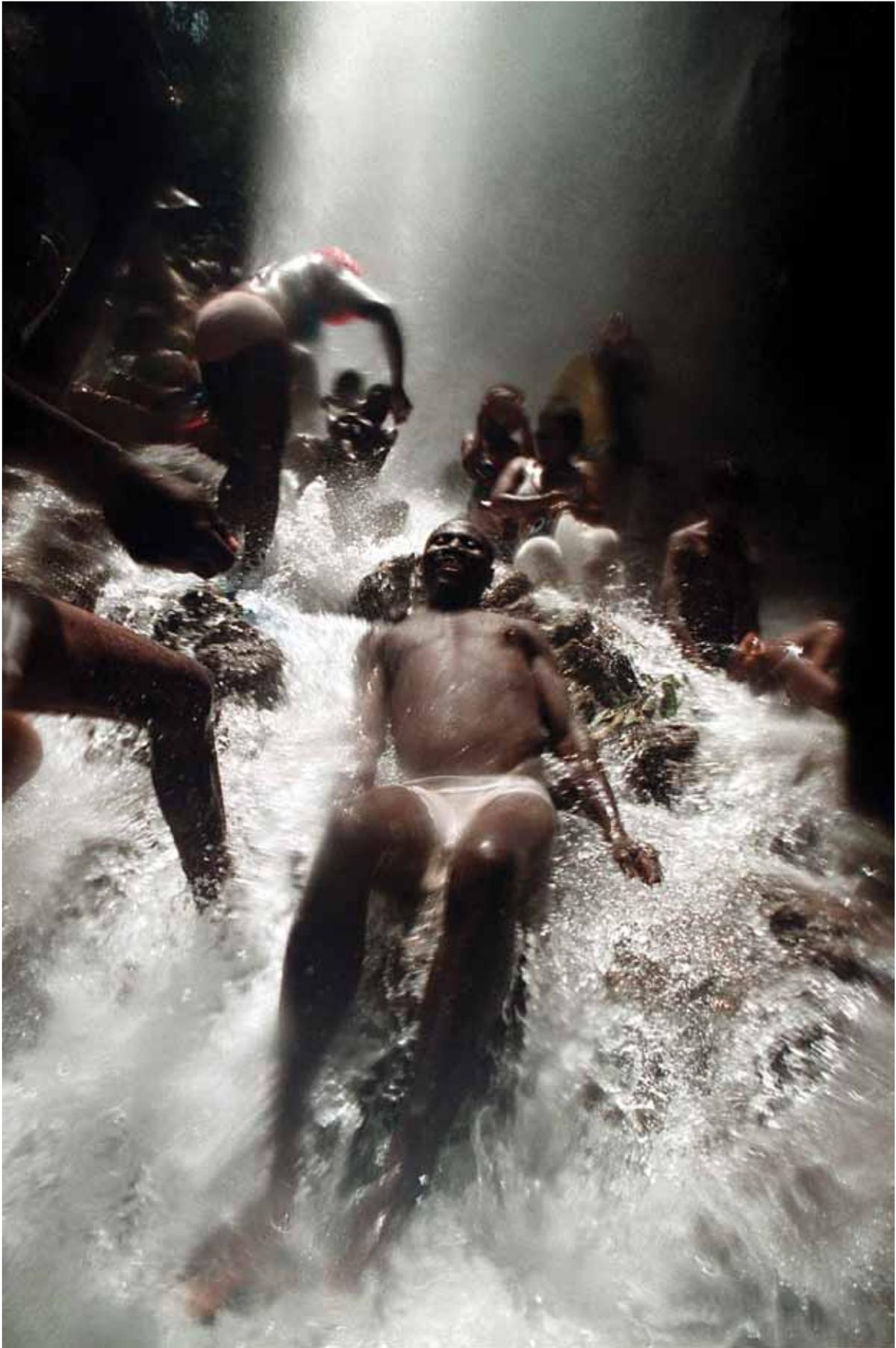
Erzulie Freda



Erzulie Freda



Erzulie Freda



Erzulie Freda



Souvenance



Souvenance



Baron Samedi



Baron Samedi



Baron Samedi



Baron Samedi

# Recurrir a la cultura para sobrevivir a la pobreza: preservación y salvaguarda del patrimonio cultural en tiempos de globalización

Entrevista con Antonio Machuca

Alma Olguín Vázquez\*

“Contradictorio” es el calificativo que le merece al maestro Antonio Machuca Ramírez, investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el tema sobre el patrimonio cultural.

El actual coordinador del seminario Problemática Actual del Patrimonio Cultural explica que, ahora más que nunca, el patrimonio cultural experimenta un proceso paradójico, incluso en el proyecto de la propia UNESCO.

“Irónicamente, mientras por un lado se alude a la necesidad de proteger los bienes con fines humanos, culturales y civilizatorios, existe también una preocupación en cuanto al ingreso de los bienes culturales en el mercado y sus efectos destructivos en las culturas”.

Reconoce, sin embargo, que la UNESCO tiene una preocupación legítima por conservar, salvaguardar y proteger los bienes culturales. Tan es así, que desde hace cerca de dos décadas empezó a alertar sobre el proceso exponencial de deterioro del patrimonio construido en el mundo, no sólo producido por las guerras, sino también por el medio ambiente y el crecimiento demográfico, y promovió también la necesidad de salvaguardar prácticas, ritos y costumbres.

Fue así que en un importante documento redactado en Teemaneng se hizo alusión a las distintas condiciones de preservación entre el patrimonio material, el intangible y la relación entre ambas.

Destaca que la UNESCO ha propuesto para el patrimonio intangible ya no la tarea de proteger, sino de salvaguardar: crear acciones que generen y aporten condiciones de viabilidad para su desarrollo, y que estos bienes tengan la se-

guridad y la posibilidad de mantenerse vivos en su contexto y su espacio de reproducción. Porque explica que la protección resultaría limitada ante el intercambio generoso y los préstamos culturales que se dan entre las comunidades, y que las enriquece aunque siempre mantengan su principal característica de la singularidad, lo cual dificulta las tendencias homogeneizadoras del mercado.

Por otro lado añade que los aspectos de innovación que se dan en los ámbitos culturales son producto del constante rejuego entre la tradición y la diversificación. Sin embargo, éstas son impactadas por la globalización, lo que las lleva a una situación completamente nueva e inédita. En su opinión, el interés del mercado por los bienes culturales es una especie de *boom* al que hemos entrado, y cita: “Hay autores, como el filósofo francés Gilles Lipovetsky, que han llegado a decir que estamos en una era en que la cultura se ve arrasada por una lógica de mercado, al grado de que ya todo lo que se produce culturalmente lleva un sello comercial. Ya no se trata de que la cultura haya sido sometida al mercantilismo, sino que ya es producida con esos fines”.

Lo anterior, por supuesto, no convence al sociólogo: “Porque el mercado no puede producir cultura *per se*. En todo caso son bienes expropiados y arrancados de su ámbito para ser convertidos en una mercancía, porque yo no creo que haya una expresión cultural que nazca de la pulsión mercantil como motivación intrínseca”. Sin embargo, admite que algunos bienes culturales han adquirido un valor económico tal, que muchas obras de arte han pasado a formar parte de las reservas monetarias de algunos gobiernos, porque representan un valor que no se devalúa y entonces pasan a jugar un papel importante en la economía mundial, en situación de crisis.

\* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.



Machuca argumenta que no se trata de demonizar todo lo que tiene que ver con la posibilidad de mercado de los bienes culturales, sino de que su mercantilización no incurra en una destrucción de las condiciones de reproducción de vida de las comunidades.

Aunque reconoce casos como el de Canadá y Alaska, cuya producción de bienes artesanales les ha dejado formas de ganancia extraordinaria, en el caso de México cuestiona: “¿Por qué se tiene que recurrir a la cultura para sobrevivir a la pobreza cuando existen otros campos de la economía como la agricultura, el comercio y la industria, cuyo fomento lo haría posible? ¿Por qué hay que buscar en lo más significativo e íntimo para privarse de ello, como el precio que hay que pagar por sobrevivir? Ésa me parece una situación objetivamente muy injusta”.

Pero ya que la cultura aparece en el horizonte que han dejado otras actividades, y abre una posibilidad económica para las comunidades, Antonio Machuca cree que tal alternativa debería darse en el marco de restablecimiento de las condiciones de un mercado interno en el país y también

de una participación creciente de los ámbitos de iniciativas locales y regionales: “Yo creo, por ejemplo, que las joyas huicholas bien podrían no exportarse a través de Pineda Covalín, sino que sea la propia comunidad huichola la que obtenga una ventaja comparativa que le ayude a fortalecer sus procesos productivos y de creación artística en un aspecto de sustentabilidad”.

Para el socioantropólogo, otro aspecto a considerar es el de la alienación: “Cuando a la gente se le quita su autonomía y su libertad para decidir sobre los fines de lo que produce, esa alienación es lo que está en la base de la mercantilización, que tiene un significado adverso para la reproducción cultural. Por otra parte hay que pensar el asunto de la relación de cultura y mercado en un sentido que nos permita quitarnos las telarañas proteccionistas a ultranza”.

Da como ejemplo la localidad de Olinalá, Guerrero, donde se buscan alternativas a través de las “marcas colectivas” y quienes en ocasión de las celebraciones del Centenario y Bicentenario (como señalan las investigadoras Catherine Good, María Elisa Velázquez y Rosa María Garza Marcué) fueron invitados por el gobierno para realizar cierta fabricación de productos que tuvieran que ver con el tema. Así empezaron a alterar un poco su línea de creación. Sin embargo, asegura que ellos manejan una especie de territorialidad a la que se liga su producción.

Otra cosa sería, dice, que llegara una empresa, nacional o extranjera, y que asumiera un papel de intermediaria para incitarlos a realizar una producción con ciertos materiales y diseños que más bien respondan al mercado: “Yo creo que en el tema de la preservación y salvaguarda se tienen que considerar ciertos elementos en los que prevalezca la transferencia de saberes y las formas de transmisión de generación en generación, porque son las que caracterizan el patrimonio inmaterial y que se favorezcan las técnicas tradicionales y las destrezas físicas que juegan un papel importante, y no la maquinización. Claro que esto desecharía la producción en serie, que es lo que los intermediarios quieren”.

El también coordinador del seminario sobre Antropología y Turismo explica que en el ámbito turístico ya existen comunidades de la Sierra Norte de Puebla, tratando de generar proyectos de turismo alternativo a manera de cooperativas, muy distintos al turismo más agresivo y depredador. Explica que es un turismo que se está haciendo en función de prioridades comunitarias a partir de planes de ordenamiento territorial y preservación de los ecosistemas de las propias comunidades en una clara conciencia de que

la preservación del ecosistema tiene que ver con la cultura. El estudio del ecosistema es el estudio de la cultura.

“En esas comunidades, una actividad artesanal que genere un tipo de ingreso estaría muy bien acotado dentro de un plan de manejo donde los mercados serían también más racionalmente organizados; no estar en función de un intermediario que exige, saca y se aprovecha, sino regulados por las propias comunidades, por lo que es invaluable la posibilidad de desarrollar un ámbito de economía para esas culturas; no descartar lo económico, pero canalizarlo en función de prioridades que son las de las propias condiciones de vida de esa comunidad”, comenta.

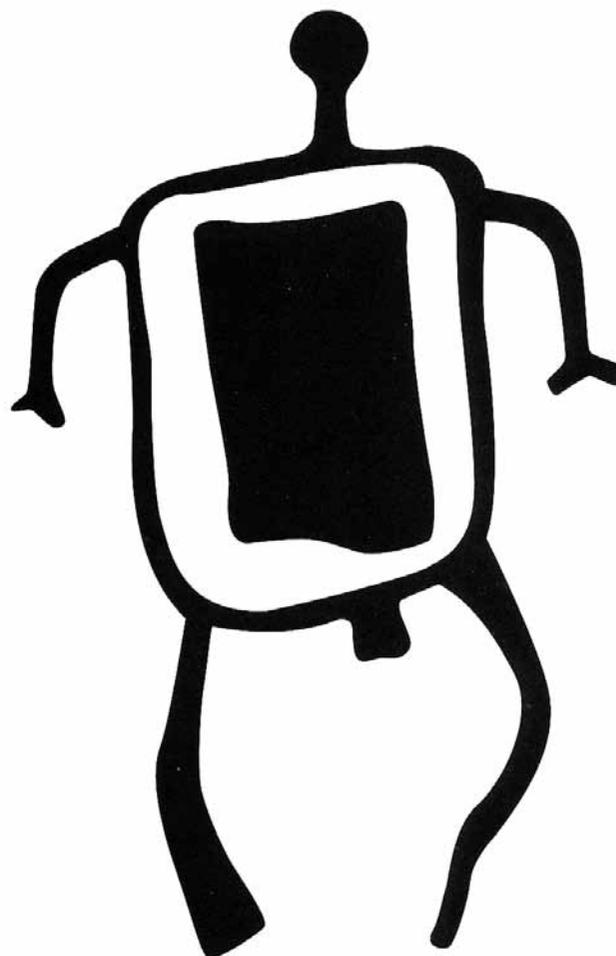
Las regiones ricas en recursos de la biodiversidad se ven amenazadas por el avorazamiento y disputa por el control territorial, del agua y otros recursos naturales. Y debido a que los ejemplos son muchos, menciona sólo algunos: “Es el caso de Manatí, en Veracruz, una de las zonas de ríos y cuencas hacia donde se quiere desarrollar el turismo estatal, además de lo que ya se hace en Tajín y Zozocolco, entre otros”.

En Chiapas alude al caso de un hotel que se quiere construir a un lado de la laguna de Miramar, en el ejido Emiliano Zapata del corazón de la selva Lacandona: “El hijo de un empresario es el dueño, y hasta donde estoy enterado ya se tiene la autorización de la Semarnat y de Sectur, cuando debía estar prohibido, porque es una reserva de la biosfera (Montes Azules), pero además, cuando la comunidad quiso desarrollar un complejo ecoturístico de bajo perfil, no se les permitió y ahora van a meter un hotel de gran turismo”, y menciona otro caso parecido en Agua Azul.

Machuca advierte que se trata de puntos vulnerables en la delicada geografía y ecosistema, porque a partir de ahí la zona se puede abrir a los desarrollos turísticos como una penetración, que luego se podría detener con dificultad, ya que se empezaría a construir carreteras, comercios, entre otros. A pesar de que las leyes están concebidas sobre la idea de proteger los monumentos, tradiciones y reservas naturales sobre modelos universales, en nuestro país “los grupos siempre encuentran la manera de hacer un uso o una interpretación determinada de la ley, y hasta pasar por encima de la misma, sobre todo cuando hay problemas de gobernabilidad como en nuestro país; lo vemos en El Tajín, donde los gobiernos del estado han pasado por encima de la *Ley de Monumentos* y pueden hacerlo sin que se pueda o quiera actuar en contra de esas injerencias, porque las autoridades no se quieren arriesgar a defender el patrimonio en términos de la ley”, enfatiza.

Respecto al seminario Problemática Actual del Patrimonio Cultural expresa que se pretende darle un sentido más integral, trabajando en tres niveles: discusión sobre problemas teóricos y conceptuales; aspectos de políticas públicas y un tercero sobre los casos ejemplares y experiencias importantes que se aprovechen para generar alternativas en relación con la salvaguarda y protección del patrimonio cultural.

Ante la cada vez mayor preocupación externada por personas e instituciones, el especialista señala que la siguiente tarea es establecer una relación interinstitucional más abierta, más allá del INAH, abarcando los diferentes ámbitos del patrimonio material y los cinco ámbitos del patrimonio intangible: cosmovisión, tradiciones, danza, comida y el recientemente añadido patrimonio cívico, que se refiere al patrimonio cultural, que se deriva de las experiencias históricas más memorables y que son recuperadas por algunas comunidades que reproducen momentos de la historia sobre la base del imaginario colectivo en las que se entrecruzan el mito con la historia.



Raúl Marín Álvarez, *Comercio y avío en el mineral de Bolaños, 1748-1806*, México, FES Acatlán-UNAM, 2011

**Eduardo Flores Clair\***

Raúl Marín Álvarez nos invita a conocer un pueblo atractivo, pero olvidado por la historiografía mexicana. Mientras que otros reales mineros han recibido una enorme atención y se han escrito numerosas historias, existe una gran cantidad de pueblos mineros de los que desconocemos su pasado. ¿Por qué a la historiografía se le olvidó atender a los pueblos mineros? No sabría muy bien responder, pues hace tres décadas los estudios de minería eran escasos y hoy, aunque han aumentado de manera considerable, reconozco que falta mucho por hacer y, sobre todo, siguiendo el ejemplo de este libro, planteando nuevos problemas de investigación y ofreciendo alternativas para su resolución. Pienso que también se ha desatendido a la mediana y pequeña minería, por el hecho de que sus fuentes documentales se encuentran muy dispersas y la reconstrucción es muy laboriosa y a veces imposible; el listado de archivos y bibliotecas consultadas por Marín Álvarez son una prueba palpable de la exhaustiva y paciente búsqueda de información. Y contar con este libro nos ha acercado a un real minero que desde su descubrimiento ha padecido su aislamiento geográfico. Un funcionario real escribió en 1774: está “el Real extraviado, de suerte que no es el camino para ninguna parte del Reino”.

Uno de los principales temas que recorren el libro es el del financiamiento, que sigue en armonía los vaivenes de la plata que se presentaba a la Real Caja de Bolaños. En términos generales, nos indican cuando menos tres momentos de auge de enorme importancia: el primero entre 1750 y 1761, el segundo entre 1776 y 1786 y el tercero entre

1791 y 1797. El autor explica cada uno de estos momentos a través de la organización del financiamiento de una variada gama de empresas, donde se involucraron desde los grandes comerciantes de la ciudad de México, pasando por las órdenes religiosas e inclusive con la participación de los intereses reales. Este sistema de reunir recursos es muy significativo y va más allá de que las minas de Bolaños representaban un negocio redituable, sino más bien el hecho de que los organizadores de las compañías tenían la capacidad de convocar a distintos sectores y convencerlos de las inversiones. Es importante señalar que en la formación de las empresas, como se demuestra en este libro, no sólo es indispensable la reconstrucción de los socios y saber el origen de su capital, sino que es ineludible que se investigue a fondo, hasta donde las fuentes lo permitan, cuál es el desarrollo y funcionamiento de dichas empresas. Y sobre todo, ofrecer una explicación cuando se tiene éxito o concluyen en un rotundo fracaso.

En el catálogo de hombres de negocios que desfilan por las páginas del libro se entretrejen distintas biografías empresariales que dejan al descubierto una serie de características de gran valía. Entre estos hombres de empresa destaca Juan Sierra de Uruñuela, quien, como muchos otros migrantes del siglo XVIII, tuvo la oportunidad para hacer fortuna. Pero, a diferencia de muchos, Juan Sierra poseía la habilidad para los vínculos sociales, que le permitió conformar diversas compañías y tener de aliados a importantes socios. Como escribe el autor, “mostró pericia en el comercio y logró establecer relaciones con los integrantes de la curia novohispana, en quienes encontró una buena fuente de financiamiento”. Aquí recae una valiosa aportación del libro, al involucrar a la Iglesia en los negocios mineros, aunque lo hiciera de manera indirecta, pues es conocido, en la historiografía de la época, que prefería los negocios que no representarían

un alto riesgo. Juan Sierra, más allá de estas relaciones, logró construir una amplia red que le permitió expandir sus negocios; tenía una venta diferenciada por sectores sociales; desde los más adinerados hasta los más humildes constituían su clientela. Sus bienes inmuebles respaldaban su actividad financiera, que se distinguía por su liquidez, emprender créditos, seguir la fórmula de conseguir dinero a bajos intereses y prestarlos a más altos y, sobre todo, a los mineros. El riesgo de recuperación era muy alto y por consiguiente no sorprende que, para evitar las leyes de usura, se inventara una serie de trucos, como pago en especie, compra de plata con descuento y sobre tasas por servicios, entre otros. Sierra fue un empresario de gran éxito, pero cuando invirtió en la explotación de los minerales, la fortuna le cambió y padeció un empobrecimiento, además de que coincidió con su temprana muerte.

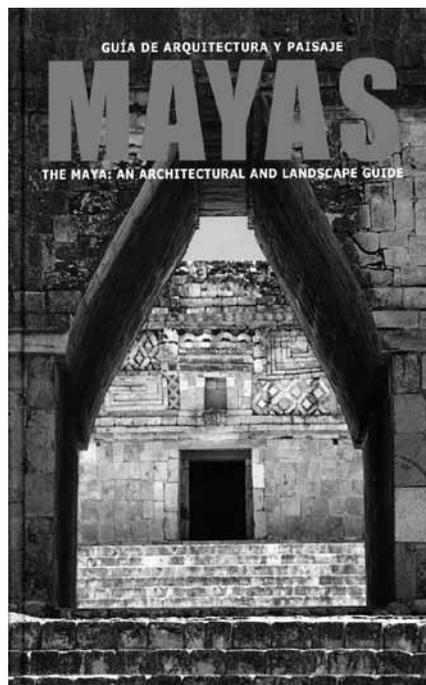
Otro de los personajes que se destacan en el libro es Antonio Vivanco. A diferencia de Juan Sierra, Vivanco participó en el segundo auge de Bolaños. También era un migrante pobre que, según se dice, “no podía costear ni los crecidos gastos de su pasaje”. Pero sus actividades en el comercio y en la comercialización de metales preciosos cambiaron su suerte. La estrategia de Vivanco en la participación de la minería de Bolaños siguió un patrón distinto. Vivanco, entre 1752 a 1786, logró adquirir en una gran cantidad de minas y asociarse con aquéllas de mayor importancia. El acaparamiento era una novedosa estrategia con el fin de controlar y disponer de los recursos. Convertirse en el mayor propietario lo colocó en un lugar privilegiado, para intentar monopolizar la producción, la circulación de metales y, por otra parte, garantizar la comercialización de los abastos que requería la producción minera. Vivanco es un ejemplo de las Reformas Borbónicas, al conseguir prebendas, pues durante 20 años se le concedió la venta de azogue al costo y una reducción de

\* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

50% del impuesto del diezmo. En sus argumentos escribió que, a falta de apoyo, “las minas dejarán de producir riqueza, lo que traerá la reducción del diezmo del rey, se desalentará el financiamiento y el comercio y se abandonará el real”. A diferencia de lo que se había pensado hasta ahora, de manera contundente, Marín Álvarez descubre que dichas prebendas no se hicieron efectivas; como se sabe, las Reformas Borbónicas tenían buenos propósitos, pero muchas de ellas sólo fueron una atractiva ilusión. Podríamos caracterizar la política de Carlos IV como de franco saqueo; había que obtener los mayores recursos en el menor tiempo posible y enterrar para siempre los estímulos fiscales. A pesar de este tropiezo, la vida de Vivanco tomó otro rumbo, vendió las minas, diversificó sus negocios, fue un pulquero reconocido, controló el flujo de liquidez a través de las relaciones con la minería y, entre otras cosas, consiguió el título de marqués. Al parecer no le guardó resentimiento al rey por no hacerle efectivas las prebendas, pues otorgó préstamos gratuitos y donativos para la guerra contra Francia. Todavía le dio tiempo de casar a su primogénito con María Luisa Martín Vicario, hermana de la conocida Leona Vicario. Y, a su muerte, sus restos fueron depositados en el oratorio de San Felipe Neri.

Otro de los problemas que se investiga a profundidad en el libro son los grandes proyectos para desaguar las minas. En aquella época es conocido que uno de los mayores males de las minas era el agua; al avanzar sobre la profundidad de la montaña, la explotación encontraba mantos acuíferos que había que controlar, y esta situación se agravaba en la época de lluvias, pues los niveles más bajos tendían a inundarse. Los mineros habían empleado el popular malacate, un mecanismo hasta cierto punto rudimentario pero que había sido muy efectivo para controlar las aguas y evitar las inundaciones; este mecanismo consistía en un torno

que se movía con la ayuda de “motores de sangre”, es decir, con mulas. Para resolver el problema del agua también se utilizaban los socavones. Marín Álvarez estudia siete proyectos para la construcción de tiros y socavones, en cada uno de los cuales se detalla a los socios, las cantidades invertidas y los resultados. Es importante anotar que este tipo de obras, que requerían una gran cantidad de capital, no eran atendidas en su justa dimensión. Como bien apunta el autor,



“el abandono financiero en que caían los mineros afectados era inevitable si se toman en consideración el alto costo que representa la construcción de obras muertas para la habilitación de las minas siniestradas, la precisión técnica que demanda la construcción de una contramina y la ausencia de ganancia durante el tiempo de construcción de un tiro general de desagüe”.

La historia de Bolaños es similar a la de otros reales mineros, en el sentido de los ciclos económicos: entre bonanzas y borrascas. Después de producir grandes cantidades de plata, las minas entran en un periodo de

crisis profunda. En este caso, el autor localiza el “ocaso” entre 1798 y 1810. En forma paulatina concurre una serie de factores que hace imposible continuar con la explotación minera. A pesar de que los mineros y comerciantes padecieron enormes obstáculos, como las inundaciones y el incendio terrible de 1787, continuaron empeñados en explotar las minas de Bolaños, imprimiéndole una dinámica económica a esa región. Como muestra el libro, se levantaron y continuaron con el mayor esfuerzo para rehabilitarlas y mantenerse activos, a pesar de que la minería era una actividad muy adversa y requería de gran fortuna para conseguir éxito.

• • •

María del Carmen Valverde Valdés, Rodrigo Liendo Stuardo y Gustavo J. Gutiérrez León (coords.), *Guía de arquitectura y paisaje maya. The Maya: An Architectural and Landscape Guide*, México, UNAM, 2010, 585 pp.

Francisco Barriga\*

¿Qué es lo mejor del libro? Algunos pensarán que lo mejor de todo es su concepción editorial y otros considerarán que el capitulado y sus contenidos. Quienes voten por la primera opción no andan tan errados, porque efectivamente el diseño gráfico, las más de mil fotografías e ilustraciones, así como la calidad de impresión, son de primera. Quienes se inclinen por la segunda alternativa pueden alegar a su favor que los cinco grandes apartados (“Introducción a la cultura maya”, “Historia prehispánica en el área maya”, “Urbanismo y arquitectura mayas”, “Paisajes y pueblos del mundo maya”, “Regiones y sitios arqueológicos”) son todos ellos pertinentes y han sido desarrollados por 45 investigadores, cuya estatura académica queda fuera de toda duda. Sin

\* Coordinación Nacional de Antropología-INAH.

embargo, unos y otros pasan por alto las enormes dificultades que implica coordinar instituciones y especialistas cuya procedencia abarca, al menos, los cinco países involucrados en el área maya, a saber: México, Belice, Guatemala, El Salvador y Honduras.

¿Qué ocupa el segundo lugar? Aquí también se pueden dividir las opiniones entre los que optan por lo completo de la guía y quienes votan por el carácter bilingüe de la publicación. A favor de los primeros obran los números, pues se da razón de 113 sitios arqueológicos y 28 museos de muy diversas pintas. En cuanto a los segundos, cabe apuntar que los textos en español y en inglés se corresponden en la medida que lo permite la misma operación de traducir, tanto en su estilo objetivo como en su extensión. Ciertamente, los textos en inglés no son resúmenes de los que fueron escritos originalmente en español.

Si la medalla de oro es compartida por la concepción editorial y sus contenidos, mientras que la de plata se le da a la cabalidad de la guía y su carácter bilingüe, entonces ¿a qué le corresponde el bronce? Ésta es una decisión difícil para cualquier juez, pero sin duda entraría en consideración la relativa inaccesibilidad al texto para la mayoría de los bolsillos. Efectivamente, no cualquier connacional puede desembolsar 800 pesos sin desbalancear su gasto diario. Pero quienes lo hagan tendrán la satisfacción de haber invertido adecuadamente su dinero, pues el libro bien los vale.

•••

María del Carmen Ofelia Palacios Pacheco, "Organización social en la conservación del patrimonio cultural: El caso del retablo de San Andrés Ocotlán, Calimaya, Estado de México", tesis de licenciatura en antropología social, México, INAH, 2010.

Cecilia Bosch Brun

En esta investigación la autora comenta que, gracias al Programa Integral de Conservación del INAH (2004-2005), en el cual participó, surgió su tema de tesis, con el que reafirma el lazo existente entre el hombre y su legado histórico. El proyecto se centra en un retablo que forma parte de las raíces históricas del pueblo de San Andrés Ocotlán, sus costumbres y creencias, que fortalecen la identidad de este pueblo. Plantea como objetivo general el estudio de la organización social del pueblo mientras se restauraba el retablo principal, con la finalidad de contribuir a la promoción de la conservación del patrimonio cultural. Con este objetivo da a conocer las dos hipótesis que trabaja: la organización social de San Andrés se estructura por la mayordomía como cohesionador de la colectividad para conservar el patrimonio cultural, y el patrimonio cultural de este pueblo se manifiesta en un retablo del siglo XVIII con una carga simbólica que da identidad a los lugareños.

La tesis se divide en tres capítulos: "Orientaciones técnicas sobre el patrimonio cultural, organización y participación social para su conservación", "Retablo de San Andrés: cohesionador social en el patrimonio cultural", y "San Andrés Ocotlán y su organización social en el patrimonio cultural". En el primero hace un recorrido teórico-conceptual por el tema de investigación, revela los puntos de vista sobre el patrimonio, su conservación y la participación y organización comunitaria. Trabaja y define el concepto de cultura desde Malinowski y Tylor, así como los de patrimonio natural y cultural, este último definido como los bienes heredados por generaciones que son la riqueza de un pueblo. Toca de manera breve el marco legal sobre patrimonio, con citas de la Constitución y la Carta en Defensa del Patrimonio Cultural. Define los conceptos de patrimonio tangible e intangible, organización y participación social, y describe qué son los proyectos integrales de conservación.

En el siguiente capítulo identifica los vínculos comunales e institucionales. Cómo la mayordomía del pueblo se organizó para llevar a cabo el proyecto de conservación y el diálogo entablado con el INAH para colaborar con la población. La mayordomía también le pidió ayuda a la comunidad para el proyecto y el INAH enseñó distintos métodos para hacerse cargo de la conservación preventiva a futuro. La autora puntualiza en qué consiste el proyecto de conservación del retablo franciscano de San Andrés Ocotlán, del siglo XVIII, con una descripción a detalle del mismo, y comparte la importancia y función de estas obras, realizadas entre los siglos XVI y XVIII, el legado histórico tangible e intangible de la población y cómo el patrimonio cultural es un cohesionador social.

En el último capítulo hace una cronología donde resalta lo más sobresaliente de la historia del municipio de Calimaya de Díaz González, al que pertenece San Andrés Ocotlán. Comienza con la fundación de Calimaya hasta la actualidad, así como los códices (como el *Florentino*) y textos que hablan de la comunidad. Describe la actual organización de San Andrés y de su patrimonio cultural, como el panteón, la ermita, el rancho y la capilla, la cual fue nombrada monumento histórico por el INAH.

En la conclusión retoma la importancia de la restauración para recuperar física y socialmente el patrimonio, y el diálogo con las instituciones para lograrlo. La tesis, escrita de manera sencilla, explica cada concepto e idea con claridad. Aunque canse la lectura del fragmento legal, la autora no divaga y desde el principio desarrolla sus ideas sin complicaciones. Al final plantea nuevas temáticas de investigación, como identidad de la comunidad; prácticas y rituales; estudios de iconografía, festividades y migración. Por la forma en que está escrita, se vuelve una lectura amena y cómoda que atraer incluso a personas ajenas a la disciplina antropológica.

PERLA VALLE PÉREZ

Emma Pérez Rocha\*

Perla Valle hace honor a su nombre: evoca paz, serenidad, firmeza. Su hablar pausado, cargado de sabiduría y reflexión, expresa sólo una faceta de su personalidad. Fue una mujer que supo combinar su papel de hija, esposa y madre, con el de una intelectual en todo el sentido de la palabra. Chiapaneca de nacimiento, muy pronto vio surgir su vocación inicial, la docencia. Egresada de la Escuela Normal para Maestros, ingresó años después a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, llamada esta vez por las graves voces de los testimonios materiales propios de la arqueología.

Siempre atenta a sus prioridades, suspendió sus estudios para dedicarse a sus hijos y esposo, y sólo regresó a la vida académica cuando consideró que era el momento adecuado. Formó parte del personal del Museo de las Culturas, del Departamento de Divulgación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y reingresó a la ENAH donde, con las bases de una antropología integral, su vocación e inquietud se inclinaron hacia la etnohistoria.

Fue en esa época cuando la conocí, y su recuerdo sigue siendo imborrable: amable, receptiva, siempre dispuesta a ayudar y a abrir caminos, apoyo que es fundamental cuando se empieza a transitar por sendas desconocidas pero inquietantes.

Su paso por la ENAH fue importante. Formó parte del grupo que propició la instauración de la especialidad de etnohistoria en momentos en que se estaba tratando de dar a esta disciplina un carácter propio dentro de la antropología; se gestaron así cambios relacionados con la conformación de la especialidad y con su futura consolidación. En esta etapa de su vida fue definiendo

su quehacer –el estudio de los documentos pictográficos–, al que le dedicó todos sus esfuerzos y en el que señaló notables directrices.

Así, producto de meticulosas investigaciones que van más allá de la descripción formal de las pictografías y en las cuales marcó un nuevo método de trabajo al combinar el estudio formal con el análisis de documentación de archivo que nos proporciona el contexto histórico, surgieron trabajos como el *Códice de Tlatelolco*, la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc* y el extenso y profundo estudio sobre el *Códice Kingsborough*, donde se plasma a plenitud su método de análisis, convertido ya en paradigma



en el campo de estudio de los documentos pictográficos, además del *Códice Osuna*, que estaba por terminar. Igualmente, su afán por dar a conocer el desarrollo de estas investigaciones llevó a que, gracias a su iniciativa, se celebraran tres trascendentes coloquios sobre documentos pictográficos de tradición náhuatl.

Fue, asimismo, cofundadora del seminario de Códices Mexicanos, realizado bajo el convenio celebrado entre el INAH y el CIESAS. Formó parte del proyecto Machiyotl del CIESAS y posteriormente del proyecto Amoxpouhque, de la Dirección de Lingüística del INAH. En este último participó en el estudio

de varios códices de la Biblioteca Nacional de París editados en disco compacto. Los espacios antes mencionados han permitido, entre otras tareas, consolidar el conocimiento de los testimonios pictográficos, poniendo en su justo sitio aquellos que se produjeron en la época colonial, tan importantes para el conocimiento etnohistórico como los referentes a la época prehispánica.

Perla nunca perdió el sentido de su vocación inicial, la docencia; de allí la claridad de exposición y la forma didáctica para dictar sus múltiples conferencias nacionales e internacionales, lo que se aúna al conocimiento profundo de la temática a exponer. Trabajar con ella fue siempre aprender, tanto en el campo del método como en el del conocimiento. La recuerdo, también, centrando la investigación que dio luz al libro *El corazón de Copil*.

Perla ganó el respeto y cariño de todo aquel que la trató, ya que de manera permanente estuvo presente en ella el reconocimiento a la labor de cada investigador, aun cuando se tratara de pequeños alcances. Además, cuando surgían situaciones penosas o de confrontación, siempre afloró su actitud conciliadora.

De apariencia frágil y suave, encerró una enorme fortaleza que le permitió sobrellevar duros golpes: la muerte de su padre y después la de su esposo, el querido y siempre recordado Silvestre, que hacía junto con ella una pareja inolvidable, siempre alegres y juguetones pero no por ello carentes de una enorme profundidad humana.

Quienes tuvimos la suerte de convivir con Perla muy de cerca, sabemos de su actitud invariablemente positiva, luchadora incansable y en continuo desarrollo, con la vista en el futuro pero sin olvidar las experiencias del pasado.

De esta manera, sólo queda decir: gracias, Perla, por tu amistad y tu presencia.

•••

\* Dirección de Etnohistoria, INAH.

## PRIMERA MESA REDONDA DE ARQUEOLOGÍA AZTATLÁN

Luis Alfonso Grave Tirado\*

Francisco Javier Samaniega Altamirano\*\*

Los días 18, 19 y 20 de agosto de 2011 se llevó a cabo, en la ciudad de Tepic, Nayarit, la Primera Mesa Redonda de Arqueología Aztatlán, con la coordinación de quienes esto escriben y el apoyo del Centro INAH Nayarit y el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Nayarit. Se contó con la participación de investigadores de Sinaloa, Durango, Zacatecas, Jalisco y, por supuesto, del estado anfitrión.

El encuentro tuvo la finalidad de analizar la red de interacciones entre la vasta región en que se han encontrado elementos comunes a lo que se ha dado en llamar Aztatlán. No obstante, considerado éste no como un ente estático en el tiempo y limitado al Epiclásico y el Posclásico temprano, sino como un fenómeno dinámico que tuvo sus raíces en el Clásico y continuó hasta por lo menos el periodo colonial, si no es que hasta nuestros días.

La reunión se dividió en tres sesiones de cuatro ponencias cada una. La primera tuvo lugar el jueves 18 por la tarde y la primera participación corrió a cargo de Mauricio Garduño, investigador del INAH Nayarit, quien nos ofreció un panorama general de sus trabajos en la costa noroccidental de Nayarit, uno de los puntos principales, junto con el sur de Sinaloa, de la zona nuclear Aztatlán. Por su parte, Alfonso Grave, Angélica Nava y Humberto Moreno, los tres del INAH Sinaloa, reseñaron su reciente intervención de salvamento en el sitio arqueológico de Juana Gómez, situado en el sur de Sinaloa, uno de los pocos asentamientos “pre Aztatlán” de la región que aún conserva un pequeño recinto ceremonial.

\* Centro INAH Sinaloa, alfonsograve@gmail.com.

\*\* Centro INAH Nayarit, samaniega@yahoo.com.

Una de las cuestiones básicas en la red de interacción Aztatlán es cómo, por dónde y con qué materiales se estableció la relación entre el altiplano de Durango y los valles zacatecanos con la costa de Nayarit y Sinaloa. Sobre este tema versaron las otras dos intervenciones de la primera sesión.

Cintha Vidal y José Luis Punzo, del INAH Durango, presentaron una nueva visión de la interacción Aztatlán-Chalchihuites, por medio de los resultados del estudio petrográfico de varios tiestos del valle de Guadiana y de la costa del sur de Sinaloa y su contrastación con las arenas de los ríos. Por su parte, Laura Solar, del INAH Zacatecas, presentó las evidencias obtenidas en



fechas recientes por el proyecto arqueológico Cerro del Teúl, que les permiten confirmar los vínculos del sur de Zacatecas con la red Aztatlán.

El viernes 19 por la mañana se realizó la segunda sesión. La primera intervención corrió a cargo de Julio Vicente y Joel Santos, del INAH Sinaloa, quienes enfocaron su atención en los elementos de la tradición Aztatlán en la subregión del río Piaxtla, el punto más norteño de la zona nuclear Aztatlán, mientras que Luis Octavio Martínez y Juan José Bañuelos, del proyecto arqueológico Cerro del Teúl, presentaron los sistemas constructivos y los estilos arquitectónicos

de este sitio del sur de Zacatecas y su relación con la red Aztatlán.

Más tarde Alfonso Grave, a la luz de los recientes resultados de sus investigaciones en el sur de Sinaloa, hizo una revisión de la cronología de El Calón, la legendaria pirámide de conchas ubicada en el corazón de la red de marismas que cubre el territorio de la zona nuclear Aztatlán, con lo que estableció que fue construida durante el periodo Clásico, aunque continuó en funciones durante el horizonte Aztatlán. Por su parte, Miguel Ángel Vázquez del Mercado, del INAH Nayarit, reseñó el hallazgo de urnas funerarias con huesos de individuos cremados en el sitio arqueológico de Ixtlán del Río, Nayarit.

La última sesión, llevada a cabo el viernes por la tarde, inició con la ponencia de Blanca Quintero, del proyecto arqueológico Cerro del Teúl, quien mediante los patrones de enterramiento y las alteraciones óseas intencionales busca reconocer las mismas relaciones que se han establecido en los materiales y la arquitectura de este sitio con el resto de las regiones que participaron activamente en la red Aztatlán, situación en la que pudo jugar un papel importante el área de confluencia de los ríos Bolaños y Santiago, en plena sierra del Nayar, como lo enfatizó en su presentación René Sosa, investigador de la CFE y quien ha efectuado reconocimientos de superficie en la zona con motivo de la construcción de la presa La Yesca.

Nuestra intención al convocar a la reunión no sólo consistía en acotarnos al momento de apogeo de la cerámica Aztatlán, pues también nos interesan los procesos de larga duración y en particular la continuidad de la tradición cultural en la zona nuclear luego de la llegada de europeos y africanos a la región. A esta problemática se abocaron las últimas dos presentaciones. La primera estuvo a cargo de Francisco Samaniega, del INAH Nayarit, quien, con base en

las fuentes etnohistóricas, identifica el culto a dioses de la lluvia en la sierra y costa de Nayarit, cuyas raíces se remontan, con toda seguridad, a la época prehispánica. Por último, Gilberto López Castillo, del INAH Sinaloa, e Isabel Marín, de la UMSNH, nos dieron noticia de los efectos que tuvieron en las poblaciones de las costas nayarita y sinaloense las incursiones de piratas en el siglo XVII.

La reunión concluyó el sábado 20 con una visita al sitio arqueológico de Amapa, en las márgenes del río Santiago, uno de los asentamientos representativos de la zona nuclear Aztatlán y a la ciudad de Santiago Ixcuintla y al pueblo de Sentispac, cabeceras actual e histórica de esta misma región en el momento del contacto español, así como a su Museo Comunitario, en el que fuimos amablemente recibidos por las autoridades de la población y por los integrantes de la Junta Vecinal Pro Conservación del Patrimonio Histórico y Cultural, organismo coadyuvante de la labor del INAH Nayarit en este municipio. Por último, estuvimos en la isla de Mexcaltitán, donde todavía se aprecia un modo de vida que con mucha probabilidad no se diferencia mucho de quienes crearon eso que llamamos Aztatlán.

•••

#### IV ENCUENTRO DE LENGUAS EN PELIGRO

El Auditorio Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología recibió a investigadores y productores de documentales en el IV Encuentro de Lenguas en Peligro, que se llevó a cabo el jueves 22 de septiembre en el marco de la XXIII Feria del Libro de Antropología e Historia 2011.

La primera mesa de trabajo fue moderada por la doctora Dora Pellicer y el doctor Francisco Barriga. El doctor Pedro Viegas Barros, de la Universidad de Buenos Aires,



presentó la ponencia “Las lenguas indígenas argentinas en riesgo”. Mencionó que en su país es muy reciente, con menos de tres décadas, el reconocimiento de que existen lenguas de pueblos originarios en riesgo y que en el caso de cinco lenguas tan sólo cuentan con un “recordante”, categoría que implica el conocimiento de palabras aisladas aunque la estructura de la lengua se ha perdido. Por su parte, la doctora Elisa Loncon Antileo, de la Universidad de Santiago de Chile, comentó en su trabajo “Las lenguas indígenas chilenas en riesgo”, que la lengua mapuche ha sufrido importantes cambios con el desplazamiento de su población a las ciudades. Comentó que la ley indígena en Chile ha logrado el reconocimiento de algunas lenguas, pero que todavía hay problemas en su aplicación. Una de las tareas más importantes ha sido generar políticas para romper la asociación de lenguas indígenas con pocas oportunidades, pobreza e ignorancia.

La maestra Rosa María Rojas Torres, investigadora del INALI, ofreció un breve panorama de la situación de riesgo de las lenguas indígenas mexicanas. La maestra Rojas señaló que todas las lenguas originarias están en

riesgo en la medida que existe una brecha amplia entre las generaciones que hablan la lengua y que muchos de los hablantes son personas de más de 60 años, por lo cual se deben afinar los criterios para valorar el nivel de vitalidad de las lenguas.

En la conferencia magistral, a cargo del doctor Aryon Dall’Igna Rodrigues, de la Universidad de Brasilia, se señaló que los diccionarios son un herramienta fundamental para atenuar los riesgos de desaparición de las lenguas. También comentó que en Brasil se ha acordado, como política del gobierno, evitar el contacto con sociedades aisladas del resto del país en la Selva Amazónica como una medida de protección a su lengua y cultura.

La segunda mesa consistió en la participación de productores de videos relacionados con la pérdida y desplazamiento de las lenguas. Se presentaron los documentales *Voz-es, que nombran: el desplazamiento hñähñü en Hidalgo*, de Ermenek Mejía y Nicolencia Beltrán; *Voces en extinción*, de Bruno Cárcamo, y *El ocaso kiliwa*, de Rodrigo Iturralde y Georgina González. El público asistente pudo comentar con los creadores sus impresiones y enterarse de los detalles de producción de los cortometrajes.

•••

PRESENTACIONES EDITORIALES DE LA  
COORDINACIÓN NACIONAL DE  
ANTROPOLOGÍA EN LA XXIII FERIA DEL  
LIBRO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

El domingo 2 de octubre a las 5 de la tarde, como parte de los eventos de clausura de la XXIII Feria del Libro de Antropología e Historia, se presentaron seis libros en el auditorio Fray Bernardino de Sahagún del Museo Nacional de Antropología.

El evento dio inicio con la presentación de *Mente, cultura y evolución*, coordinado por María del Pilar Chiappa Carrara, Juan Manuel Argüelles Sanmillán y José Luis Vera Cortés. El libro fue comentado por la maestra Gloria Falcón Martínez, quien nos habló de la importancia de los estudios que realiza el seminario permanente de Evolución Humana y Antropología. La antropóloga abundó en el hecho de que los ensayos que integran el volumen son trabajos actualizados sobre temáticas que van desde el comportamiento primate hasta los últimos avances en neurociencias y sus implicaciones para la investigación sobre procesos mentales. Asimismo, la presentadora aseguró que éste es un texto fundamental no sólo para actualizarse en estos temas y conocer una bibliografía accesible en español, sino que son ensayos que lectores no especializados en el tema pueden leer por separado.

El lingüista Saúl Morales Lara, que está a la cabeza de la Dirección de Lingüística de nuestro instituto, presentó dos libros: *El léxico relativo a las partes del cuerpo, español-tononaco, totonaco-español*, con autoría de Héctor Enríquez, y *Las partes del cuerpo en Chontal de Tabasco*, de Benjamín Pérez. En su reseña, Morales Lara explicó la importancia de los diccionarios visuales, así como la de estos materiales para el conocimiento de las lenguas como siste-

mas de pensamiento. En la medida que los seres humanos somos autorreferenciales, el vocabulario con que se denominan las partes del cuerpo se aplica también a objetos y seres vivos a manera de metáfora. También apuntó que los textos son herramientas de gran utilidad para maestros y promotores culturales.

La Dirección de Etnohistoria presentó *La joyería de concha de los dioses mexica*, escrito por la doctora Lourdes Suárez Diez. En sus intervenciones, la doctora Luz María Mohar y el doctor Rafael Tena destacaron el papel económico, político y religioso de la producción de objetos de concha en el mundo prehispánico. Subrayaron la importancia de este material, que sintetiza muchos años de investigación de la doctora Suárez y que hace de este nuevo volumen una obra de consulta obligada para comprender a las culturas mesoamericanas.

*Culturas y políticas del agua en México y un caso del Mediterráneo*, libro de la Dirección de Etnología y Antropología Social, coeditado con la Universidad Iberoamericana, fue presentado por la maestra Alba González, quien junto a Mechtild Rutsch coordinó su producción. La maestra Gon-

zález, experta en ecología cultural, destacó la importancia de los nueve textos que dan cuerpo al libro. El papel central del agua como recurso para la producción agrícola y energética ha dado pie a migraciones forzadas, ha generado tecnologías de aprovechamiento y ha condicionado manifestaciones culturales. Las investigaciones que se presentan incluyen textos que analizan el entorno social y las historias del agua que se han producido en diversas poblaciones no sólo en nuestro país, sino también del Mediterráneo.

Finalmente, los asistentes escucharon la presentación de *El archivo parroquial de Santa María de la Asunción. Teloloapan, Guerrero*. El libro fue reseñado por su autor, Jesús Guzmán Urióstegui, quien es miembro del seminario permanente de Estudios Sobre Guerrero de la Coordinación Nacional de Antropología. Por su parte, el historiador Jesús Guzmán destacó la riqueza del archivo parroquial de Teloloapan y el trabajo de clasificación y digitalización del mismo. El libro es ya una importante herramienta para historiadores, antropólogos y estudiosos de la región e incluso de la historia nacional.

**El Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de  
la Coordinación Nacional de Antropología**

**CONVOCA a los DIPLOMADOS 2012**

**ANÁLISIS DE LA CULTURA XV Promoción**

**PERITAJE EN CIENCIAS  
ANTROPOLÓGICAS VI Promoción**

**ANTROPOLOGÍA Y  
SEXOLOGÍA I<sup>a</sup> Promoción**

Mayores Informes:  
Tel. 40 40 54 00,  
exts. 4252, 4251, 4250  
capacitacion2@yahoo.com

FEBRERO Viernes 24 / 17:00 hrs.

**Presentación de la Revista DIARIO DE CAMPO**

Presentan: Gloria Falcón y Juan Perujo. Modera: Francisco Barriga. Sede: *Salón Rafael Ximeno y Planes.*

FEBRERO Viernes 24 / 18:00 hrs.

**Mesa redonda. EVOLUCIÓN HUMANA: ENTRE LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN.**

Participan: José Luis Vera, Xabier Lizarraga, Juan Manuel Argüelles y Aura Ponce de León. Sede: *Salón El Caballito.*

FEBRERO Sábado 25 / 13:00 hrs.

**Presentación del CÓDICE COLOMBINO. UNA NUEVA HISTORIA DE UN ANTIGUO GOBERNANTE. Edición facsimilar, análisis e interpretación de Manuel A. Hermann Lejarazu.**

Presentan: Cecilia Rosell, Laura Elena Sotelo y María Isabel Álvarez Icaza. Sede: *Auditorio Seis.*

FEBRERO Sábado 25 / 17:00 hrs.

**Presentación de la colección de LA OBRA DE FRANCISCO BELMAR, Coordinador Editorial Francisco Barriga.**

Presentan: Rodrigo Martínez Baracs y Alonso Guerrero. Sede: *Salón Rafael Ximeno y Planes.*

FEBRERO Domingo 26 / 15:00 hrs.

**Conferencia: LA ARQUEOLOGÍA EN EL ESTADO DE GUANAJUATO,**

Presenta: Arqueólogo Carlos Castañeda. Sede: *Salón El Caballito*

FEBRERO Domingo 26 / 16:00 hrs.

**Presentación, con la participación de sus autores, de los nuevos títulos de la serie historias de la historia: PANCHO VILLAY LA DIVISIÓN DEL NORTE RUMBO A TORREÓN, DE JOAQUÍN-ARMANDO CHACÓN; LEONA VICARIO EN CHILPANCINGO, DE RAQUEL HUERTA; Y CARMEN SERDÁNY LAS REVOLUCIONARIAS DE PUEBLA, DE ALFREDO HERNÁNDEZ.** Sede: *Auditorio Cinco.*

MARZO Viernes 2 / 16:00 hrs.

**Presentación de la revista GACETA DE MUSEOS.**

Presentan: María del Consuelo Maquívar, Emilio Montemayor, Carlos Vázquez Olvera y Denise Hellion. Modera: Carla Zurián. Sede: *Auditorio Seis.*

MARZO Sábado 3 / 14:00 hrs.

**Presentación de libro: CALENDARIOS DE JOSÉ JOAQUÍN FERNÁNDEZ DE LIZARDI, 1824-1825, TRES EDICIONES FACSIMILARES Y ESTUDIO INTRODUCTORIO DE LAURA HERRERA SERNA.**

Presentan: Irma Lombardo García y Othón Nava Martínez. Sede: *Auditorio Seis.*

MARZO Sábado 3 / 16:00 hrs.

**Presentación del libro: XIPETÓTEC: GUERRA Y REGENERACIÓN DEL MAÍZ EN LA RELIGIÓN MEXICA, del Autor: Carlos Javier González González.**

Presentan: Eduardo Matos Moctezuma, Silvia Limón Olvera y Guilhem Olivier. Sede: *Salón de la Academia de Ingeniería.*

MARZO Sábado 3 / 18:00 hrs.

**Mesa redonda. HOMENAJE A ELSA MALVIDO.** Sede: *Salón El Caballito.*

MARZO Domingo 4 / 15:00 hrs.

**Mesa redonda. ANTROPOLOGÍA Y DERECHO: UN DIÁLOGO DISCIPLINARIO.**

Participan: Gabriel Hernández, Leif Korsbaek y Gloria Santos. Sede: *Auditorio Seis.*

MARZO Domingo 4 / 17:00 hrs.

**Presentación del disco número 53 de la colección Testimonio Musical de México: CANCIONES PARA CONMEMORAR LOS 150 AÑOS DE LA BATALLA DEL 5 DE MAYO.** Sede: *Salón Rafael Ximeno y Planes.*

**Sede:** Palacio de Minería, Tacuba No. 5, Centro Histórico, México, D.F.

**Horario:** Lunes a viernes: 11:00 a 21:00 hrs. Sábados y domingos: 10:00 a 21:00 hrs.

**e-mail:** [www.palaciomineria.unam.mx](http://www.palaciomineria.unam.mx)

NORMAS EDITORIALES PARA COLABORAR EN *DIARIO DE CAMPO*, NUEVA ÉPOCA  
Publicación trimestral de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

Toda colaboración enviada para su publicación deberá ser inédita, con una extensión no mayor de 9 cuartillas (una cuartilla es igual a 1800 caracteres, en tanto 9 cuartillas equivalen a 16 200 caracteres), incluyendo bibliografía, y observará las siguientes normas:

1. El texto se presentará en archivo Word, justificado a lo ancho y con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales o plantillas.
2. La fuente será Arial de 11 puntos, con título en altas y bajas, en negritas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con correo electrónico.
3. Las citas textuales que excedan los cinco renglones se incluirán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas, con su respectiva referencia consignada al final y entre paréntesis (Jakobson, 1990 [1949]: 296-297).
4. Las notas a pie de página serán solamente aclaratorias y en caso de aparecer una sola se usará asterisco. Si su número es mayor se utilizará numeración arábica progresiva.
5. Las referencias o bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
  - a) Para artículos:  
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
  - b) Para libro:  
Apellidos, Nombre del autor, *Título de la obra*, ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.

- c) Para capítulos de libro:  
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.
  - d) Para las tesis:  
Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.
  - e) Cuando se trate de un código, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Código de Dresde*.
6. Las reseñas podrán ser sobre libros, documentales o discos, de reciente aparición y vinculados a nuestra disciplina, con una extensión no mayor de 3 cuartillas.
  7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no excederán las 3 cuartillas.
  8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas con sus respectivos pies, los créditos correspondientes de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
  9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser entregadas en blanco y negro, en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.
  10. Toda colaboración deberá entregarse impresa en papel bond carta, acompañada de su respectivo respaldo en CD, en formato Word.
  11. Los trabajos que no acaten estas normas editoriales no podrán publicarse en *Diario de Campo*.

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Vinculación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, localizada en Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México, D.F., teléfono: 4040-5400, ext. 4203; fax ext. 4204 y 4205.

Correos electrónicos:

[cnanvinculacion@gmail.com](mailto:cnanvinculacion@gmail.com)

[diario57@gmail.com](mailto:diario57@gmail.com)

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

## QUE HACERES

Laca de Olinalá y Temalacatzingo, patrimonio artesanal en riesgo 4

Samuel Villela F.

¿Reinventando tradiciones o innovando la cultura? Los textiles nahuas de la Sierra Norte de Puebla 8

Lourdes Baez Cubero

El maíz, nuestro patrimonio 12

Cristina Barros

Retomas y nombramientos. La cocina mexicana hacia un reconocimiento mundial 16

José Luis Juárez López

El juego/jugar: recurso cultural en riesgo 20

José Luis Ramos R.

Apuntes acerca del llamado “patrimonio musical” de México 24

Violeta Leticia Torres Medina

Patrimonio e identidad. Atisbo etnográfico-arqueológico 28

Socorro C. de la Vega Doria

## EXPEDIENTE

Etnohistoria y patrimonio

Los waringueños y Chikwate Grande como patrimonio y tradición viva del mundo andino 34

Sabino Arroyo Aguilar

Los enconchados de la Conquista. Otra visión de los vencidos 41

Eduardo Corona Sánchez

Un sistema de trabajo en las minas de la Nueva Galicia 50

Celia Islas Jiménez

El patrimonio de la escultura monumental monolítica mesoamericana 55

María Teresa Neaves Lezama

Los documentos patrimonio cultural de la nación mexicana 59

Emma Pérez Rocha

Moctezuma II y su real descendencia 64

María Teresa Sánchez Valdés

Reglas, estatutos o constituciones de la cofradía novohispana 70

Teresa Eleazar Serrano Espinosa

La flora medicinal mexicana como patrimonio cultural 77

Dora Sierra Carrillo

## PORTAFOLIO

Haití: los espíritus de la Tierra

Luis Alcalá del Olmo 83

Jean Claude Fignole

## CARA A CARA

Recurrir a la cultura para sobrevivir a la pobreza: preservación y salvaguarda del patrimonio cultural en tiempos de globalización

Entrevista con Antonio Machuca 102

Alma Olguín Vázquez

## INCURSIONES

Raúl Marín Álvarez, *Comercio y avío en el mineral de Bolaños, 1748-1806*, México, FES Acatlán-UNAM 105

Eduardo Flores Clair

María del Carmen Valverde Valdés, Rodrigo Liendo Stuardo y Gustavo J. Gutiérrez León (coords.), *Guía de arquitectura y paisaje maya. The Maya: An Architectural and Landscape Guide*, México, UNAM, 2010, 585 pp. 106

Francisco Barriga

María del Carmen Ofelia Palacios Pacheco, “Organización social en la conservación del patrimonio cultural. El caso del retablo de San Andrés Ocotlán, Calimaya, Estado de México”, tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 2010 107

Cecilia Bosch Brun

## COSTUMBRE

PERLA VALLE PÉREZ 108

Emma Pérez-Rocha

PRIMERA MESA REDONDA DE ARQUEOLOGÍA AZTATLÁN 109

Luis Alfonso Grave Tirado, Francisco Javier Samaniega Altamirano

IV ENCUENTRO DE LENGUAS EN PELIGRO 110

PRESENTACIONES EDITORIALES DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA EN LA XXIII FERIA DEL LIBRO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA 111

