

Cosmovisión indígena: la mirada de Weitlaner

Entre los
tetelcingas:
fotografías
de Alejandra
Álvarez Juárez



Índice

Presentación 3

QUEHACERES

Funciones multidimensionales y *telos* de la fiesta 4
Miguel Ángel Adame Cerón

Algunas notas en torno a los alimentos prehispánicos
en El Cóporo, Ocampo, Guanajuato 11

Carlos Alberto Torreblanca Padilla

EXPEDIENTE

Cosmovisión indígena: la mirada de Weitlaner 15

Cosmovisión de la vida cotidiana
en Chiltepec, Oaxaca 19

María Sara Molinari, José Íñigo Aguilar Medina

PORTAFOLIO

Entre los tetelcingas:
fotografías de Alejandra Álvarez Juárez 57

Francisco Barriga Puentes

CARA A CARA

El ausente registro de la mitología contemporánea
Entrevista con Jesús Jáuregui 69

Alma Olguín Vázquez

La deuda de la antropología mexicana
con Roberto Weitlaner

Entrevista con Samuel Villela 72

Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, 2ª ed., México, Conaculta/ERA/INAH/INI (Presencias, 66), 2012 74

Dora Sierra Carrillo

Carmen Morales Valderrama y Mette Marie Wachter Rodarte (coords.), *Patrimonio inmaterial, ámbitos y contradicciones*, México, INAH, 2012 77

María Antonieta Gallart Nocetti

Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INALI/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes/INAH (Divulgación), 2011 79

Leopoldo Trejo Barrientos

Inauguración de la exposición fotográfica colectiva *¡Viva el Bicentenario, viva Santa Rosa Xochiac!* 83

Esther Gallardo González

Raquel Padilla Ramos, *Los irredentos parias. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*, México, INAH, 2011 83

Francisco Ramírez Arroyo

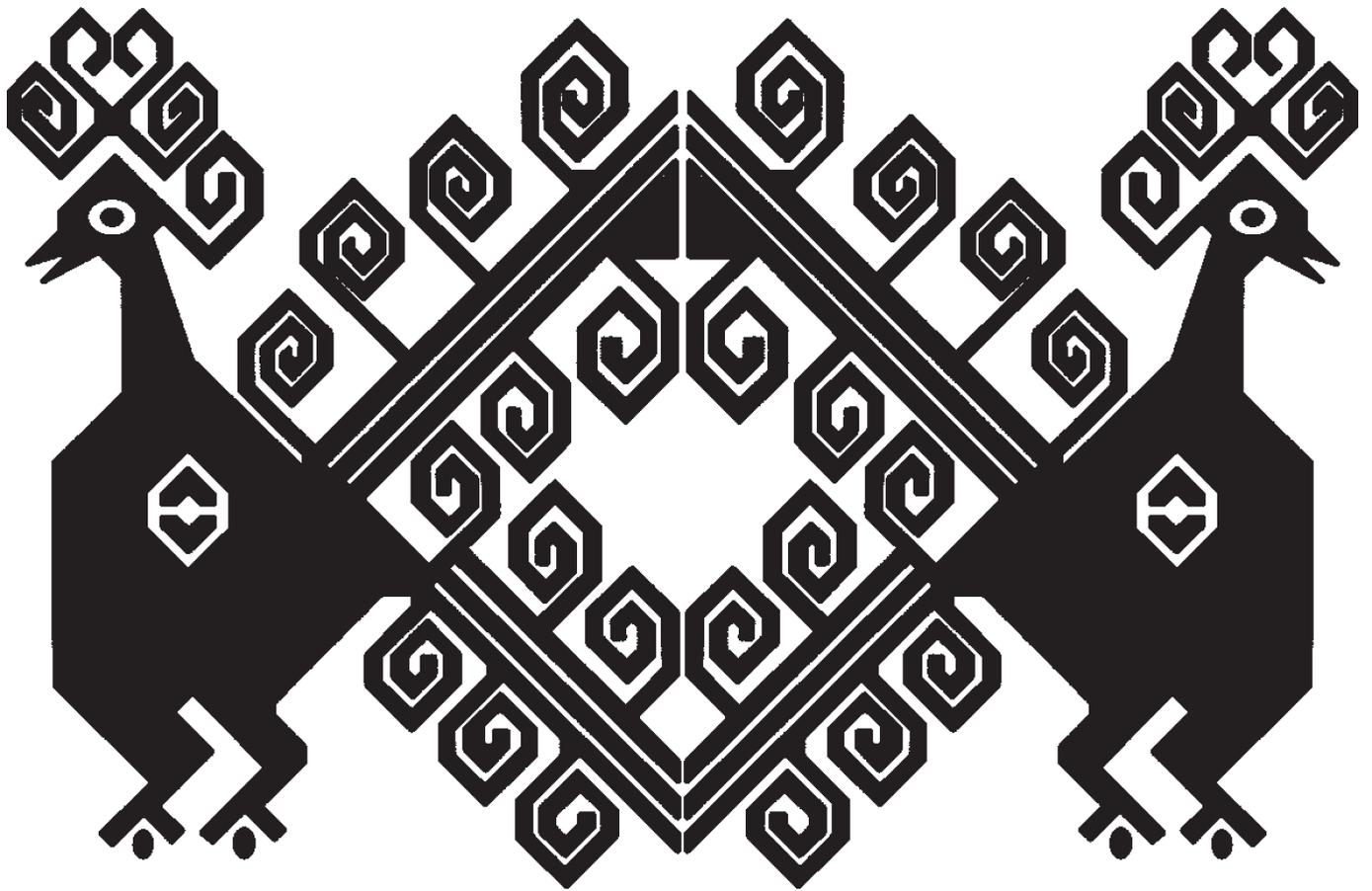
EXCURSIONES

ARCHIVO FOTOGRÁFICO ROBERTO J. WEITLANER 85

Daniel Nahmad Molinari

COSTUMBRE

EXPOSICIONES FOTOGRÁFICAS: SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA. FIESTA Y TRADICIÓN, Y LOS NIÑOS EN LA PASIÓN. SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA 87



Presentación

El número 12 de *Diario de Campo* comienza con dos colaboraciones en la sección *Quehaceres*: Miguel Ángel Adame pone a nuestra consideración reflexiones sobre las fiestas tradicionales en sus aspectos ritual y lúdico, mientras que Carlos Alberto Torreblanca aborda el tema de la alimentación prehispánica en el sito de El Cópore, Guanajuato.

Algunos lectores reconocerán en las viñetas que acompañan los textos motivos que se reproducen, principalmente, en los textiles de la región de la Chinantla, ya que el *Expediente* que da nombre a este número de la revista, *Cosmovisión indígena, la mirada de Weitlaner*, rescata notas del trabajo de campo y fotografías tomadas por Roberto Julio Weitlaner en la región de la Chinantla, Oaxaca, durante la primera mitad del siglo xx.

La Dirección de Etnología y Antropología Social propuso el ensayo “Cosmovisión de la vida cotidiana en Chiltepec, Oaxaca”, de María Sara Molinari y José Íñigo Aguilar Medina, investigadores de la DEAS, que incluyen en el texto algunos relatos inéditos recabados por Weitlaner.

A tono con el *Expediente*, Alma Olguín entrevista a los investigadores Jesús Jáuregui y Samuel Villela sobre la importancia del estudio de los relatos míticos y el papel de Weitlaner en la antropología mexicana.

En *Portafolio*, Francisco Barriga presenta un conjunto de fotografías tomadas a los nahuas del Alto Balsas, titulado “Entre los tetelcingas: fotografías de Alejandra Álvarez Juárez”. Con este ensayo nos asomamos a las fiestas jubilosas y aquellas que rememoran a los muertos, así como a la preparación de la comida, la música y el sentido del humor, que en conjunto nos permite percibir la cercanía de la fotógrafa con las personas retratadas.

En *Excursiones*, Daniel Nahmad Molinari contribuye con una reseña sobre el archivo fotográfico de Roberto Weitlaner, actualmente en proceso de catalogación y resguardado en las instalaciones de la DEAS para que los investigadores accedan a tan valioso material.

Gran parte de las páginas que conforman este número se escribieron con el ánimo de recordar al profesor Roberto Julio Weitlaner, quien hasta 1968, año de su fallecimiento, realizó investigaciones fundamentales en la etnología, la etnohistoria y la lingüística mexicanas, sin mencionar su aporte en la formación de muchos profesionales en nuestras disciplinas.

Consejo Editorial

Funciones multidimensionales y *telos* de la fiesta

Miguel Ángel Adame Cerón*

La reproducción de la vida social humana se materializó de manera histórica al contener internamente fases y momentos ordinarios y extraordinarios, normales y excepcionales. Así, en los primeros predominan las normas habituales y ordinarias, y en los segundos las normas especiales y extraordinarias. En los primeros, según Bolívar Echeverría (1993, 2001), se está en la repetición lineal y en la pura ejecución rutinaria del código reproductivo de la socioculturalidad, y en los segundos se está en el “cuestionamiento”, en la “ruptura” o en la “refundación” y en el “reconocimiento de los límites” de ese código reproductivo de la vida social humana que separa lo amorfo-irreal de lo formado-real, bajo una dinámica de temporalidad cíclica de larga duración.

La fiesta se ha concebido como una actividad ubicada decididamente en los momentos extraordinarios o “en ruptura” (Echeverría), y a menudo se le toma como la demostración más fehaciente de transgresión de las normas en general y de las normas ordinarias en lo particular, lo que lleva también a concebirla como paradigma y escenario de desorden, desenfreno y furor desmedido. En esta última dirección, sería propiciadora de excesos y desbordamientos de los límites –de *ubris*, según la terminología de Edgar Morin–,¹ lo cual, desde las perspectivas “dionisiacas” o *demens*, ratificaría su carácter libertario y contrahegemónico, etcétera; por ende su carácter cuestionador, práctico y expresivo de todo cálculo, de toda racionalidad, de toda normatividad, de toda disciplina.

* ENAH, INAH.

¹ Morin (1983: 129) dice al respecto que la *ubris* es la desmesura, relacionada con erupciones psicoafectivas, desbordamientos del onirismo, del *eros*, de la afectividad e incluso de las pasiones violentas, de las cóleras, los odios y los delirios. Con ello se entra en el terreno de las agresividades, de las destrucciones y del asesinato.

Al final de cuentas la mayoría de esas posturas deben reconocer que todo ello se realiza en forma acotada en el espacio y el tiempo, y en mayor o menor grado de modo efímero, pasajero. Se trata, pues, sólo de una licencia transgresora y tal vez subversiva, que en último término legitima la normalidad e incluso el control sociocultural por parte de los poderes establecidos y dominantes. En este sentido vemos que autores a los que podríamos llamar reivindicadores de la transgresión festiva –como Caillois (1984), quien insiste en el carácter desenfrenado de la fiesta, donde “se permiten todos los excesos” porque estimulan las “fuerzas cósmicas”– hablan de la existencia de una “ley de la fiesta”, de un “orden del caos”.

El sociólogo Enrique Gil Calvo (1991) plantea –de manera correcta, desde mi punto de vista– que no es que en las fiestas no existan normas ni regulaciones, sino que más bien se trata de la puesta en acción de normas extraordinarias, de regulaciones excepcionales que se exhiben como revestidas por una nueva forma especial de disciplina impuesta y exigida por el estado de fiesta. Una disciplina *sui generis*, distinta, que al obedecerla o seguirla produce y posibilita placeres, diversión, etcétera.

Sin embargo, también se trata –y he allí la aparente paradoja– de que el estado extraordinario de fiesta pone en cuestión, altera, vulnera y evidencia el estado ordinario, así como a su normatividad y orden vigentes. No significa que el estado ordinario quede ausente por completo, sino que se relaja, se “adormila”, queda en suspenso en forma momentánea, de modo que el estado festivo se alza y cuestiona activamente su vigencia, su pertinencia, ya sea en algunas, en muchas o en todas sus partes y características.

Dicho de otra manera, la fiesta, bajo reglas excepcionales, expresa con viveza que todo orden social y todo modo cultural es susceptible a la crítica, a la inversión momentánea de las relaciones –por ejemplo, en los actos al revés, donde los roles se trastocan–.² Y no sólo esto, sino que también es vulnerable a la capacidad transformadora, renovadora y refundadora de la praxis humana. Es decir, posee una dimensión crítica o negativa y a la vez otra positiva, propositiva y creativa. Esta última dimensión genera un peculiar sentimiento festivo: la conmoción, sentimiento que lleva al ser humano “al conocimiento más profundo del mundo”, a la “revelación del orden de la realidad”³ o, mejor, al reconocimiento compartido de la realidad social del ser humano en el mundo.

Es decir, la praxis humana, en el proceso reproductivo, construye un escenario *ad hoc* para explayar y celebrar en forma colectiva, con entusiasmo, sensibilidad, catarsis, humor, excitación, provocación, conmoción, etcétera, su capacidad política, crítica y de creación. Y no es que el estado de fiesta sea el único espacio para ratificar tal capacidad triple, pues ésta se expresa de modo constante y de una u otra forma y grado, en todo acto creativo y colectivo, sino que en la fiesta se lleva a cabo con particular libertad recreativa, “donde se agita un hálito de creación y uno participa en ella”⁴ con particular intensidad afirmativa y haciendo uso de los arsenales y experiencias que brinda la ritualidad y sus variadas formas y estilos, sintetizados y expandidos bajo el estado de fiesta. Por tal motivo se podría catalogar a la fiesta, según mi opinión, como “ritual de rituales”.

Podríamos decir que es un viraje de orden que prepara un nuevo orden, una posibilidad positiva-propositiva, no necesariamente realizada, de recrear la vida social, la cual tiene sus efectos vivos sobre los individuos participantes durante la fiesta y también cuando se reintegran al orden vigente. Éstos, por cierto, ya no son los mismos –se me-

² Caillois (1984: 139-149) escribe al respecto: “La gente se ingenia en realizar exactamente al contrario el proceder usual. La inversión de todas las relaciones parece una prueba evidente del retorno del caos, de la época de la fluidez y de la confusión”. Y cita las cronias griegas y las saturnales romanas, donde se trastornaba el orden social: “Los esclavos comen en la mesa de sus amos, los mandan, se ríen de ellos, y éstos les sirven, los obedecen, soportan sus afrentas y sus reprimendas. En cada casa se constituye un Estado en miniatura: las altas funciones, los cargos de pretores y cónsules se confían a los esclavos que ejercen entonces un poder efímero y paródico”.

³ Frobenius señala esto, pero lo lleva al plano de lo “divino de las cosas” (*apud* Jensen, 1986: 69).

⁴ Kerényi señala esto y también lo lleva al plano de lo divino, “donde uno está con los dioses [...] y se vuelve divino uno mismo”. Además, afirma que la creación es la “esencia de la fiesta, que no excluye, con todo, la repetición” (*apud* Jensen, 1986: 68).

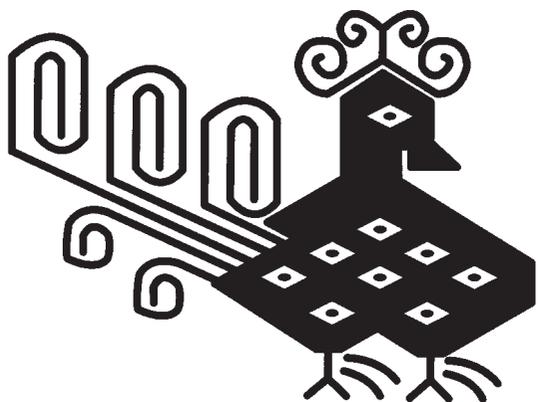
tamorfosean–, pues ya experimentaron vívida, concreta e inmediatamente en sus cuerpos y en su conciencia –su “cuerpamente”–: 1) su capacidad creativa, cuestionadora, y 2), como ha apuntado el antropólogo Victor Turner, la *communitas*: el flujo energético y entusiasta *con* el colectivo, con sus integrantes y consigo mismos como parte del colectivo. El flujo del yo al tú, del yo al yo, del yo al nosotros, del nosotros al yo y al tú, y del nosotros al nosotros; ya que la *comunitas* “implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres [y consigo mismos, agregamos] considerados también en su totalidad” (Turner, 1988: 131-133). La existencialidad con elementos extáticos, esto es, de energía que se armoniza, del “cuerpamente” que se expande: como dice Josef Pieper (1974), los hombres viven de manera corporal su compenetración con todo lo que existe, y en la fiesta se concentra todo lo que existe en una comunidad –o una buena medida de ello–, en un grupo, en una familia, etcétera, en el sujeto festejante, se trate de quien se trate.

Y que en esa experiencia aparezca, haya aparecido o pueda aparecer el “drama social” en sus aspectos negativos –contradicciones, tristezas, frustraciones, conflictos, violencias– o se haya llevado a cabo bajo condiciones exasperantes, miserables, artificiosas o intoxicantes, no hace más que expresar los aspectos limitados y alienados de esa forma específica de reproducción sociocultural humana o de la situación en que se dio este tipo de fiesta, lo cual de alguna forma señala despropósitos y sinsentidos manifestados en el interior de un grupo o en la relación entre grupos que realizaron o participaron en la susodicha fiesta dramática o trágicamente expresada y vivenciada.

Fiesta como mandala y como juegos rituales

Aquí plantearemos que en términos metafóricos la estructura de la fiesta es circular e irradia y retroalimenta sus manifestaciones a partir de sus diferentes componentes o espacios de expresión, de goce, de diversión, de recreación, etcétera. En ese sentido podemos decir que posee una estructura mandálica y de igual forma conceptualizarla como un juego de rituales y de juegos rituales. ¿Por qué el acento en el juego, en lo lúdico, y por qué la fiesta lo integraría y a la vez dependería de él?

Porque en el juego no sólo se participa en una acción libre que tiene su fin en sí misma, como afirma Huizinga, sino porque el juego es la expresión más fundamentalmente sensible del cambio de energía en la actividad humana y, por lo tanto, del cambio de “ánimo”. Es decir, marca un



viraje, un “giro lúdico” en lo energético-anímico humano, consistente en una disposición y vivencia al placer de la actividad misma, la cual necesariamente conecta el cuerpo y la mente –o el imaginario–, al ponerse, según el juego, más énfasis o atención en la habilidad o destreza de uno u otra –o de alguna de sus partes, como manos, piernas, habla, imaginación, memoria– o en su intervenculación. Además, se trata de una actividad con significación, sentido y “espíritu”.⁵

Así, el placer por la realización de la actividad misma implica la autopercepción de ese “giro” energético-anímico-significativo-espiritual y su disposición a mantenerlo, prolongarlo e incluso aumentarlo en su intensidad hasta un momento determinado, o como proyección tendencial, como utopía: hacer de la vida misma un “juego eterno”.

Por ello se plantea a la actividad del juego por la propia actividad del juego misma: allí radica el profundo placer lúdico. Roger Caillois (1986: 31) concibe al juego como “gasto puro”, gratuito o “desinteresado”, además de que no crea riqueza alguna ni obra –en lo cual, afirma, se distingue del trabajo o del arte–. Sin embargo, el juego no es sólo consumo placentero, sino a la vez, en el mismo acto, implica producción y consumo interconectados. He allí su “secreto”. Es más: siguiendo el planteamiento de Karl H. Marx, el juego es creador y recreador; produce, circula y distribuye riquezas energético-vivenciales, experienciales, anímicas, en el cuerpo, en la mente –o imaginario– y en el espíritu para goce y disfrute de cuerpos y mentes. Pero el giro lúdico también se relaciona con las actividades mismas y el propio juego de la conexión entre cuerpo y mente –que por

lo general no son individuales, por lo que sería mejor decir entre cuerpos y mentes–. Es decir, por las características de las actividades y el carácter de juego como tal, que pone en tensión-relajación energético-anímica determinadas habilidades y destrezas específicas, según el tipo de juego en cuestión.

Y en cada una de éstas se percibe y se desarrolla, como dice Caillois, un “tipo de energía propia”. Por eso uno puede experimentar con varios tipos de juegos y encontrar en ellos fricción placentera y fruición diferente, diversa, divertida. Así, cuando se entra en cada uno de ellos, no sólo se ingresa en un tipo específico de experiencia energética-anímica-significativa, sino también en un tipo específico de capacidades, habilidades, actividades, escenarios, objetos, arreglos y reglas, según las tradiciones culturales o las inventivas y ficciones propias de los jugadores o participantes –o de los inventores de juegos–. Obviamente tales reglas son especiales e incluso susceptibles de contravenir o suspender las leyes ordinarias.

En efecto, lo lúdico se instala como la forma elemental del comportamiento en ruptura que muestra de la manera más concreta –que incluye lo empírico y lo abstracto– el esquema autocrítico de la actividad cultural. Por ello el juego se retoma en forma intensa y se desarrolla en el paradigma *Aleph* del ritual y en los archipiélagos rituales. Por ello, también, el mandala ritualístico de la fiesta como ritual de rituales potenciados de manera *sui generis*, o “mandálicamente”, se puede conceptualizar como un juego de rituales y juegos rituales. En ese sentido la fiesta reincorpora y reconstruye socioculturalmente cada vez y a su peculiar manera crítica, jubilosa, amorosa, comunitaria y universal al juego y al ritual como juego de rituales y como juegos rituales. Se trata, en efecto, como dice Huizinga, del gran juego de la vida humana, del juego de la cultura.

Estética y fiesta

Al igual que en los demás ámbitos de los comportamientos “en ruptura” (Echeverría) o de los actos donde se “escapa” del mundo rutinario (Huizinga), el mundo del arte y de la estética se han concebido en esencia como autónomos, libres, desinteresados, inútiles. Es decir, el “arte por el arte mismo”. Sin embargo, en lo que respecta al carácter inmediatamente no útil del arte y de la estética, el antropólogo José Alcina Franch (1988:16) ha señalado con claridad que son útiles porque de alguna manera resultan “necesarios para cumplir un fin en la cultura que se trate”, y podemos

⁵ En las primeras páginas de *Homo ludens*, publicado originalmente en 1938, Huizinga (1972: 11-16) subraya esas características y agrega que “al conocer el juego se conoce el espíritu” (*ibidem*: 14).

aplicar los planteamientos que señalan que lo estético es otro de los fundamentos de la construcción de lo cultural. Por tanto, se presenta como fenómeno universal de la cultura *sapiens*, y en consecuencia de una o varias maneras peculiares en cada cultura o sociedad. ¿En qué consiste “lo estético” o “lo artístico” como fenómeno *específico* que da pie a la estética y al arte?

Es una manifestación del poder creador del ser humano, un impulso y una intención creadora, expresiva, sensible, plástica e intrínseca de la especie por embellecer y dar belleza a sus actos transformadores, a las formas que *trans-forma* –objetos, acciones, sujetos, relaciones, comunicaciones, procesos–. Los actos estéticos, en efecto, contienen la “experiencia estética”, que a su vez se ve dinamizada por la potencia creadora universal del ser humano. Tal experiencia es un vínculo que une al sujeto –individual o colectivo– creador con su acto creativo a partir del gozo sensorial de la belleza creada o transformada, o que une al sujeto consumidor –individual o colectivo– con el acto, el objeto, el mensaje o el sujeto estético, estetizador o estetizado. Como se ve, en lo estético hay unidad entre creación –producción– y gozo –consumo, disfrute–, ya sea en forma inmediata o mediata, por lo que se puede hablar de una “relación estética”. Adolfo Sánchez Vázquez ha dicho a propósito de ellas que “en efecto, en la relación estética el sujeto sólo puede aprender al objeto [que puede ser otro sujeto o participar de él o en él, preciso yo], es decir, consumirlo, gozarlo, desplegando como un todo único, en unidad indisoluble y en toda su riqueza sus potencias espirituales –intelectivas, afectivas y sensibles–” (Sánchez, 1979: 230). Lo estético al ser creativo, expresivo, energético-anímico, consuntivo y comunicativo posee dimensiones semióticas, experienciales, lúdicas e incluso morales, y puede ser apropiado en los rituales, además de conectarse interiormente con las experiencias vitales y corporales (“mentecuerpo”) en general, como las afectivas, las éticas, las meditativas, las gimnásticas, las yóguicas, las religiosas, las festivas, las extáticas.

De lo estético como acto creativo-experiencial en torno a la belleza y la armonización de formas, energías y vínculos se desarrolla el mundo de la estética y de las artes con sus complejidades como procesos, ámbitos, estructuras e instituciones con valores y aspectos cognoscitivos, ideológicos, cosmovisionarios, políticos, económicos, que se ven condicionados, pues, por aspectos sociohistóricos y culturales.

Por ejemplo, la antropóloga Nora Nívive García plantea el estudio de la experiencia estética como experiencia

corporal –en el caso de la práctica del hatha yoga– y de sensibilidad cotidiana, con su postura de que a tal experiencia hay que “sacarla de la experiencia misma del arte”; es decir, se plantea un rescate del núcleo de lo estético respecto de esa concepción y práctica del arte como ámbito institucionalizado o subordinado por el *establishment* canónico de las llamadas artes oficiales. De manera correcta, García señala, al igual que Huizinga en el caso del *ludus* cultural, que en la experiencia estética se asume una “cierta espiritualidad” relacionada con la significación y la sensibilidad a partir del “cuerpamente” del ser humano; es en la “captura estética” en tanto “trozo de vida” (Greimas) que el arte penetra en la vida y “ésta se transforma en el lugar de reunión y del acontecimiento estéticos” (García, 2001: 10). Aquí el arte canónico se trastoca y devuelve a lo estético y a la estética (en tanto normadora de lo estético) su lugar como acto creador experiencial a partir de la relación cuádruple: cuerpo emocionado (o impulso corporal)-belleza-obra-gozo.

Sin embargo, no se debe olvidar que la estética y el arte implican también materia, técnica y habilidad, finalidad y expresión, cualidad, forma y estilo, así como normatividad, contexto y sistema. Y a propósito de todo esto se debe considerar, desde la antropología, que cada cultura tendrá sus concepciones y prácticas estéticas y artísticas, incluso sus cánones y valores de belleza propios, pero el acto estético es universal, genérico, como lo señaló Marx, al asociarlo directamente al acto creativo genérico mismo: la actividad del proceso de trabajo.

Se diría, junto con Read (1977: 8), que la vida misma desde el punto de vista de la vida humana está, ahora y siempre, unida al sentido de la belleza, es decir, de la belleza y de la plasticidad que generan los seres humanos como género y como culturas. En esta misma dirección del sentido de la belleza en la vida y en la vida humana es donde lo artístico está presente en esencia y como expresión en los actos creativos, así como en las obras cotidianas de los seres humanos, y no sólo en las obras perdurables de las artes mayores o de las bellas artes. Por eso José Fernández Arenas se plantea al arte como un todo integrado, donde lo perdurable y lo no perdurable se consideren bajo el mismo concepto de “arte”, donde la obra plasmada y conservada, la obra vivida y efímera, así como las relaciones estéticas, queden unificadas; o dicho de otra manera, donde producción, vinculación, distribución y consumo artísticos formen una totalidad estética del género y de las culturas humanas.

Por ello Fernández Arenas propone considerar como “arte efímero”:

1) Las técnicas artísticas que tienen como soporte el mismo cuerpo físico del humano transformado en espacio o cuerpo simbólico: el cuerpo vestido (vestimenta), el cuerpo alimentado (cocina), el cuerpo oído (perfumería), el cuerpo ornamentado (tatuaje, maquillaje), el cuerpo peinado (el arte del peinado), etcétera.

2) Las técnicas de los elementos naturales transformados en espacios estéticos y simbólicos, como parte importante del escenario del espacio urbano: la tierra, el agua, el aire y el fuego; los cuatro elementos clásicos plasmados en la jardinería, las fuentes, el espectáculo aerostático y la pirotecnia.

3) Las técnicas de los nuevos medios electrónicos y electromagnéticos (computadora, láser, video, holografía, copiadora), con posibilidad de arte perdurable también.

4) Las manifestaciones plásticas utilizadas en momentos celebrativos (recibimientos, entradas reales, festividades religiosas públicas, triunfos, etcétera, y sus variadas manifestaciones arquitectónicas, escultóricas o pictóricas, que tienen una duración limitada, por lo general destruidos, pues sólo algunos son reutilizables pues son permanentes en la repetición del rito celebratorio), así como en espacios de consumo estético y con los materiales que componen el escenario: vestidos, peinados, perfumes, determinados maquillajes y pinturas, elementos y comidas especiales; elementos de luz, vegetales, aire y agua.

“Todos ellos profusamente utilizados en la vida privada y pública de los hombres, perfectamente descritos y conocidos en todos los ritos festivos y por su carácter efímero, no museable, pocas veces considerado como objetos o fenómenos artísticos” (Fernández, 1988: 10-12).

Los elementos plásticos utilizables como elementos efímeros en este tipo de arte –prosigue Fernández Arenas–, son elementos plásticos plurisensoriales que tienden o son de escenificación de la vida. Sin embargo, para este autor “la fiesta es la escenificación de la vida de cada época y de cada cultura y los elementos de esa fiesta, perennes o efímeros, es lo que etiquetamos con la denominación de ‘arte’. Lo cual nos permite afirmar que la fiesta, síntesis del comportamiento vital, se manifiesta por la escenificación del arte, con lo que lo estético es una manifestación de lo ético” (*ibidem*: 12).

Más que una manifestación directa de lo ético, lo estético se impregna de los valores del *ethos* humano y de cada cultura; es decir, como afirma Sánchez Vázquez, de la necesidad de afirmación, expresión y transformación –liberación– de la vida humana, fundada en su praxis ori-

ginaria y profunda que funda la existencia y la conciencia del humano. De ahí que contenga lo ético como uno de sus elementos importantes. Pero, como indica Fernández Arenas, la fiesta sintetiza en su seno y como escenificación de la vida a la vida de cada época, y por tanto a los elementos estéticos, artísticos, sobre todo del llamado “arte efímero” o “arte informal” de cada época. La fiesta (las fiestas) los alberga, los produce, los cohesiona, los exalta. Podríamos decir, con Bolívar Echeverría, que la fiesta como fenómeno sintético configura los elementos estéticos/artísticos fundamentales que después se conformarán como artes o artes perdurables o artes clásicas, y que intentan reproducir, imitar, recordar, repetir, revivir, recrear, desenvolver por separado y con relativa autonomía la escenificación vivencial producida y desarrollada en forma unificada e integrada en la fiesta. Así, la fiesta sería el punto de partida del “sistema de las artes”, la cual tendría tres ejes de simbolización y estetización, a saber:

1) El eje de la palabra o propiamente lingüístico: poesía, drama, etcétera.

2) El eje del tiempo, del ritmo y de la significación del cuerpo: música, danza, etcétera.

3) El eje del espacio, del contorno y de la significación del escenario: artes plásticas.

De vuelta a la relación vida cotidiana-fiesta-artes, tenemos que si bien lo estético o artístico es un modo de ruptura con la vida rutinaria y cotidiana –momento suspensivo temporal, etcétera–, al parecer es el modo más ligado a ella, en cuanto a que sus actos, sus sujetos, sus espacios, sus objetos y sus tiempos brotan tal vez de manera más “espontánea” de ella y se diferencian en forma inicial, de manera sutil, en sus aspectos elementales. Lo mismo se diría del juego, sólo que lo estético, según parece, en estos aspectos rudimentarios o básicos está más íntimamente conectado con la cotidianidad, justo por su conexión con la capacidad creativa, plástica, imaginativa y de búsqueda de la bella armonía en la actividad inmediata –que después se extiende a lo mediato– del ser humano, de manera que se le considera un “impulso”, una intención intrínseca a la praxis humana, al proceso de trabajo *trans-formador*, creador-recreador de formas.

De esta forma –nos dice Echeverría– la ruptura estética se da como “estetización” del comportamiento cotidiano que en las ceremonias rituales, en los dramas escénicos y en las fiestas alcanzarán un despliegue coherente, unificador, globalizador; en particular en el ritual de rituales, que es la fiesta –donde, como hemos visto, aparecen como “artes informales” o “efímeras”–. Echeverría (2001: 206) plantea

que en este escenario festivo la experiencia estética o poética tiene igualmente su punto de partida, pero que ella más bien intenta revivir “aquella experiencia de plenitud que tuvo mediante el trance en su visita al escenario festivo, pero pretende hacerlo sin el recurso a ceremonias, ritos ni drogas: retrotrayendo al escenario de ‘conciencia objetiva’ normal, rutinaria. Intenta revivirla a través de dispositivos especiales que se concentran en el oficio del artista, destinados a alcanzar una reproducción o mimetización de la perfección del objeto festivo”. Para este autor, la experiencia estética, poética o artística se da en el regreso a la vida cotidiana, en la mimetización parcial o unilateral –intento por parte del “artista”– de la experiencia festiva, que es total y de plenitud.

Éxtasis, música, fiesta y *telos* pro revolucionario

Uno de los aspectos cruciales que impulsan la posibilidad del regreso mimético de la experiencia estética y de las artes del escenario festivo a la vida cotidiana –o mejor dicho a la vida rutinaria– por parte de artistas y estetas es, según nuestro parecer, la conjunción o flujo de experiencias que se dan en rituales y fiestas que forman una especie de “mandala” expresivo y convivencial. Pero no sólo eso, sino la propia experiencia de la conjunción de experiencias.

En los rituales, y especialmente en el ritual de rituales llamado fiesta, se da una composición heteropoiética –autocreatividad diversa– y multidimensional, pues como dice Echeverría (1993), en los escenarios festivos se procuran y se producen “experiencias de plenitud del ser humano” en su mundo, en su época, en su cultura, en su comunidad, en su familia, etcétera. El cuerpo relacional del ser humano se conecta consigo mismo. Su triple corporeidad se enlaza de manera vibrante: su cuerpo psicoindividual, su cuerpo ecológico y su cuerpo colectivo. Sobre este “eje de ejes”, “la corporeidad humana”, se hacen posibles y se realizan los escenarios rituales y en especial la fiesta como totalidad “mandálica” y transdimensional, la cual puede abarcar y abarca dimensiones energéticas, laborales, técnicas, afirmativas, educativas, simbólicas, mágicas, humorísticas, míticas, éticas, eróticas o libidinales, chamánicas, sagradas, numinosas, religiosas, violentas, políticas, lúdicas, afectivas, estéticas, revolucionarias, trancéticas, meditativas y en general extáticas.

Decimos “en general” extáticas porque el éxtasis o, mejor dicho, los éxtasis –ya que se enrutan en diversas vías y se manifiestan de diversas maneras personales y culturales–, tanto en las experiencias vitales, lúdicas, rituales, chamánicas, meditativas y festivas, implican conexiones corporales,



emocionales, mentales, simbólicas y culturales llevadas a cabo por el movimiento de la energía interna-externa que va pautando armonizaciones cada vez mayores en estas dimensiones del ser individual y social. Por eso el antropólogo Josep María Fericgla (2001) llama tránsitos o trances extáticos a estos procesos mentales de conciencia alternativa susceptibles de culminar en estados cognitivos cumbres.⁶

La música en los trances estáticos tiene la función de estímulo-guía para dar la pauta y conducirlos en su procesualidad y en su permanencia (*idem*). Las diferentes modalidades de música e instrumentación son probadas y codificadas culturalmente y adaptadas por cada sujeto individual –por ejemplo, chamanes– o colectivo –por ejemplo, danzantes como los derviches sufís– según sus tradiciones o sus sensibilidades perceptuales.

Así, la función y participación de la música en las fiestas sirve como atmósfera para coadyuvar a generar procesos de tránsito de situaciones mentales y perceptivas de convivencia colectiva de los sujetos participantes, bajo alternativas de imaginarios y relaciones dialógicas. Los diversos tipos de música incitan diferentes interacciones sociales y diferentes estados de ánimo y carga emotiva de los fiesteros. La música es imprescindible en la fiesta, un *sine quan non*. No sólo porque el hecho musical es innato en el ser humano y, por tanto, un acto universal de la sociedad humana, sino porque esos hechos mismos se han convertido en un código y dispositivo absolutamente indispensable en toda fiesta plena.

Por todo ello la fiesta se consideraría, en su acepción absolutamente positiva-creativa, como la praxis comunitaria expandida, como la síntesis esplendorosa de la reproducción humana vital que apunta un *telos* de transformación.

Se trata de un *telos* pro revolucionario que sin duda se puede perder en el propio intento, o incluso convertirse en

⁶ Por su parte, Hamayon (2011) no reconoce en los actos chamánicos procesos trancéticos ni estados de éxtasis –al parecer, en general los niega–, por lo que aboga por “terminar” con ellos para analizar el chamanismo.

un despropósito y, por ende, hacer de la fiesta una fiesta no pro transformadora, sino repetitiva, rutinaria, sumisa, que sólo se inserte en la aceptación de los códigos, subcódigos y normas ya establecidas o, incluso, a convertirse en una cuasifiesta avaladora de esquemas conservadores y hasta reaccionarios: de plano, entonces, en una seudofiesta nada vinculada a propósitos pro revolucionarios que alimenten las “gananas de revolución” –para parodiar lo que decían los jóvenes revolucionarios del 68 francés: “Entre más hago el amor, más ganas me dan de hacer la revolución”.

La experiencia es más o menos heterogénea pero englobadora, y lo que la posibilita es la corporeidad humana aparecida como *comunitas* vibrante y fluida en el estado de fiesta. La confección y el resultado plasmado y vívido de una mente y energía colectivas. Su núcleo o corazón puede ser más o menos estrecho o concéntrico, pero lo que lo hace más redondo, sólido y luminoso son las experiencias de “éxtasis”, sobre todo cuando éstas se prolongan y resultan de clímax y por las vías armónicas, donde lo racional y lo irracional, lo subjetivo y objetivo, son especialmente conectados, fusionados y se logra un auténtico y vibrante equilibrio corporal y emocional.⁷

Esta experiencia de experiencias o, mejor dicho, de la conjunción de experiencias, hace necesario, viable y posible el regreso a la vida ordinaria cotidiana con aspectos o trozos –susceptibles de perfeccionamiento– de tipos de experiencias vividas –lúdicas o estéticas, por ejemplo–, pero tal regreso a condición de partir del rescate relacional de la energía y de la intención corporal comunitaria, que aviva el fuego del deseo y de la búsqueda de experiencias energéticas comunitaria –idealmente extáticas–. Esto, en efecto, aviva de manera iterativa el fuego de los comportamientos críticos y de ruptura. Y de esas fuentes vitales se aviva también el *telos* humano pro revolucionario.

Bibliografía

- Adame Cerón, Miguel Ángel, *Éxtasis, misticismos y psicodelias en la posmodernidad*, México, Taller Abierto, 1998.
- Alcina Franch, José, *Arte y antropología*, Madrid, Alianza, 1988.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1984.
- _____, *Los juegos y los hombres, la máscara y el vértigo*, México, FCE (Popular, 344), 1986.

⁷ Para ahondar en esta temática, véase Adame (1998). Sobre todo: “Definición de experiencias extáticas como proceso y como cumbre”, “Las vías extáticas: propuesta de ordenación y valoración”, “Los auténticos estados experienciales clímax” y “Los ejemplos sobre los estados experienciales clímax individuales” (pp. 94-121).

- Díaz Cruz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos/UAM-I, 1998.
- Echeverría, Bolívar, “Ceremonia festiva y drama escénico”, en *Cuilco*, núms. 33-34, enero-julio de 1993, pp. 7-10.
- _____, *Definición de la cultura*, México, UNAM/Ítaca, 2001.
- Fericgla José María, “La relación entre la música y el trance estático”, en *Música Oral*, 2001.
- Fernández Arenas, José (coord.), “Introducción”, en *Arte efímero y espacio estético*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 7-13.
- García Mondragón, Nora Nínive, “Experiencia corporal y experiencia estética en la práctica del ata yoga”, proyecto de tesis de maestría en antropología, México, ENAH, 2001.
- Gil Calvo, Enrique, *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- González Alcantud, José Antonio, *Tractatus ludorum, una antropológica del juego*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Hamayon, Roberte, “Para terminar con el ‘trance’ y el ‘éxtasis’ en el estudio del chamanismo”, en *Chamanismos de ayer y hoy*, México, UNAM, 2011.
- Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972.
- Jensen, A. E., *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, FCE, 1986.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México, Siglo XXI (Cuadernos Pasado y Presente 1), 1978.
- Morin, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 1983.
- Pieper, Josef, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp de Bolsillo, 1974.
- Read, Herbert, *Arte y sociedad*, Barcelona, Península, 1977.
- Rodríguez, Pepe, *Dios nació mujer*, Barcelona, Ediciones B, 2000.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era (Ensayo), 1979.
- Turner, Victor, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988.



Algunas notas en torno a los alimentos prehispánicos en El Cópore, Ocampo, Guanajuato

Carlos Alberto Torreblanca Padilla*

*Pongamos los largos manteles,
la sal en los lagos del mundo,
panaderías planetarias,
mesas con fresas en la nieve,
y un plato como la luna
en donde todos almorcemos.
Por ahora no pido más
que la justicia del almuerzo.*

PABLO NERUDA

Introducción

Con el paso del tiempo, el hombre ha amasado su historia y el medio ha provisto los recursos básicos para la supervivencia. Durante esta experiencia ha sobrevivido en un territorio agreste como el de Ocampo, al aprender a aprovechar los recursos que a simple vista no se ven. De esta manera ha construido su patrimonio cultural, y la comida es parte importante en su vida. La combinación del patrimonio arqueológico con el gastronómico refleja la continuidad histórica de una tradición cultural que distingue al municipio de Ocampo. Los actuales pobladores de la región no sólo encontraron fragmentos de vasijas o puntas de flecha en el cerro de El Cópore, con lo que conocieron de una antigua presencia humana en el lugar, sino que también recolectaron nopalitos, tunas, flor de yuca, leña para sus fogatas o cazaron conejos, venados o guajolotes silvestres en la sierra.

Los aromas y sabores de la comida surgen de las recetas a partir de los recursos existentes y el ingenio de quien los prepara. A raíz de la feria de la cocina tradicional celebrada en la zona arqueológica El Cópore en diciembre de 2012, se elaboró un esbozo en torno a la comida tradicional en el municipio de Ocampo, Guanajuato. Para ello se retomaron datos procedentes de las exploraciones arqueológicas efectuadas en el antiguo asentamiento de El Cópore. También se incluyeron algunas formas de preparar los alimentos por los chichimecas con base en las fuentes históricas del siglo xvi.

No podíamos dejar a un lado nuestra experiencia con la comida durante las temporadas de excavación en el sitio El Cópore. En ellas nuestros colaboradores de la comunidad de San José del Torreón nos compartieron sus tradicionales recetas, las cuales se exponen en este texto para mostrar la integración a su entorno.

La región de Ocampo

Llegar al municipio de Ocampo es internarse en un paisaje árido donde las nopaleras, magueyeras y palmas de yuca dominan el entorno del noroeste de Guanajuato. Algunos mezquites y pirules aparecen entre las parcelas de la amplia planicie. Los sauces y álamos se elevan a orillas de los arroyos. En cambio, en la sierra se encuentran tepozanes, encinos y pinos. Varios arroyos descienden de los cerros en distintas direcciones dentro del valle. El Río Grande de Ibarra es el único caudal casi permanente de agua que circula por la parte sur del territorio municipal. La escasa lluvia ha afectado la producción agrícola, por lo que se han construido bordos para retener la poca agua que el cielo destina a estas tierras. En la actualidad, y a pesar de la baja calidad del suelo, se siembra en la región maíz, frijol, chile verde, trigo y papa. Las heladas durante las temporadas de invierno afectan los cultivos. En cambio, mayo es el mes más cálido del año y las lluvias se hacen presentes entre junio y julio.

El principal fruto que se obtiene en la región es el de tunas en una gran variedad, entre las que se encuentran la cardona, memela, taponá, chaveña, hartona, cascarona

*Centro INAH Guanajuato.

y xoconostle. Los nopalitos también se presentan en distintas especies consumidas en el transcurso del año, acompañados de otros productos de la siembra. La recolección es una actividad vigente de la que se recupera papa silvestre o loca en los llanos, quelites entre las parcelas o piñones en la sierra. La cacería sigue siendo una actividad para conseguir presas en la sierra de Santa Bárbara, como el venado y el guajolote; en cambio, en la llanura se atrapan algunos conejos.

Los alimentos durante la época prehispánica

Los trabajos arqueológicos en El Cópore han señalado que en la antigüedad las condiciones ambientales eran un poco distintas a las que ahora se observan. En primera instancia no existía el impacto ambiental generado durante la Conquista con la introducción del pastoreo y explotación de los bosques por la minería. Por lo tanto, existían amplias zonas de bosque que se extendían hasta las llanuras del valle. A su vez, las lluvias aparecían con puntualidad para favorecer la actividad agrícola. El río contaba con un caudal mayor de agua, en cuyas riberas existía una variabilidad de recursos lacustres.

Restos de semillas de epazote (*Dysphania ambrosioides*), huauzontle (familia del *Chenopodium*), tomatillo (*Physalis*), verdolaga (*Portulaca*), amaranto (*Amaranthus*), biznaga (*Mammillaria*) y tuna (*Opuntia*) se han recuperado en las excavaciones arqueológicas en El Cópore. Un elemento característico de la región es el nopal, del cual se obtenían distintos productos, como su mencionado fruto –la tuna–. Igualmente se aprovechaba para su consumo la penca, que conocemos como nopalitos. También se presentó la explotación del maguey en la región, especie que aparece en los motivos decorativos en algunas piezas cerámicas. Esta planta silvestre proveía el quiote y aguamiel para la dieta. También se obtenía el pulque, bebida sagrada de los dioses e importante complemento en los rituales, según lo expresan las copas y cajetes de base anular.

Entre los productos cultivados en la región para el periodo prehispánico, los estudios paleoetnobotánicos señalan la presencia de tomatillo (*Physalis*), maíz (*Zea mays*), frijol (*Phaseolus*), este reportado a su vez para cañada de La Virgen (Zepeda 2010:71), posiblemente chile (*Capsicum*) y calabaza (*Curcubita*): una dieta típica en Mesoamérica, cuyos campos de cultivo se localizaban en el valle y próximos a las fuentes de agua, como el Río Grande de Ibarra y sus arroyos.

Se puede señalar que “en la época prehispánica El Cópore se ubicaba en un medio ambiente estable y semiárido, que se parecía mucho a las condiciones climáticas actuales, pero con más zonas boscosas y menos erosión de suelos (que hubiera promovido un aumento en la presencia de los leguminosos, adaptados a condiciones áridas)” (Elliott y Turkon, 2010:11).

La fauna que formaba parte de los alimentos durante el periodo prehispánico consistía en venado, jabalíes y una amplia variedad de aves. Existe un petrograbado sobre la huella de un escalón en la cima del cerro Cópore, en el cual se encuentra la representación de un venado, el cual parece estar corriendo. Es notoria la cornamenta que lo distingue. En el pecho lleva una lanza o flecha insertada, por lo que da la impresión de haber sido cazado. En los objetos recuperados en las excavaciones se encontró una lezna trabajada en hueso de venado. Este tipo de artefacto señala la existencia de este animal en la región. En las decoraciones cerámicas se observan motivos correspondientes a representaciones de venados y aves. Una pieza cerámica a manera de tecomate presenta la forma de un posible pato.

En la parte baja del cerro se localizó un par de fogones manufacturados en barro y asociados con ollas y cajetes que sugieren el espacio para la preparación de alimentos. Estos fogones, a su vez, son distintos al resto que prevalecen en la antigua ciudad, lo cual señala un uso diferenciado: es decir, la cocina prehispánica respecto a los espacios para el fuego sagrado. La leña fue un importante material combustible para la preparación de los alimentos y se recolectaba en la sierra, igual que en la actualidad.

Los alimentos chichimecas

Con base en el acervo documental generado durante la guerra chichimeca y conquista del norte de Nueva España es posible recuperar algunos datos sobre el paisaje y los alimentos de los guamares, grupo étnico que habitó el noroeste de Guanajuato y formó parte de los chichimecas. En primera instancia resalta la denominación de Tunal Grande a esta región, nombre asignado por la abundancia de las nopaleras, que llamó la atención a los conquistadores.

En cuanto a la alimentación de los chichimecas, se dice que elaboraban de la tuna un queso y licor. En cambio, las vainas de mezquite seco se molían para obtener harina y preparar panes. Para llevar a cabo la preparación de esos alimentos se requería de distintos enseres domésticos, desde las piezas para cortar los frutos, molerlos y prepararlos.

En el caso de las tunas sabemos, por comparación etnográfica, que una vez cortadas se dejaban secar al sol sobre un petate de palma (Álvarez, 2000). Se han detectado en distintos puntos del territorio pozos cavados en la roca donde se almacenaba agua pluvial. También solían moler semillas y vainas secas en ellos para obtener la harina.

Respecto a la cocción y preparación de los alimentos, fray Guillermo de Santa María indica:

Llaman cimatles al maguey y les es grande ayuda y mantenimiento porque nunca les falta y del se aprovechan en todo lo que los demás de la Nueva España ezeto en no hazer ropa de pero comen las hojas y raiz cocidas en hornillo que aca llaman mizcale y es buena comida y hacen vino del que beben y asi todas las rayses dichas comen cocidas en hornillos porque crudas no se pueden comer y lo mas común es mantenerse de caza (*apud Carrillo, 1999:105*).

La caza fue una de las principales tareas, por lo que contaban con un vasto utillaje lítico, así como con piezas de madera para atrapar a sus presas y destazarlas. Por ejemplo, cuchillos, raspadores y raederas de piedra local, una gran variedad de puntas de proyectil de pedernal y riolita sujetas a una vara de madera mediante resina o el tendón de algún animal. Otras saetas consistían en madera afilada y endurecida al fuego. De seguro estos artefactos los elaboraban los mismos indios durante el lapso que duraba la cacería.

Tenían un ingenio y habilidad para emplear los recursos que les proporcionaba la naturaleza para la caza, de manera que su cultura material era sencilla y poco compleja. Por ejemplo, la caza del pato consistía en introducirse al agua, colocarse en la cabeza una calabaza hueca o *huage*, que por lo común flota sobre la laguna, por lo que las aves acuáticas están acostumbradas a su presencia. Entonces se les acercaban y, tomándolas de las patas, las sumergían para ahogarlas, sin que las demás aves se percataran de ello. Esto les permitía tomar cuanto animal necesitaran (Arlegui, 1851: 169). Otros recursos importantes para la alimentación eran los lacustres. Al respecto, Arlegui (*ibidem*: 168) señala:

En los profundos y caudalosos ríos, que hay muchos donde esta gente mora, tiene diversos modos de pesca, ya echando fuertes yerbas en los hondables, para que sin sentido los peces se sobreagüen, y así cogen

muchos y muy grandes, ya con sus ligeras saetas, que atisbándolos bien desde las ribera, los flechan salen sobre las aguas á dar en sus sangrientas manos; y aunque no usan anzuelo ni redes, no les falta diversos modos de prenderlos.

Los venados eran engañados con la cabeza de otro venado muerto. Se colocaba una frutilla en sus ojos para simular que estaba vivo, y tras los arbustos se escondían los cazadores para fingir el sonido del animal. De esta manera se acercaban varios venados, lo cual permitía cazarlos con facilidad con arcos y flechas (*ibidem*:169). Por lo general las mujeres recogían las piezas de caza y las preparaban, aunque muchas eran consumidas crudas o semiasadas.

Sin duda el medio era un gran proveedor natural de alimentos. Entre los animales explotados se encontraban conejos, liebres, ratas, jabalíes, venados, patos, gansos, serpientes y lagartijas. Las plantas eran tan diversas debido a la amplia movilidad, como pinos (piñones), nopales (tuna) y maguey (jugo), lo cual evidencia ambientes tan ricos y contrastante como la sierra, boscosa y alta, así como el desierto, amplio y árido.

Durante la Conquista los chichimecas se escondían entre las nopaleras para resguardarse de los ataques de los españoles. Al cabo de algunos días de haber sitiado los tunales, el calor y falta de alimentos sugería a los europeos que los indios habían muerto en su interior, sin imaginar que los chichimecas estaban en un lugar lleno de alimentos, debido a la gran diversidad de tunas, consumidas directamente o preparadas en lo que ahora conocemos como queso de tuna. También había vainas de mezquites, las cuales se secaban y con las que preparaba pan. De las biznagas se extraían los chilitos y las raíces proveían agua. La carne de conejo y rata no faltaba para complementar la dieta.

Los alimentos tradicionales en la actualidad

La experiencia arqueológica no es ajena a la experimentación en carne propia sobre las formas tradicionales de preparar los alimentos, debido a que durante nuestras jornadas de exploración en la zona arqueológica El Cópore varias veces nos sentamos en torno a los fogones o cocinas a degustar los alimentos de nuestros compañeros de El Torreón. De esta manera constatamos cómo es el aprovechamiento de los recursos locales para la preparación de los distintos alimentos, a fin de remontarnos a épocas pretéritas.

Un cúmulo de leña se deposita y se enciende. La fogata se rodea con rocas para colocar una lámina o fondo de tambo, a modo de comal. Durante esas jornadas, mientras se consumía la leña para calentar sobre las brasas los alimentos, comenzaba el intercambio de impresiones sobre las excavaciones, donde siempre prevalecían las historias del pueblo y sus personajes; en ocasiones resguardados por la nopalera, en otras a la sombra de un mezquite, sentados en una roca, tronco o en el suelo.

Sobre el comal se depositaban las tortillas de maíz hechas a mano, así como los guisos en sus respectivos pocillos. Los alimentos eran variados y acordes con la temporada. Consistían en productos a base de lo que provee la naturaleza a la región, sobre todo nopalitos en chile rojo, acompañados con huevo y frijoles; tunas viejas al pipián rojo, gorditas de masa quebrada con salsa de nopal; gorditas de horno en cuyo interior llevan frijoles o rajas con queso; costillas de puerco con salsa de xoconostle; chiles rellenos de flor de calabaza y papas locas o de campo. Los elotes también son recurrentes, ya sea asados o cocidos, a un lado de la parcela o dentro de las cocinas en la zona arqueológica. Para beber se contaba, además del agua de los manantiales, con el jugo de tuna cardona, y en tiempo de frío el atole de puscua o de cebada para calentar el cuerpo. Finalmente, como postre probábamos la melcocha de tuna.

En estas ocasiones recordábamos lo que decía la madre Carme Aranda sobre las mujeres ocampenses, quienes:

Nacieron entre maizales
 Su cuerpo esbelto formaron
 El trigo pinto su rostro
 Las tunas sus labios rojos
 [...]

 En la canasta el almuerzo
 Llevan a las labores
 Un jarrito con atole
 Una ollita con frijoles

La experiencia nos llevó a la combinación de productos y sabores en torno a la gran variedad de tunas. Descubrimos así el xoconostle, un importante producto natural aprovechado para pico de gallo o en el caldo de res, como aglutinante del sabor, en toda la región noroeste de Guanajuato (Almanza, 2003: 14). La bebida tradicional para los principales eventos en El Cópore son los “coporitos”, inventados por nosotros durante los convivios, que consiste en un xoconostle debidamente liberado de su piel y espinas, al que se le retiran

las semillas por la parte superior para formar un pequeño recipiente. Después se le espolvorea sal y chile en polvo en el exterior, y dentro se vierte mezcal, para posteriormente degustarlo. De esta manera se juntan el hambre con las ganas de comer.

Bibliografía

- Almanza Rodríguez, Angelina, *Recetario guanajuatense del xoconostle. Cocina indígena y popular*, México, Conaculta, 2003.
- Álvarez, Juan Manuel, “Las cactáceas: un recurso básico de los cazadores recolectores del norte”, ponencia, Primera Conferencia Binacional Arqueología del Noreste de México y Sureste de Estados Unidos, Reynosa, 2000.
- Arlegui, José M. R. P., *Crónica de la provincia de Nuestro Santo Padre de San Francisco de Zacatecas*, México, [1737] 1851.
- Carrillo Cázares, Alberto, *La guerra de los chichimecas (México, 1575-Zirosto, 1580)*, Zamora-Guanajuato, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guanajuato, 1999.
- Elliott, Michelle, Ben Nelson y Christopher T. Fisher, “Vinculando la historia de asentamientos humanos con la evolución social-ecológica del paisaje en Mesoamérica septentrional: una perspectiva desde el sur de Zacatecas”, en *Espacio tiempo: la arqueología en el norte de México*, núm. 3, San Luis Potosí, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP, 2008, pp.107-122.
- Elliott, Michelle y Paula Turkon, “Investigación paleoetnobotánica sobre el uso de madera y la subsistencia en El Cópore, Guanajuato”, ponencia para la Mesa del Tunal Grande, XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Puebla, 2010.
- Jiménez Moreno, Wigberto, “La colonización y evangelización de Guanajuato del siglo xvi”, en *El norte de México y el sur de los Estados Unidos*, México, tercera reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica, 1943, pp.17-40.
- _____, “Tribus e idiomas del norte de México”, en *El norte de México y el sur de los Estados Unidos*, México, tercera reunión de la Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica, 1943, pp.121-133.
- López Salazar, Julio César, “Informe del estudio etnobotánico”, Guanajuato, Archivo del Proyecto Arqueológico El Cópore-INAH/IEC, 2005.
- Torreblanca Padilla, Carlos Alberto, “El Cópore, Ocampo. La arqueología del Tunal Grande”, en *Zonas arqueológicas en Guanajuato. Cuatro casos: Plazuelas, Cañada de la Virgen, Peralta y El Cópore*, Guanajuato, La Rana, 2007, pp. 251-305.
- _____, “El Cópore, Guanajuato”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 92, 2008, pp. 60-63.
- Zepeda García Moreno, Gabriela, *Cañada de la Virgen. Refugio de los muertos y los ancestros*, Guanajuato, La Rana/Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato/INAH, 2010

Cosmovisión indígena: la mirada de Weitlaner

Presentación

Como sistema de pensamiento elaborado por un pueblo día tras día y a lo largo de cientos de años, la cosmovisión es una sólida guía de la que se vale cada uno de sus integrantes para determinar su lugar en el mundo. Así también les resulta útil para considerar si sus pautas de comportamiento se encuentran en concordancia o no con los valores, costumbres, tradiciones y la moral colectiva así expresada. Se trata de una manera peculiar de conocer y plasmar el mundo (López Austin, 2001: 24-35).

Los relatos en que se involucran hechos de la vida cotidiana con algunos de los seres sobrenaturales sirven como ejemplo para determinar el orden del universo, así como lo bueno y lo malo, lo permitido y aquello que transgrede la convivencia cotidiana, ya sea la establecida entre los seres humanos o bien la que les permite entrar en relación con la naturaleza, con lo sobrenatural o con la divinidad.

Las fuerzas imperceptibles y ocultas en los seres de la naturaleza constituyen el motivo para aplicar la sabiduría de los “mayores” (fotografía 2),* los cuales han sabido descubrir sus secretos y por lo tanto son los únicos que se pueden encargar de transmitirlos y hacerlos del conocimiento de los integrantes de las nuevas generaciones (fotografía 3), de modo que les sirvan de prontuario en la adquisición de la experiencia necesaria y se preparen para formar parte del “mundo” adulto, sin entrar en conflictos ni transgresiones que les acarreen consecuencias funestas en el rutinario y a la vez fantástico desarrollo de su vida diaria, que por necesidad exige la armonía con todos sus mundos. De allí la perenne necesidad de contar con una cosmovisión, siempre compartida, siempre debatida y siempre utilizada por el individuo como garante en sus decisiones más personales.

En los pueblos ágrafos, como el caso que nos ocupa, de los chinantecos, las percepciones sobre el mundo –la cosmovisión– se han edificado con base en una larga y casi interminable cadena de personas que no sólo las han compilado por medio de la trasmisión oral, sino también elaborado, constatado, propagado y entregado en su momento de manera verbal a la descendencia, con el encargo de mantenerla viva y renovada, respondiendo a los desafíos que cada época vaya trazando. No obstante que la confección de estas creencias implica centurias, siempre se encuentran inacabadas, a la espera de nuevas entregas con base en las experiencias que los

* Las fotografías y planos aludidos se encuentran distribuidos a lo largo de esta introducción y continúan en el *dossier* que conforma el texto principal de esta entrega de *Expediente* (N. de los E.).



Fotografía 1 Roberto Weitlaner al lado de su hija Irmgard en el Santo Desierto de Tenancingo, Estado de México, 1932 **Imagen** Autor no identificado, FW 475

miembros noveles le ofrenden conforme van aprendiendo y envejeciendo (fotografía 4).

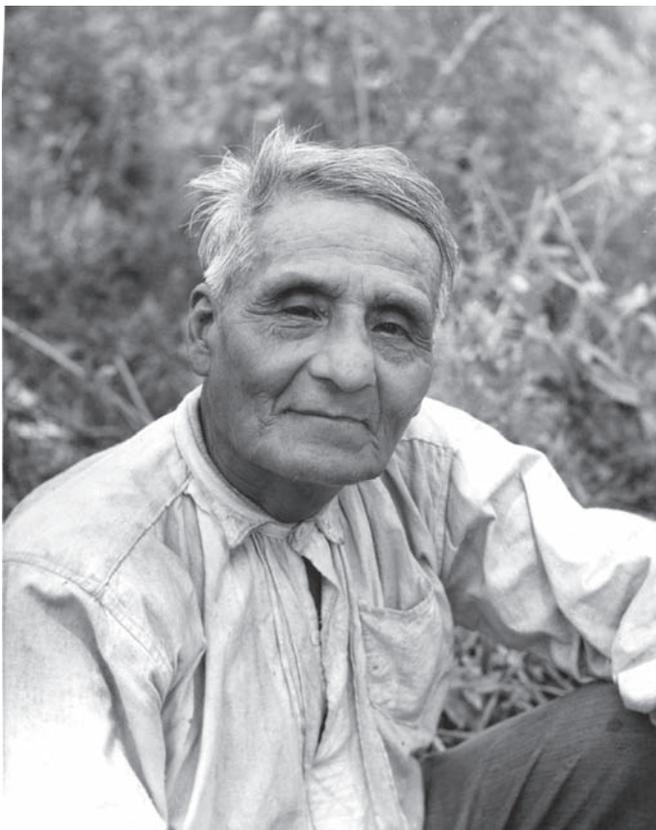
La información desplegada aquí también será útil como punto de referencia para conocer cómo se ha ido transformando la cosmovisión de los chinantecos: cómo ha cambiado su visión del mundo con el paso de los últimos 70 años.

Los relatos que se presentan corresponden a la comunidad de San José Chiltepec, un poblado de la Chinantla (plano 1), área intensamente estudiada por Roberto Julio Weitlaner (fotografía 5). Estos relatos poseen un gran valor cultural, pues se produjeron como parte de la cosmovisión que da sentido a la vida cotidiana en una época determinada y que han pasado de generación en generación como un segmento de la memoria y del conocimiento colectivos mediante la tradición oral (fotografía 6).

Weitlaner se caracterizó por su disciplina, su constancia, su interés y, en particular, por su empeño pertinaz en conocer cuantos elementos le resultara posible de las culturas indígenas de México. Por lo tanto, se ocupó de casi todos los grupos y campos de la antropología, que resultó en una labor profesional muy fecunda.

Weitlaner nació en la ciudad de Steyr, en Alta Austria, el 28 de abril de 1883. Sus padres fueron el ingeniero Julio Weitlaner y la maestra Teresa Pillinger. El joven Roberto siempre se distinguió por ser un estudiante dedicado y aficionado a la lectura de obras sobre los indios de América. Sus estudios iniciales fueron de botánica, astronomía y mineralogía, y posteriormente la carrera de ingeniero metalúrgico, de la cual se tituló en 1908 y ejerció su profesión por primera vez en una compañía fundidora cerca de Leoben, Austria. Tras dos años viajó a Estados Unidos, contratado por la Carnegie Steel Company, en Pensilvania, donde combinaba su trabajo con visitas constantes a una reservación india cercana, donde tomó extensas notas sobre la vida y la cultura de iroqueses, tucscaroras y sénécas. Asimismo conoció a valiosos estudiosos de la cultura, como Franz Boas, Frank Speck y John Alden Mason, quienes lo guiaron y mostraron interés en el trabajo de quien también realizaría estudios como etnólogo y lingüista.

En 1922 Weitlaner se trasladó a México para trabajar como ingeniero metalurgista para la compañía "Consolidada". Desde su llegada se relacionó con las personalidades



Fotografía 2 Anciano de la región de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2683

del mundo intelectual y se ocupó en el estudio de la lingüística con Pablo González Casanova y de la arqueología con Hermann Beyer. Entabló una estrecha amistad con Eduardo Noguera, Alfonso Caso y Zelia Nuttall, entre otros. Dentro de la docencia impartió cursos de metalurgia en la Escuela Superior de Ingenieros Mecánicos Electricistas, dio clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y por más de 25 años se desempeñó en las cátedras de lenguas otomianas, lingüística y etnología moderna de México y Centro América en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Además impartió clases en el Mexico City College y en la Universidad Iberoamericana. En 1940 ingresó al Departamento de Investigaciones Antropológicas del INAH, hoy Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del mismo instituto, donde dejó una parte de su legado académico, que incluye archivos de trabajo y fotográficos. Fue socio fundador de la Sociedad Alemana-Mexicanista y perteneció a la Sociedad Mexicana de Antropología, así como al Consejo de Lenguas Indígenas, además de académico titular de la Academia Nacional de Ciencias Antonio Alzate.

A partir del año de 1940 realizó exploraciones en el estado de Guerrero y recorrió la región chinanteca de Chiltepec, Ojitlán y Usila acompañado de Robert H. Barlow. Hizo ex-

ploraciones a las áreas de los mixes, mazatecos, cuicatecos, zapotecos y chocho-popolucas. Sin embargo, durante muchos años enfocó sus estudios en la zona chinanteca, de la cual estaba enamorado: tal fue su predilección por esa zona, que sus colegas decían que era el único chinanteco nacido en Austria.

Weitlaner gustaba de llevar alumnos a sus expediciones, con el objetivo de que los jóvenes practicaran un trabajo de campo dirigido tanto en la arqueología como en la lingüística y la etnografía. En cuantos lugares visitaba adquiría objetos etnográficos para los museos. Su constante participación en el Congreso Internacional de Americanistas fue muy activa y siempre estuvo presente en reuniones científicas, mesas redondas y seminarios. Debido a su “don de gentes” atendía las visitas de los colegas, etnólogos y lingüistas extranjeros que llegaban en busca de consejo y orientación. Su extensa bibliografía se compone de multitud de artículos y de monografías publicados en el *Handbook of Middle American Indians*, así como en los *Anales* y *Boletines* del INAH, además de varios guiones para el Museo Nacional de Antropología, del que en 1961 fue nombrado asesor para su instalación.

En suma, el ingeniero metalurgista se convirtió, primero por afición y luego por preparación, en etnólogo, lingüista, arqueólogo, dibujante y fotógrafo. Además, durante sus temporadas de campo aprovechó sus amplios conocimientos en astronomía, botánica y zoología para completar sus reportes y artículos. Weitlaner obtuvo la ciudadanía mexicana en 1941. A los 85 años de edad el trabajo de este incansable investigador se vio interrumpido por su muerte, acaecida el 23 de julio de 1968.

Los relatos que aquí se presentan fueron recogidos directamente por el profesor Weitlaner en la lengua chinanteca y de informantes indios (fotografía 7). Por lo tanto, forman parte del patrimonio verbal de ese pueblo y una porción de la cultura erigida por la tradición oral. No obstante que sus elementos básicos pertenecen a los pueblos indígenas, algunos de ellos presentan aspectos tomados de la cultura occidental, pero adaptados a la visión del mundo de aquellos. Un par de ejemplos al respecto los encontramos en dos de los cuentos transcritos aquí: “El rey y el oso blanco” y la historia de “Blanca Flor”.

La descripción del territorio que aquí se presenta fue asimismo realizada por Weitlaner. Para este trabajo se utilizó el lote de manuscritos que conservaba en su poder la maestra Irmgard Weitlaner, hija de Roberto J. Weitlaner, y que en 1977 donó a la Biblioteca Miguel de Othón de Men-

dizábal de la DEAS. Esa documentación contiene cuadernos de trabajo de campo, informes, fichas, mapas y fotografías, en cuyo conjunto se describe gran parte del trabajo etnográfico realizado por Weitlaner en San José Chiltepec, Oaxaca, y donde encontramos también relatos y cuentos que no habían sido publicados en un primer volumen sobre este territorio, editado hace cuatro décadas por el Instituto Nacional Indigenista (Molinari *et al.*, 1972). Una vez organizadas y catalogadas, todas esas notas desconocidas sobre Chiltepec han pasado a formar parte del llamado Fondo Especial Roberto J. Weitlaner (Molinari y Aguilar, 2000: 51-61).

Es conveniente recordar que en 1977 se publicó el libro *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla* (Molinari *et al.*, 1972), producto de un laborioso rastreo en los documentos de trabajo legados por el maestro Roberto Julio Weitlaner a su muerte (Molinari *et al.*, 1995). Él fue un incansable trabajador de campo (fotografía 8), un hombre caracterizado por su disciplina, su constancia, sensibilidad y empeño en conocer todos los elementos de la cultura indígena. Gracias a su trabajo como lingüista dominó esa porción de la cultura constituida por el extraordinario hábito oral con que se encuentra dotada toda la especie humana. Tal herramienta le permitió penetrar en la cosmovisión del mundo indígena.

Durante sus estancias con los diferentes grupos indígenas se dedicó a conocerlos. Escuchaba pacientemente, de los labios de sus relatores, un folclore expresado en el género narrativo y que gracias a sus notas, con el lento paso del tiempo, se ha convertido en una forma de supervivencia cultural (fotografía 9). Intentar hacer una relación, aunque sea breve, de su fecunda labor profesional resulta una tarea sin duda ardua, pues su bibliografía es muy extensa, sustentada además por una gran cantidad de materiales inéditos que hoy se conservan, como ya se indicó, en un fondo especial de la biblioteca de la DEAS.¹

Como científico, Weitlaner se interesó en la totalidad de la cultura, de modo que empezó a estudiar en las regiones donde se hablan idiomas de la familia otomiana –otomí, mazahua, ocuilteco, matlazinca, pame y chichimeco–, tiempo que consagró a obtener innumerables vocabularios sobre tales lenguas. Más tarde inició sus exploraciones en el área chinanteca y en las regiones vecinas, como la de los mixes, mazatecos, cuicatecos, zapotecos y la de los chocho-popolucas. Penetró en lugares a donde no se podía

llegar con vehículos de tracción, caminos sólo accesibles a lomo de bestia, ya fueran caballos o mulas (fotografía 10). Así fue como estudió toda la zona chinanteca, donde, como señalaba la maestra Dahlgren, “Weitlaner encontró su Tlalocan”. Enamorado de la región, la visitaba con frecuencia, y de algún modo no sólo se convirtió en un indagador de su cosmovisión, sino también en parte de ella. Como hombre blanco, fuerte, de porte europeo, una vez fue confundido por un niño con un “sobrenatural del agua”.² Tal fue su predilección por esa comarca que sus colegas lo llamaban *el Cacique de la Chinantla* o “el único chinanteco nacido en Austria” (fotografía 11).

A lo largo de sus numerosas temporadas en campo recopiló una amplia información sobre la flora silvestre, plantas cultivadas y medicinales (fotografía 12), así como muchos datos sobre la fauna de la región. Además, reconoció infinidad de zonas arqueológicas hasta entonces perdidas en parajes inaccesibles. Como era un buen dibujante, le resultó fácil mostrar de manera gráfica las trampas más usadas por los chinantecos en sus faenas de la cacería del tigre, del venado, del anteburro y del jabalí. Asimismo realizó dibujos de un instrumento muy antiguo, que en 1940 todavía se usaba en Chiltepec: el “arco musical” (fotografía 13).

Weitlaner ilustra con verdadera atención y detalle el proceso de la manufactura de piezas de la alfarería, así como los elementos constructivos de la morada chinanteca (fotografía 14). Su archivo fotográfico (Molinari y Aguilar, 2009) conserva una gran cantidad de imágenes invaluable para la etnología, las cuales muestran la indumentaria femenina como un verdadero arte en bordados, en la actualidad casi perdido: huipiles cuyos diseños labrados simbolizan, por ejemplo, un águila con dos cabezas, gavilanes, pájaros y mariposas; otros con motivos geométricos de grecas, zigzags y rombos, así como flores estilizadas. En conjunto, joyas del bordado que hoy en día ya no se confeccionan y que Weitlaner, con su cámara, rescató de este antiguo arte (fotografías 15-16).

**María Sara Molinari
José Íñigo Aguilar Medina**

² En la mitología nahua, el Tlalocan era el paraíso presidido por Tláloc, dios de la lluvia, donde habitaba en compañía de otras deidades relacionadas con él, llamados tlalocas. Así, la maestra se refería a que Weitlaner había encontrado su paraíso y que su lugar estaba entre los tlalocas, pues en esa zona se le confundió con un ser sobrenatural del agua.

Cosmovisión de la vida cotidiana en Chiltepec, Oaxaca

María Sara Molinari*
José Íñigo Aguilar Medina*

En memoria de Irmgard Weitlaner

Ningún método de encuesta nos dará un concepto inteligible de cómo funciona la cultura de un grupo étnico sin la ayuda de un material verbal a través de textos en el idioma nativo.

EDWARD SAPIR

La Chinantla

En los siguientes apartados realizaremos la descripción de la zona de la Chinantla, y como para ello recurriremos a los datos recabados por Weitlaner, usaremos la forma del presente, aunque una parte de ellos sean cosa del pasado.

La Chinantla es la región que comprende una importante porción del norte y noroeste del estado de Oaxaca, la cual abarca la sierra de Huautla, desde Chilchotla hasta San Juan Bautista Atlatlauca, así como las planicies de Tuxtepec hasta un poco más al este del río Valle Nacional. La comunidad de San José Chiltepec se localiza en las márgenes del río Valle Nacional, que pocos kilómetros después se une con el río Santo Domingo hacia el Papaloapan (planos 2-4). En lengua chinanteca, el poblado de Chiltepec se denomina *Juhiu*, "cerro del chile", fue fundado por los chinantecos en una región baja de la Sierra Madre Oriental, en una planicie cercana al estado de Veracruz.

Chiltepec se encuentra en una de las zonas más lluviosas de México, donde las sequías son excepcionales. Por las precipitaciones excesivas, el bosque tupido cubre las estribaciones de la Sierra Madre como un manto de gran belleza, donde los enormes "sombreretes" y "huanacastles" se alzan sobre un mar verde de lianas y bejucos, de orquídeas y plantas parásitas, de rocas y troncos cubiertos por líquenes y musgo, y en cuyos arroyos frondosos árboles y helechos destacan sobre el fondo (fotografía 17). Por hallarse a orillas del río Valle Nacional y a unos cuantos kilómetros de su unión con el Choapan, los terrenos de Chiltepec son húmedos y fértiles. La tierra arenosa y húmeda es muy fértil y se aprovecha de manera constante, pues cada año se ve anegada por el río. Esto permite que se vuelva a sembrar en ella tras la cosecha del primer periodo, que en lengua nahua recibe el nombre de *xopamil* –la siembra principal–, mientras que el *tonamil* es la siembra secundaria, que se cosecha a finales de noviembre y principios de diciembre.

Una segunda variedad de tierra es aquella que estuvo anegada pero ya no se inunda y se utiliza para el pastoreo. La tercera se encuentra en las laderas, fuera del peligro de las inundaciones, donde se siembra la cosecha de temporal (fotografía 18). En todas ellas se da muy bien el frijol, el cual se siembra en septiembre y se cosecha en diciembre, así como el plátano y la caña de azúcar, si bien el tabaco y el maíz son los principales cultivos. A su vez, de este último se llegan a dar dos cosechas al año.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.



Fotografía 3 Niño de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, diciembre-enero de 1952-1953, FW 2639

Para sembrar el maíz se empieza con la roza en marzo y se termina al final de ese mes. Se prosigue con la quema y luego con la siembra. La cosecha se hace en septiembre. Las mazorcas se almacenan en pequeñas estructuras o trojes con techos de palma (fotografía 19). Los rendimientos de verano se llaman de temporal y los de invierno, de *tonamil*, en tanto que a la milpa en descanso le conoce como *acahual*.

En la región existen dos grupos importantes de cultivos: los de autoconsumo, como el maíz y el frijol, y los de venta, entre los cuales el tabaco es el más importante. Un tercer grupo lo constituyen siembras menores como las verduras, chile, yuca, camote, calabaza y tubérculo de malanga (para cuyas propiedades se puede consultar Aráuz y Ñurinda, 2009), además de otros que complementan la alimentación. En cuanto al café, éste se cultiva poco (fotografía 20).

En la zona se aprecia una gran variedad de frutales de región tropical: zapote chico, zapote grande, zapote prieto, mamey, plátano tabasco, plátano macho, ciruela, guaje, guayaba y nanche, así como algunos arbustos de achiote, cuyas

semillas rojas se muelen y sirven para colorear la comida. Es común sembrar chayote en las huertas de cada casa. Los árboles de tocomate lucen sus frutos grandes y redondos, adaptados como jícaras para tomar agua o chocolate. Complementan el paisaje viejos árboles de caucho, palmeras de coyol y de coco, algunos cedros y pochotes.

En Chiltepec existe una generosa cantidad de barbasco, planta venenosa e hipnótica que suelen emplear los pescadores para envenenar el agua del río como parte de su trabajo, cuyo empleo puede dañar al ganado preñado y usado también como jabón para lavar la ropa (fotografía 21).

Para la fabricación de las casas se utilizan las hojas de palma real que cubren las paredes de jonote; también se emplean rajas del tronco de la yagua. Con las hojas y pencas de la palma real, además de troncos recubiertos de zacate, se confeccionan los techos de las casas. El bambú sire para los marcos y puertas, amarrado con tiras de bejucos. Los hogares de los mestizos se distinguen por los techos de lámina galvanizada y porque en su construcción se emplean clavos y alambre.



Fotografía 4 Familia en torno a un mortero de madera, región de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2709

Para levantar una casa se cuenta con la ayuda de los parientes, quienes deben ser retribuidos en la misma forma. Los dueños proveen la comida durante todas las jornadas, al ofrecer frijol, tortillas y a veces un cochino. De hecho, la comida es la única recompensa directa que reciben aquellos que colaboran. El tiempo de construcción de se parte así: para armar la casa se invierte un día y a cambio se da comida; para techarla, otro medio día y de nuevo se ofrece comida, y para traer 600 palmas se necesitan cuatro viajes en carreta. En el ensamblaje de la casa o del techo no existe el compadrazgo (fotografía 22).

Los árboles de esta zona tropical conforman una gran riqueza para los pobladores de la región, pues de ellos se obtiene madera para las construcciones. Hay chinene (semejante al aguacate), madre mora (arbusto de hojas anchas y tronco hueco), palo mulato, aguacate, árbol guasito, guanacastle, pochote, amate, jonote baboso, tecomate, naranjas cultivadas, achiote, canifisto y tamarindo. Otros son considerados sagrados, como la palma real, la caoba, el copal y el ocote. Entre las palmas se encuentran el tepejilote, bejuco junco, cuajinicuil, palma coyol –cuya almendra se muele y se usa para hacer tortillas y atole–, y palma de yagua, de la que se cortan rajas para las paredes

de las casas. El tronco de la palma de coco se transforma en postes, mientras que la fruta de la palmita rabo de bobo es comestible, con cuyas hojas se hacen también los techos de las casas. Hay además palmito espinal, bejuco junco, cuajinicuil e ixtle, con cuya fibra se tejen redes para la pesca llamadas “atarraya” (fotografía 23).

Alimentación

El maíz y el frijol son la base de la alimentación chinanteca, aunque no de manera exclusiva, ya que los ríos y riachuelos suministran pescado, además de que en todas las casas se crían aves y cerdos. Los campesinos procuran sembrar yuca morada y camotes. Se recolectan plantas silvestres y en los meses de invierno se consumen las deliciosas guías de la palma “tepejilote”.

El maíz, el frijol blanco y el prieto, adicionados con salsa de chile y preparados con tortillas, son alimentos muy preciados, así como la carne de res. De vez en cuando se prepara chicharrón y manteca de cerdo, mientras que la comida festiva casi siempre incluye carne de res. El lagarto se cocina en “piltre”. El pozole agrio se prepara con el maíz prieto, el cual se bate como atole y se toma como refresco. El pescado se consume frito o asado y gusta mucho el pinole de arroz (horchata), algo de leche y el café. Las tortillas de maíz se comen a diario. Para la fiesta de Todos Santos se preparan tortillas con yuca cruda y molida mezclada con maíz. De la frutilla del tepejilote se aprovecha el corazón, asado o adicionado con carne. La semilla del cuajinicuilote se hierva con carne o simplemente se asa, mientras que la del jonote y los gusanos de guasimo se asan sobre el comal, al igual que los chapulines colorados, cocinados en un platillo llamado “chirmole”: un guiso preparado con ajo, cebolla, chile y cilantro.

El famoso caldo de playa se prepara durante la pesca y en la playa, al excavar una oquedad en la arena que se reviste con hojas de pozol y se llena con agua. Allí se deposita el pescado sin escamas e intestinos, adicionado con hierbas, chile, jitomate y sal. Las piedras, que desde antes se encontraban en la lumbré, se sujetan con unas horquetas de vara y se echan al guiso hasta que el agua hierva. Entonces se remueven las piedras y el caldo queda listo para comerse. Como bebida se toma un tepache de caña o bien de plátano o piña. El famoso “popo” es una bebida ceremonial consumida entre octubre y noviembre, así como en Todos Santos y Navidad (fotografía 24): preparada con cacao, panela y un poco de canela, todo se muele, se pone en agua

fría y se hierva; luego se adiciona una hierba llamada bejuco de popo o “cocolmeco”, que no se hierva, sino que se pone en frío, y con el molinillo se produce una espuma espesa. El coyol se muele con masa de maíz, se le adiciona azúcar y se prepara en atole. De este último hay varias clases, mientras que el pozol cocido con cacao verde se bebe como refresco. También hay tortillas a base de yuca cruda y molida.

Las verdolagas se fríen con manteca, huevo, jitomate, y constituye un excelente platillo. La yama es un bejuco que se cuece en agua. La jícama se come cruda. La malanga es un camote, del cual hay morado y blanco y que se come con papas. Al mismo tiempo las hojas grandes de la malanga sirven como protección contra la lluvia. El acuyo cimarrón se usa para el mole verde, y sus hojas también se fríen con huevo y se comen en tacos. De la yerba mora que crece en las milpas del maíz se toman sus hojas para hervirlas en agua caliente y después freírlas con huevo y manteca. En los viajes se toma pinole revuelto con agua.

Hay diferentes tipos de tamales. Por ejemplo, los de “siete cueros” se elaboran con masa de maíz, frijoles molidos y chile, típicos de la comida de Navidad. Hay también de “cabeza de tigre”, preparados con frijoles cocidos enteros y envueltos en huilimole o pozole. Los de “tortuga” llevan masa, cilantro, epazote, jitomate, acuyo y manteca, también envueltos en hojas de pozole. Los de elote, con masa, epazote y panela, se envuelven en sus correspondientes hojas de elote. También hay tamales de yuca.

Cosméticos

El pelo se lava con agua de cáscaras de jonote cimarrón remojado y se suaviza con aceite de ixtle para facilitar el tejido de las trenzas. El pistle se aprovecha como cosmético: para ello se seca primero un hueso de mamey al sol, después se ahúma algún tiempo sobre el tapanco de la casa, se quiebra la cáscara, se ponen almendras en cenizas calientes y, ya ablandadas, se muelen en el metate o en una piedra plana y se exprime el aceite con la mano: perfumado con almendras y untado en la cabeza, da la brillantez que las mujeres chinantecas lucen con orgullo (fotografía 25).

Fauna, caza y pesca

El reino de la fauna es muy variado, de ahí que en los relatos se aluda a los animales. Entre las bestias nombradas con frecuencia están los tigres (jaguares), tigrillos, ocelotes, leones (pumas), loros, guacamayas, anteburros (tapires),



Fotografía 5 Weitlaner con un informante de la zona de Chiltepec
Imagen Howard Brunson, ca. 1950, FW 2681

venados, temazates, monos, tejones, mapaches, armadillos, jabalíes, comadreas, cuatrojiles (una especie de pequeño gato montés con cuatro manchas alrededor de los ojos, motivo de su nombre), patos, faisanes y zopilotes. Se conocen reptiles venenosos como la sorda y el rabahueso, que son un peligro constante para los campesinos, en especial en la época de roza.

La caza de la fauna silvestre fue antaño de gran importancia, pero decayó mucho por la expansión de los cultivos. Se utiliza la honda para ahuyentar a los pájaros que dañan la milpa, así como el machete para atrapar algunos animales y elaborar trampas de diversos tamaños para jabalíes, venados, tejones, tuzas, tepezcuíntles y anteburros.

Las orillas del río son de una belleza extraordinaria. En su corriente los hombres de Chiltepec aprovechan la variedad de su fauna para pescar mojarras, bobos, lisas, robalos, camarones, pepezcas, cangrejos y caracoles. Prefieren hacerlo de noche, con el chinchorro, la atarraya y las redes de medio aro, o bien con una naza llamada “clarín”.



Fotografía 6 Weitlaner recogiendo la memoria colectiva en la zona de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, 1940, FW 2716

Se pesca con machete. Los cangrejos se atrapan con las manos y con un ayate. En tiempo de lluvias se utilizan anzuelos. A la tortuga la buscan en tiempo de secas. Se dice que el bobo baja de la sierra. Los caracoles se comen hervidos. La veda para la pesca es en octubre y noviembre. Al igual que en la caza, existe también una rica tradición relacionada con la pesca. Hay lugares donde viven los dueños de los peces, los cuales son protegidos por los pescadores; cuando se usan cohetes durante la pesca, el señor del agua se enoja y mata a los transgresores.

Enfermedades y terapéutica

La noción sobre el origen de las enfermedades varía de pueblo en pueblo y se atribuye a la intrusión de insectos y otros animales. La acción del aire malo causa dolores de cabeza, aunque también se da por el contacto con difuntos. El mal de ojo puede venir de una persona con una fuerza superior a la de un niño pequeño, pues se dice que éste tiene muy

corto el espíritu. Una de las técnicas para curar los diversos malestares que aquejan a los infantes es ponerles al cuello una zoquilla con colmillos de lagarto.

Asimismo se reportan como enfermedades el “aigre malo”, en tanto que el “aigre fuerte” no deja que las personas se acerquen a las lagunas y los cerros. La pérdida del alma es causada por un espanto, por una caída en tierra o por apariciones en el camino o cerca de un río o manantial. En ambos casos el señor de la tierra o del agua retiene el alma o el espíritu de un enfermo. La pérdida del alma también puede ser a causa de la hechicería de un brujo maléfico.

El aire malo es la causa de dolores de cabeza. Por ejemplo, cuando iba a la milpa, a Ezequiel Mendoza le vino un remolino, le pegó como si fuera con un palo y se cayó. Lo curaron con las hojas “huele de noche” en alcohol.

Los métodos terapéuticos incluyen la extracción de objetos, que consiste en chupar al enfermo en la zona afectada. Para curar el mal de ojo se usan huevos, así como hojas



Fotografía 7 Weitlaner con acompañante y guía en Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, 1953, FW 4261

de saúco y de espanto. El curandero se las pone en la boca y sopla los pedacitos sobre el enfermo. Mientras continúa soplando con las hojas de saúco, en seguida se quiebra un huevo y se echa en una jícara con agua para mirar la señal en el agua.

En caso de mordedura de víbora se acude a curanderos o culebreros profesionales; sólo en Chiltepec hay un gremio de culebreros, encabezado por un maestro que dirige la preparación de la medicina vegetal durante una ceremonia semimágica. Contra el catarro se aplica un remedio de cera de campeche mezclado con ajo molido, se calienta un poco y se aplica en la garganta.

Para curar el reuma se unta sebo de venado o de tigre. Como purga se hierve palo de guasimo y luego se bebe. Para acelerar el parto se prepara un té de pezuñas de anteburro o éstas se le dan a chupar directamente a la mujer con un poco de aguardiente. La disentería se cura con un té a base de hojas de palo mulato. Contra el aire malo se muele un cuerno de cabra del monte y se usa como remedio.

Para los chinantecos de Chiltepec el “espanto” es una enfermedad producida a causa de un susto, con serias implicaciones. La más importante es la pérdida del alma –la sombra–, por lo que se debe pedir la intervención de un curandero; de no hacerlo, el afectado puede incluso morir. Según las notas de Weitlaner, existen el “espanto de agua”, el “espanto en los caminos” –susto de víbora–, el “espanto del cerro” y el “susto de trueno”.

Algunos curan el espanto con incienso, otros con tabaco y unos más con ocote. Se toma algo de ocote fino y se hacen siete rajitas delgadas, junto con una hoja de pis que acabe de abrirse. En una jícara se pone agua del río, se encienden las siete rajitas de ocote y con la mano derecha se mueve la jícara sobre el enfermo. Después se apaga la lumbre de los ocotes y el curandero pone algo de agua en su boca y sopla, así como sobre la persona afectada. Envuelve los ocotes ya apagados en la hoja de pis, hace otra vez siete movimientos sobre el enfermo y al final coloca la hoja sobre el paciente y los ocotes bajo la cama. Al día siguiente la persona está curada.



Fotografía 8 Weitlaner con su guía en la zona de Chiltepec Imagen Howard Brunson, ca. 1950, FW 2682

Creencias

Además del mundo natural descrito, en Chiltepec existe un universo sobrenatural en el cual también se mueven sus pobladores. Por medio de ese ámbito se explican determinados fenómenos que carecen de aclaración en forma racional. Si bien es cierto que algunas creencias se presentan a modo de cuentos, el profesor Weitlaner expone que se puede establecer una división precisa entre cuentos y creencias: los primeros tienen un desarrollo delimitado por su trama tanto educativa como recreativa, mientras que las segundas son explicaciones compartidas por el común del pueblo que explican algunos temas de su cosmovisión.

Según Weitlaner, en la mayoría de los casos las creencias sobrenaturales reflejan la permanencia de una antigua religión y han sido transmitidas de generación en gene-

ración. Es probable que participen de un área bastante grande, la cual abarcaría grupos de distinta filiación lingüística (Weitlaner y Castro, 1973: 167). La explicación que ofrecen sobre el origen de los changos se relaciona mucho con las creencias sobrenaturales de los chinantecos.

La dualidad inseparable de “padre o madre del maíz” se encuentra difundida con amplitud en la región, sobre todo en los pueblos de San Felipe de León, Usila, Osumazín y Chiltepec, concebidos como protectores y progenitores del cereal aludido. En la categoría de los “sobrenaturales” se encuentran los nahuales: aquellos seres humanos con la capacidad de convertirse en animales fuertes, como el tigre, con la única finalidad de dañar a sus semejantes.

Si una persona apunta con la mano hacia el arco iris, no tendrá buena suerte en la cacería o le quedará chueco el brazo. Se dice que en las caídas de agua vive una serpiente,



Fotografía 9 Weitlaner en el patio de una casa en Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1953, FW 4262

la cual es su guardiana; de ahí que la gente convoque a la serpiente del río y del remolino, pues se sabe que si un remolino de aire levanta muchas piedras grandes es por causa de un demonio. Si hay un remolino de aire durante mayo, tres días después se producirán las lluvias.

En Chiltepec existe la creencia en una criatura traviesa llamada “niño del tepejilote”. Se trata de un asunto muy poético, sobre un infante que vive en las hojas de esa planta. Otros sobrenaturales son los “chaneques”: hombres y mujeres pequeñitos e inofensivos que siempre andan desnudos y son los dueños de los animales. Ellos poseen todos los colores y ellas son muy hermosas. La creencia en tales entidades sobrenaturales es compartida por grupos como los nahuas y los popolucas, los cuales aseguran que se trata de seres diminutos con espíritu chocarrero que custodian la selva, los cerros, las cuevas, los manantiales y los ríos.

Se afirma que la “tona” es el animal compañero de todo ser humano y que durante la vida deberán protegerse y cuidarse mutuamente: si un hombre o una mujer fallecen o resultan heridos, su gemelo animal sufrirá igual suerte.

Don Manuel, uno de los mejores informantes de Weitlaner, asegura que al viajar de noche siempre fuma tabaco contra los espíritus malos y las víboras, pues asegura haber atestiguado la existencia de brujos que andan de noche mascando yerbas. Por ello sopla el humo de su tabaco contra ese enemigo imaginario como una forma eficaz de combatirlo. También asevera que los brujos poseen dos almas. Por tal motivo consume tabaco en forma de puros rústicos (joloche), una costumbre generalizada entre hombres y mujeres mientras caminan.

A la tuza se le considera la dueña de la milpa, ya sea de maíz, frijol, arroz o camote. Una bola de fuego indica una revolución, una enfermedad o bien un tiempo de hambre. Los temblores son causados por un viento que sopla hacia el mar. La sangre es la vida y el espíritu radica en el corazón.

Entre los cazadores y pescadores existe la creencia en la eficacia mágica del bezoar, una piedra milagrosa que tiene su secreto. Se trata de una bola cubierta de pellejo en el estómago del animal y que también se encuentra en la cabeza



Fotografía 10 Camino de la zona de Chiltepec Imagen Howard Brunson, ca. 1950, FW 2694

de cierto pescado. La piedra bezoar está en los sesos de determinados animales, como el venado ramazón, y sirve para gozar de buena suerte en la caza. Además, a ese ciervo muy raras veces lo podrán matar. Cuando uno de esos animales llega a caer, todos corren hacia él porque de su boca sale mucha espuma y una bola del tamaño de un grano de chile, la cual se guarda siempre en secreto para que no pierda su poder. Los pescados llevan en la cabeza esas piedritas blancas –de bezoar–, que los pescadores guardan para la buena suerte en la pesca de la mojarra, del bobo, de la lisa, del róbalo y del pez puercu.

Los viejos dicen que hay dos mundos, uno en el norte y otro en el sur: mientras que el Sol camina entre ambos, la Luna lo hace más abajo. Se cuenta que el eclipse del Sol ocurre porque la otra Tierra busca destruirlo para que no haya luz. Siempre que se desea evitar malos augurios, “se hace mucho repique de campanas”.

En Chiltepec se considera que el poder para la brujería reside en la persona desde su nacimiento. Hay brujos buenos o malos, según la moral de sus acciones. Algunos hacen mal por encargo de algún individuo, cuya víctima se pone pálida y deja de comer. La familia busca un curandero que luche contra el hechizo. Éste toma polvos de los cachos del venado, así como ajo, copal y polvo de dos dientes de lagarto. Después mezcla todo y lo hierve en agua. Riega ese líquido por la noche, en la cocina de la casa, y con esto el enfermo está curado, mientras que aquel que ordenó el hechizo recibe el mismo mal.

Los brujos malos hacen unos muñecos con un trapo negro y compran alfileres para clavarlo en los mismos, hasta formar una hilera en cada lado. Luego practican una pequeña zanja en la milpa y los ponen dentro. Más tarde encienden dos velas y rezan toda la noche para “hacer maldad”.



Fotografía 11 Weitlaner cruzando un plantío de tabaco en la zona de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2700

En Chiltepec existe el arco musical, casi desconocido en Usila, compuesto de una cuerda gruesa hecha con bejuco, de raíces finas –al aire– y hojas pequeñas. El arco se toca con la ayuda de una jícara invertida como resonador. La madera de que está hecho debe ser ligera y flexible. También se usa el jonote o palo chocho en su fabricación. Otros instrumentos musicales son las raspaderas o chicalitos. Se elaboran botes de cedro, guanacastle y de raíz de pochote, así como canoas de cedro con remos de roble. También, escaleras, trojes, baúles, mesas, sillas, abanicos de palma, canastas de carrizo o de junco, hamacas para niños con la fibra del jonote baboso, comales y ollas de barro, candeleros para la iglesia, fibra de pita (ixtle) para hacer redes y jícaras, asientos de jonote o guasimo y comales y ollas.

La extracción de pita y las canastas son dos artesanías legítimamente chinantecas.

Existe todo un sistema de comunicación entre las personas que se encuentran alejadas, para lo cual se valen de gritos o chiflidos que imitan el sistema tonal del idioma chinanteco.

La lengua

El idioma chinanteco, según la información proporcionada por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2011), pertenece a la familia lingüística otomangue y se ubica dentro de la agrupación lingüística chinanteco, la cual tiene 11 variantes, denominadas como: chinanteco del norte, chinanteco central bajo, chinanteco del sureste alto, chinanteco del sureste bajo, chinanteco del oeste central alto, chinanteco de la sierra, chinanteco del noroeste, chinanteco del oeste, chinanteco del oeste central bajo, chinanteco del



Fotografía 12 Cortando plantas en Chiltepec **Imagen** Roberto Weitlaner, 15 de diciembre de 1931, FW 2842

sureste medio y chinanteco central. No obstante, aún no son del conocimiento colectivo las variantes dialectales de esta lengua.

Así, en el censo de población 2010 sólo se indican cincovariantes, denominadas como chinanteco de Ojitlán, chinanteco de Petlapa, chinanteco de Sochiapan, chinanteco de Usila y chinanteco de Valle Nacional. Sin embargo, lo que ahora sí debe formar parte del conocimiento público es que esta región del estado de Oaxaca posee una amplia y constantemente renovada riqueza cultural que se expresa de manera especial en sus numerosas variantes lingüísticas.

La región, habitada por los hablantes de la agrupación lingüística chinanteca, comprende a 16 de los 570 municipios del estado de Oaxaca, los cuales pertenecen a cinco de los 30 distritos que los agrupan (planos 2-4 y cuadro 1).

Los moradores de la región chinanteca han mostrado en las últimas décadas una clara tendencia a incrementarse, aspecto que no sólo revela la energía que obtienen de sus condiciones de vida, sino también de su cultura tradicional.

Así, en 1980 había 131 923 habitantes mayores de cinco años en los 16 municipios chinantecos; 30 años después (2010) casi se habían duplicado y alcanzado la cifra de 258 020 individuos.

El número de hablantes de alguna lengua indígena, asimismo mayores de cinco años, que registra el Censo General de Población 2010 también aumentó en ese periodo: de 74 013 personas pasaron a 107 852. Sin embargo, resulta evidente que la proporción en que lo han hecho presenta un ritmo mucho menor, comparado con el que se ha incrementado la población que no habla o no reconoce que se expresa en una lengua indígena. Lo anterior puede ser indicio de que se está ante una situación de paulatina pérdida de la lengua materna o de que los mecanismos de identidad aún no permiten que todos sus habitantes se reconozcan como herederos y portadores de una de las lenguas originarias de nuestra nación, de manera que ya no sucumban ante la tentación etnocida que les ofrece la sociedad de negar una parte o el todo de su identidad regional.



Fotografía 13 Hombre tocando el arco musical con bule invertido en Usila **Imagen** Joe Green, 1940, FW

Llama la atención que el municipio de San José Chiltepec, de donde proceden los relatos que aquí se presentan, sea el segundo municipio –sólo superado por el de San Juan Bautista Tuxtepec– con la menor proporción de hablantes del chinanteco, los cuales representan tan sólo a casi un tercio de su población total, con 31.6% de hablantes de la lengua tradicional. Entre tanto, el porcentaje promedio en la región es de 41.8%, y en contraste se advierte que el municipio que registra el porcentaje más alto es San Juan Petlapa, con 99.7% de sus pobladores. Por lo tanto, se debe hacer hincapié en que el profesor Weitlaner recogió muchos de los relatos que se presentan en este trabajo directamente del chinanteco, lo cual le permitió traducirlos dentro de la perspectiva cultural que los originó y que ahora, ante la pérdida de lengua e identidad, se ha ido diluyendo.

Por último es importante señalar que en esta región existen hablantes de otras lenguas indígenas, como el zapoteco y el mazateco, así como no pocos bilingües y trilingües, los cuales dominan el zapoteco, el chinanteco y el español, o bien el mazateco, el chinanteco y el español.

I. Las narraciones

En seguida se enlistan los títulos de las cinco narraciones que hablan de la cosmovisión de los habitantes de Chiltepec y que, como ya se señaló, fueron recogidas por el maestro Weitlaner durante las décadas de 1930 y 1940.

El relato sobre la fundación de Chiltepec y el sufrimiento de un pueblo dan constancia de un suceso de tradición histórica transmitido de generación en generación, así como el recuerdo sobre cómo era antaño el cambio de vara de una autoridad a otra, el cual se forjaba en una ceremonia muy solemne. La vara representa la autoridad, la cual debería ser absolutamente respetada. Asimismo encontramos los consejos que daban los ancianos al pueblo y que se presentan como un modelo de educación moral.

Asimismo el pedimento de una joven en matrimonio nos recuerda la forma en que esto se efectuaba hace mucho tiempo. Por último, incluimos los fragmentos que localizamos en las notas del profesor Weitlaner sobre una versión de la organización de una danza conocida como “La Rama”.

Cuadro 1
Población indígena de cinco años y más que habla lengua indígena. Región chinateca

DISTRITO	MUNICIPIO	POBLACIÓN DEL MUNICIPIO	POBLACIÓN DE CINCO AÑOS Y MÁS	POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACIÓN INDÍGENA (%)	NO HABLA LENGUA INDÍGENA	NO ESPECIFICADA
05. Cuicatlán	182. San Juan Bautista Tlacoatzintepec	2 292	2 053	1 920	93.5	131	2
	326. San Pedro Sochiapan	4 957	4 334	4 132	95.3	202	0
	<i>Total del distrito</i>	7 249	6 387	6 052	94.8	333	2
06. Tuxtepec	009. Ayotzintepec	6 720	6 021	3 899	64.8	2 117	5
	136. San Felipe Usila	11 575	10 384	10 106	97.3	255	23
	166. San José Chiltepec	11 019	9 992	3 157	31.6	6 828	7
	184. San Juan Bautista Tuxtepec	155 766	140 480	21 431	15.3	118 663	386
	232. San Lucas Ojitán	21 514	19 135	16 569	86.6	2 547	19
	417. Santa María Jacatepec	9 240	8 387	5 230	62.4	3 154	3
	559. San Juan Bautista Valle Nacional	22 446	20 553	11 854	57.7	8 680	19
	<i>Total del distrito</i>	238 280	214 952	72 246	33.6	142 244	462
	07. Choapan	205. San Juan Lalana	17 398	15 521	12 303	79.3	3 208
212. San Juan Petlapa		2 807	2 422	2 415	99.7	5	2
468. Santiago Jocotepec		13 568	11 900	9 325	78.4	2 541	34
<i>Total del distrito</i>		33 773	29 843	24 043	80.6	5 754	46
11. Etna	175. San Juan Bautista Atlatlahuca	1 724	1 593	625	39.2	968	0
	<i>Total del distrito</i>	1 724	1 593	625	39.2	968	0
12. Ixtlán	214. San Juan Quiotepec	2 313	2 129	1 981	93.0	147	1
	336. San Pedro Yolox	2 267	2 076	1 957	94.3	119	0
	458. Santiago Comaltepec	1 115	1 040	948	91.2	92	0
	<i>Total del distrito</i>	5 695	5 245	4 886	93.2	358	1
Total de la región		286 721	258 020	107 852	41.8	149 657	511
Suma		16					

1. Fundación del pueblo de Chiltepec (tradición histórica sobre migraciones), por Manuel Pérez.
2. Sufrimiento de un pueblo (tradición histórica), por Manuel Pérez.
3. Cambio de vara y consejo que daban los ancianos al pueblo (costumbre que existía al principio del año), por Manuel Pérez.
4. Pedimento para contraer matrimonio y consejo a los novios (consejo que daba un anciano durante la comida de bodas), por Manuel Pérez.
5. Costumbres mortuorias.
6. Fiesta de Todos Santos.
7. La Rama (fragmento de la organización de una danza).

1. *Fundación del pueblo de Chiltepec (tradición histórica sobre migraciones)*
Por Manuel Pérez

La historia oral consigna que el pueblo viejo de Chiltepec se encontraba en Santa María, cerca del Naranjal. Cincuenta años duró el pueblo, pero los ancianos dijeron que no podía quedarse allí porque era demasiado lejos. Entonces la gente del pueblo dejó que fuera una comisión a buscar dónde se podía formar el pueblo de nuevo. Esa comisión demoró tres días en el monte, pero encontró un lugar a la orilla del río, entre Usila y Tuxtepec, a tres leguas de distancia. Los ancianos vinieron a ver dónde estaba el sitio y lo señalaron con



Plano 2 Ubicación del estado de Oaxaca

sería Chiltepec. Por segunda ocasión fueron a pedir licencia al gobierno para construir otra iglesia por medio de la fatiga. Mucha gente hizo ladrillo de adobe crudo y comenzaron a construirla. Los trabajos demoraron dos años, pero por desgracia murió la mitad de la gente del pueblo,² esto a consecuencia de una brujería, y se redujo el pueblo, el cual quedó muy chiquito y demoró cien años para que fuera creciendo. La gente buscó al cura para echar la bendición y así se remediara el mal. Cuando llegó el cura todo era oscuridad, pero entonces empezó la bendición y al momento salió el Sol, que lo iluminó todo. Mucha gente se asustó y huyó a los montes y allí se quedó convertida en chango.³

Más tarde empezaron a llegar gentes de otras partes. Primero llegaron de la sierra, que hablaban zapoteca. Vinieron gentes de Teotitlán y también llegaron de Ojitlán.

De generación en generación y de boca de los abuelos se fue transmitiendo la versión de que en la época prehispánica hubo un asentamiento en Pueblo Viejo, 10 kilómetros al oriente de lo que hoy es Chiltepec y donde hoy quedan huellas o vestigios de que existió un pueblo prehispánico.

² Bernard Bevan (1987) afirma que las epidemias de viruela y fiebre tifoidea hicieron estragos entre la población indígena durante los años referidos en esta historia, mientras que Roberto Weitlaner (1940a y 1940b) anotó en su diarios de campo sobre la zona chinanteca que "dos enfermedades lastiman notablemente el aspecto de las personas afligidas por el 'pinto' y la llamada oncocercosis, que puede llevar a la ceguera completa".

³ El origen de los changos está muy relacionado con las creencias de los chinantecos respecto a los seres sobrenaturales. Se dice que antes los monos eran personas, pero que al aparecer el Sol-Cristo no quisieron verlo y por su error los transformaron en tales animales.

Se cree que ahí vivieron los abuelos de los actuales habitantes del pueblo de Chiltepec y que por causa de alguna enfermedad perecieron.

2. Sufrimiento de un pueblo (tradición histórica)

Por Manuel Pérez

Hubo hace mucho tiempo una autoridad que hizo sufrir al pueblo y vendió los terrenos de la gente, cobrando por hectáreas. Luego obligó a cada uno de los campesinos a llevar maíz para hacerle su milpa. Los hijos del pueblo sufrieron mucho. No había justicia. Luego entró otra autoridad que hizo cosas más malas todavía. Hizo un reglamento para aquellos que no pagan y que son dueños de un terreno y ya no hubo justicia para el pueblo.

Los campesinos se quedaron sin tierras para trabajar y llegó otra autoridad e hizo más daño, pues vendió todos los ejidos y el pueblo se quedó sin terrenos.

Pero después llegó otra autoridad, que le dijo al pueblo que se lanzaran a la Revolución para hacerse libres. Esa autoridad ayudó mucho, lo que causó mucha alegría a la gente del pueblo.

Nadie sabía qué hacer, pero esa autoridad mandó un oficio a Veracruz, a donde estaba el jefe de la Revolución, y él les dijo que no se preocuparan, pues pronto estarían ahí para arreglar ese problema. Con esta contestación el pueblo quedó muy contento.

Al mes siguiente llegó un general, llamó a todo el pueblo y nos preguntó por qué estábamos sufriendo. Si aquí se



Plano 3 Ubicación de la región de la Chinantla en el estado de Oaxaca

puede trabajar y pagan cinco pesos por metro y nos llevan maíz a la casa. Entonces llamó a los dueños de los terrenos y les reclamó el porqué hacían sufrir al pueblo. Los dueños contestaron que tenían derecho porque habían comprado los terrenos al gobierno. Este general les contestó:

—¡Ustedes no tienen nada, el pueblo es el dueño de los terrenos y de hoy en adelante ya no van a cobrar nada!

Las autoridades explotaban a las gentes del pueblo vendiendo sus terrenos y les imponían muchas contribuciones, hasta que vino la Revolución y les hizo justicia.

3. Cambio de vara y consejo que daban los ancianos al pueblo (costumbre que existía al principio del año)

Por Manuel Pérez

Tuve la oportunidad de observar el engranaje de la influyente organización de los ancianos en la vida social del grupo y presencié la toma de posesión de los nuevos funcionarios del municipio al principio de año, ocasión en que un representante de los ancianos pronuncia una arenga, dirigiéndose al pueblo y a los funcionarios pasados y presentes. Es el más anciano del pueblo el encargado de aconsejar a las autoridades.

El cambio de vara es una costumbre antigua y en esa fecha se hace fiesta a las autoridades nuevas; matan unos cerdos y convidan a la gente a comer, a los del pueblo y a los visitantes. Éstos son gente valiente que viene caminando y llega a enflorar a donde recibirán a las nuevas autoridades.

Hacen un arco de flores y una camita de tablas para que allí se sienta a recibir y saludar al pueblo la nueva

autoridad. Al terminar el saludo, le toca hablar al fiscal; es decir, da un discurso en el cual pide a la nueva autoridad que tenga paciencia con el pueblo, que tenga bondad para con él, que escuche todo lo que le quiera decir el pueblo y que haga una novena y venga a comer tortillas con caldo con nosotros.

La gente entonces entra a la casa y la autoridad les dice:

—¡Tengan paciencia del cargo que tendrá la autoridad durante un año, ustedes lo tienen que acompañar en su cargo de vara de alcalde!

El anciano les dice:

—Ya que están en la iglesia, ahora entrando el año nuevo escuchen el consejo —el anciano se paró en medio de la gente y siguió diciendo al mismo tiempo, apuntando con el dedo índice—: Primero debemos respeto a los ancianos, después debemos respeto a los que se encargan de la iglesia, como el fiscal, y tercero debemos respetar a las autoridades. Todo lo que ellas digan lo debemos obedecer y no burlarnos, porque así lo quiere Dios.

“No hagan cosas malas. No siembren el mal. Lévense bien con sus hermanos. Deben ayudar a la gente pobre. Deben darle un poquito de lo que ustedes tienen.

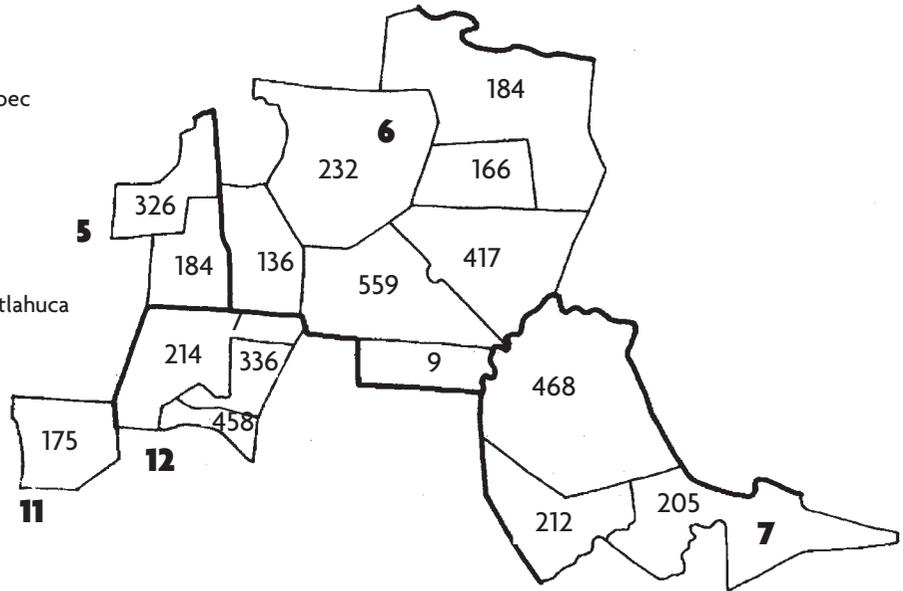
“No deben robar. No deben tener dificultades con las autoridades.

“Eso digo yo. ¡Sí me oyeron! Entonces está bien.”

Antiguamente se acostumbraba que el más anciano del pueblo diera un “consejo a las autoridades” para que se portaran bien con sus paisanos (este anciano hablaba el 7 de enero en el patio del templo en una sencilla ceremonia).

CHINANTECOS

DISTRITO	MUNICIPIO
5. Cuicatlán	182. San Juan Bautista Tlacoatzintepec
	326. San Pedro Sochiapan
6. Tuxtepec	9. Ayotazintepec
	136. San Felipe Usila
	166. San José Chiltepec
7. Choapan	184. San Juan Bautista Tuxtepec
	232. San Lucas Ojitlán
	417. Santa María Jacatepec
	559. Valle Nacional
	205. San Juan Lalana
	212. San Juan Petlapa
11. Etla	468. Santiago Jocotepec
	175. San Juan Bautista Atlatlahuca
12. Ixtlán	214. San Juan Quiotepec
	336. San Pedro Yolox



Plano 4 Municipios que conforman la zona chinanteca en el estado de Oaxaca

4. Pedimento para contraer matrimonio y consejo a los novios (consejo que daba un anciano durante la comida de bodas)

Por Manuel Pérez

De las fiestas familiares, la que acompaña al casamiento es la más alegre. Los matrimonios se hacen a edades muy tempranas. Se necesita el servicio de un pedidor y el llamado "precio de la novia", que más concretamente es una compensación a los padres. Esta compensación adquiere formas variadas, con o sin la conformidad de la novia.

Para pedir a una muchacha en matrimonio, la familia del muchacho nombra a un representante, que debe ir a la casa de la muchacha durante cinco domingos en la noche. En las cinco visitas llega solo el representante, y ya cuando se completan las cinco semanas entonces ya van el papá, la mamá y el muchacho, llevando dos guajolotes, un galón de aguardiente, dos arrobas de panela y dos tercios de leña.

La primera vez el embajador pregunta al papá de la muchacha si ésta no tiene ningún compromiso. El padre contesta que no, que no, no tiene ningún compromiso. El representante averigua si son o no familiares y les hace varias preguntas.

En la segunda visita el representante pide a la muchacha en matrimonio, pero el padre responde que no la puede dar porque todavía está muy chica.

En la tercera visita el padre de la muchacha dice que si la pueden esperar tres o cuatro años mientras crece la muchacha.

En la cuarta visita los familiares del muchacho van a la casa de la novia para recibir la contestación que dirán los padres de la muchacha.

En las cinco visitas que se realizan a casa de la novia sólo acude el representante, y ya cuando se cumplen las cinco semanas entonces van el papá, la mamá y el muchacho, llevando los dos guajolotes, el galón de aguardiente, las dos arrobas de panela, jabón y los dos tercios de leña.

En la última semana llega el representante de la muchacha y el representante del muchacho y mantienen una conversación. Hablan cada uno de los familiares del muchacho y se llega a un arreglo, para dar un plazo que fija el padre del muchacho.

En el momento del banquete de bodas un anciano recomendado da un discurso a los novios delante de los invitados y dice:

—¡Escuchen los consejos de sus padres, así los consejos del dueño de la casa, y tú —dirigiéndose al novio—, no seas jugador, no andes tirando el dinero por el pueblo, no debes tomar aguardiente!

Dirigiéndose a la esposa, le aconseja:

—No es bueno que se peleen ustedes dos. Tú debes hacer tu trabajo de la casa. Así no tendrán que sufrir ustedes



Fotografía 14 Edificando una casa en la región de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2703

si escuchan a sus padres. ¡Ahora vamos a comer lo que se ofrece en esta fiesta, pero con mucho respeto!

Ya para la fiesta de boda se hace atole con popo,⁴ se mata cochino y se acostumbra llevar atole a la casa de la familia de la novia.

5. *Costumbres mortuorias*

En caso de fallecimiento bañan el cadáver con agua del río. Para esto llaman a un hombre o una mujer y tiran después esta agua al río. Peinan al muerto y lo visten con ropa limpia. A la mujer le ponen su huipil. Después acuestan al cadáver en el suelo y ponen una piedra enredada con un trapo bajo su cabeza y llaman al cantor para que dirija los rezos. Lo cubren con una sábana, encienden cuatro velas y empiezan a rezar.

Velan toda la noche, rezando alabanzas, y los presentes toman pan, café y aguardiente. El muerto tiene una cruz de palma en la mano y esta cruz es enterrada después con él. Solamente si el difunto fue un rezador o cantor le ponen un libro en las manos. La familia llora y nunca lo dejan solo.

⁴ Bebida ceremonial a base de cacao, la cual se bate antes de servirse para formar abundante espuma.

Después de 24 horas cuatro personas que no son parientes lo llevan en un ataúd al panteón, acompañado por toda la familia. Dos personas lo bajan a la tumba.

El entierro se hace con música. Un cortejo lleva al muerto al camposanto. Las mujeres van llorando y llevan el pelo suelto. Los hombres llevan el sombrero en la mano. La posición del muerto en la tumba es boca arriba y con la cabeza hacia el oriente. Solamente a los niños se les entierra con la cabeza hacia el poniente.

Sobre la tumba no ponen ninguna ofrenda. Solamente la adornan con flores y van quemando copal en el camino. A veces ponen una cruz hecha de palo de bálsamo. Pintan una cruz de cal sobre el piso donde murió la persona, y esa cruz se queda allí durante nueve días. Al cabo de esos nueve días recogen la cruz de cal y la llevan a tirar al río.

Dos días después del entierro se reza la novena de ocho a nueve de la noche, y esto se repite durante nueve días. En el último día de la novena se reparte otra vez pan y café.

En la casa no se debe servir atole agrio ni se pone una cruz detrás de la casa. No se pone ninguna ofrenda en la tumba y no se sabe nada sobre el viaje del alma por el río ni de un perro negro que está esperando al alma para atravesar el río. Cuando escuchan un ruido dicen que es porque “el muerto anda pensando”. Un alma perdida regresa de noche.

6. *Fiesta de Todos Santos*

El 1 de noviembre se recuerda “a los angelitos” y el día 2 es dedicado a los “muertos grandes”. El día primero ponen ante el altar que se confecciona en la casa pan, café y chocolate; además frutas, flores de muerto de todos santos y coco de palma. En este día la gente no va al panteón.

El día 2 de noviembre preparan mole, camote cocido, yuca hervida, coco, fruta, popo y tamales con yerba santa. Hay repique de campana durante todo el día y parte de la noche para los difuntos. En la tarde la gente va al camposanto para rezar y encender las velas. Al regresar a casa se comen parte de los comestibles del altar y dejan el resto para el día siguiente.

7. *La Rama (fragmento de la organización de una danza)*

Participan en esta danza cinco hombres, uno de ellos vestido de mujer, que representa a la “Malinche”, y otro hombre es el general [...] Éste lleva una cruz pintada sobre

su máscara y un bonete y es el jefe. Sus compañeros usan máscaras de jícaras pintadas con tierra colorada. A uno de ellos lo llaman el rey segundo.

El general lleva un tejón relleno de algodón con el que domina a los demás, azotando con chicote a la gente que se acerca demasiado.

Además hay cuatro muchachos con un torito que pasean por las calles. Cuando toca la música, entonces estos muchachos bailan con los cuatro de la Rama.

Todos reciben café y tamales que reparte el general.

Los cuatro toritos no llevan máscaras. Cada torito es construido con una caña de otate doblada y sobre éstos una plataforma de petate, hoja de chicalote, para formar así el cuerpo de un toro con sus cuernos.

El fiscal de la iglesia, elegido por el pueblo, es el que ordena quienes serán los de las cinco máscaras y los cuatro toritos. Usan sonajas de jícara o de calabaza.

II. Los cuentos

En su expresión chinanteca, el cuento representa la literatura oral de la comunidad, pues es susceptible de reflejar una tradición muy antigua. Así, la narración primitiva, la charla de los viejos del grupo, se convierte en relato. Son historias que el pueblo recuerda de labios de aquellos que las recrean, al igual que los mitos, al transmitirlos a las nuevas generaciones para que les permita hacerlas suyas, a modo de reforzar la identidad del grupo.

Los relatos incluidos aquí explican la existencia de los lugares acostumbrados, las montañas, los ríos y las tradiciones cósmicas –como la creación del Sol y la Luna–; en otras ocasiones se alude a los animales y plantas que existían en la zona, pues los campesinos, en sus expresiones literarias, tienen imágenes del mundo animal, vegetal y de los accidentes geográficos que los rodean y forman en conjunto parte de su universo.

Los textos mantienen una estructuración concisa e ingenua, y arrancan de la memoria colectiva con formas tradicionales, expresadas con un lenguaje sencillo y accesible. Así, animismo e ingenuidad son características constantes en estos cuentos.

Weitlaner recogió este material directamente de sus informantes, transcrito en las lenguas originales y traducidas al español de manera literal. El profesor expone que tuvo la suerte de reunir una serie de cuentos en chinanteco de contenido esotérico. Uno de ellos se refiere al Sol y la Luna; otros tienen como tema el nahualismo y tonalismo, o tratan

sobre seres míticos que viven en el río o los cerros, como los chinecos o dueños de animales del monte. La creencia en nahuales y brujos domina con fuerza la mentalidad de los chinantecos, pero se hace la distinción entre curanderos buenos y otros de quienes se sospecha que son brujos. En la mayoría de los casos se trata de tigres nahuales o serpientes, es decir, brujos o brujas que se transforman en nahuales mediante prácticas mágicas. Los nahuales son aquellos humanos con la capacidad de convertirse en animales fuertes como el tigre, con la única finalidad de infligir un daño a sus semejantes.

Esta mutación sólo se puede realizar durante la noche y reporta ventajas a quienes tienen ese poder, pues como nahuales son capaces de recorrer grandes distancias por haber adquirido las características del animal cuya forma han adoptado. De este modo pueden acometer empresas imposibles para las personas comunes y corrientes.

Las “tonas” se definen como las almas gemelas de un animal y de un ser humano que se protegen de manera mutua. Desde su nacimiento cada persona, de acuerdo con ciertas ceremonias, se vincula a un animal compañero que lo protege de los peligros del monte. El ser humano y su tona viven un destino común. Así, las señales de la agresión aparecen de manera automática en el individuo: si la tona muere, éste morirá también.

El ciclo de los gemelos es un tema mítico que se conoce casi en todos los pueblos chinantecos, con sus variantes. El cuento al respecto incluido aquí se refiere al origen mágico del Sol y la Luna. Una versión del mismo, “El Sol y la Luna”, de interpretación chinanteca, fue publicado por Roberto Weitlaner en la revista *Tlalocan* en 1952.

Otra transcripción del “Cuento del Sol y la Luna” se publicó en *Usila (morada de colibríes)* por parte Weitlaner y Carlos Antonio Castro (1973). Se tiene una versión más, proporcionada por Marcelino Mendoza, en el libro *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, también de Weitlaner (1977). Sin embargo, en el presente texto incluimos un relato de Rosa García, de Chiltepec, y otro de Francisco Méndez, ambos inéditos hasta ahora.

1. “El Sol y la Luna” (relato importante sobre la cosmogonía), por Rosa García Gutiérrez.
2. “El Sol y la Luna”, por G. Martínez.
3. “Un tigre nahual”, por Inés Guadalupe.
4. “Un tigre nahual”.
5. “Otro tigre nahual”, por Manuel Pérez.
6. “El tigre y el tlacuache”, por Marcelino Mendoza.



Fotografía 15 Mujeres con huipil en la zona de Chiltepec **Imagen** Roberto Weitlaner, 1937-1938, FW 2860

7. "Cuento de un viejo brujo", por Hermenegilda Bernardino.
8. "Cuento incidente" (brujería), por Manuel Pérez.
9. "Cuento de la tuza y el maíz", por Manuel Pérez.
10. "Cuento de un tigre", por Faustino Bautista.
11. "Modo de combatir un anteburro", por Laureano Juan.
12. "Brujos chupadores de sangre", por Alejandro Montaña.
13. "Pueblo del Diablo".
14. "Cuento de los chinecos" (chaneques), por Hermenegilda Bernardino.
15. "Chaneques", por Romualdo Acevedo.
16. "Blanca Flor" (con elementos de origen europeo), por Hermelinda Martínez.
17. "Cuento de un rey y un oso blanco", por Baldomero Hernández.

1. *El Sol y la Luna (relato importante sobre la cosmogonía)*
Por Rosa García Gutiérrez

Un sapo que se llamaba Behú y una araña que se llamaba María Sebastián se casaron e hicieron una fiesta. El sapo invitó a su hermana la tuza y le pidió que fuera a traer

maíz.⁵ Así la tuza se fue a robar a una milpa ajena, hizo un hoyo en la tierra, y cuando completó el maíz que debía llevar por ese hoyo llegó hasta la casa de su hermano.

El maíz que llevó no tenía picante, así que llamó a su amigo el ratón para que trajera el picante.

El ratón dijo:

—Voy a traer el picante —y se fue a robarlo en la noche hasta que completó el picante.

Sapo y araña, ya casados, se fueron a pasear y vieron una ardilla que estaba al otro lado del río. La ardilla cortó la hamaca en medio del río y ahí nació un palo [árbol] y cuando ya creció el palo entonces le creció la barriga a la araña como si estuviera embarazada. Los del pueblo se reunieron y llamaron al carpintero. Éste empezó a cortar el palo, pero se pegó en la cabeza. Entonces llamaron al rayo, y el rayo rajó el palo.

Cuando se rajó el palo vieron que adentro tenía dos huevos, y la araña guardó esos huevos, pero no los cuidó, mientras el sapo se andaba bañando en el río y le gustaba cantar a la orilla del río. Como habían dejado los huevos abandonados, la tepezcuinle se los robó y los echó en su

⁵ Sobre el origen del maíz, se dice que la tuza lo trajo a los hombres y que se localiza en la constelación de la Osa Mayor. También se cuenta que en tiempos de hambre la tuza llevó el maíz para sembrar, y que mientras crecía los hombres comían pura tierra. Luego se acabó el hambre y por eso ya no quisieron matar a las tuzas.



Fotografía 16 Madre e hija de Chiltepec **Imagen** Roberto Weitlaner, 15 de diciembre de 1931, FW 2851

baúl, bien guardados, y de esos huevos nacieron dos criaturas. Cuando la tepezcuinle iba a trabajar al campo, esos dos niños se salían del baúl y se ponían a jugar en la casa. Cuando la tepezcuinle regresaba a su casa, la encontraba revuelta y sucia. Es que los niños hacían muchas travesuras, pero el chupamirto les avisaba para que se escondieran cuando se acercara su madre. Cada vez que salía la tepezcuinle y regresaba, encontraba todo igual de desordenado. Entonces le preguntó al viejo venado, que era su marido:

—¿Quién viene a jugar en la casa?

—Deben ser los muchachos nuestros –contestó el venado.

Al otro día salió la tepezcuinle sola al campo y cuando regresó preguntó:

—¿Dónde está tú papá?

—Está durmiendo –contestaron los muchachos.

—¿No tienes hambre? –le preguntaron los muchachos—. ¿Qué vas a hacer arriba si venado está durmiendo?

—Yo iba a levantar a tu papá –contestó la tepezcuinle.

—No, no lo levantes. ¿Pues qué no tienes hambre? Vamos a comer, pero tú comes con los ojos cerrados –dijo la niña.

Comieron, pero cuando la tepezcuinle abrió los ojos y vio que se estaba comiendo el hígado del venado, gritó:

—¡Es el hígado de tu papá! –dijo asombrada la tepezcuinle.

La tepezcuinle subió por la escalera hasta el tapanco donde estaba el venado, pero se dio cuenta de que éste estaba muerto. Cuando iba bajando se resbaló y cayó al piso, pues la escalera estaba embarrada con baba de jonote. Del golpe hasta se le cayó un diente.

—¡Vámonos! –gritaron los niños.

Los muchachos se echaron a correr seguidos de su mamá. Los tres llegaron a un río y al atravesarlo soltaron la mano de su madre, que se cayó al agua. Cuando salió de allí iba rezongando:

—¡Salgan de allí porque los van a comer los bobos!

Mientras, los muchachos siguieron corriendo y llegaron hasta una peña, donde estaba un águila de dos cabezas:

—¿A qué hora duerme el águila? –preguntaron.

—A las doce del día –contestó la gente.

Entonces el águila se durmió y le amarraron el pescuezo y llamaron al zopilote para que los bajara, pero el zopilote les dijo:

—Ustedes pesan mucho y además yo apesto mucho. No van a aguantar mi peste...

Entonces llamaron al murciélago y le dijeron que fuera a comer semilla de amate y regresara a cagar al pie de la peña. El murciélago cagó al pie de la peña y ahí nació entonces un amate, y por ahí bajaron los muchachos y ahí se aliviaron todos los enfermos que estaban arriba. Sol y Luna vadearon el río y después de un largo rato la niña dijo que tenía mucha sed. Entonces el hermano le pidió a su hermana que allí lo esperara, arrancó una mata de zacate y al momento nació el agua que bebió la muchacha.

—Aquí me esperas un rato, mientras voy a traer al cura –entonces se fue a traer al conejo, que era el cura.

Cuando llegó con el cura ya no había agua, ya se la había tomado la mujer humana. El hermano se enojó mucho y agarró la pata del conejo y golpeó la cara de su hermana. Por eso tiene una mancha la cara de la Luna.

Ya que pasó todo eso, siguieron caminando y en el camino se encontraron a un viejo. Éste les señaló al gavilán, que se los iba a llevar.

—Nosotros no hemos encontrado al gavilán –dijeron los muchachos y fueron a ver si era cierto que había un águila en una cueva encima de una peña.



Fotografía 17 El poblado de Chiltepec entre la vegetación **Imagen** Howard Brunson, 1952-53, FW 2636

Quitaron una flor que tenía el águila en la cabeza y llevaron al águila hasta lo alto del monte. Ahí la mataron y se repartieron sus dos ojos. Sol le sacó el ojo izquierdo y Luna le sacó el lado derecho.

—Ése es mío —dijo el Sol.

—Mío es ése —dijo la Luna.

Y siguieron el camino y llegaron al cunete. Y entonces caminaron hasta la orilla del río, atravesaron el río en una balsa y el águila de dos cabezas los alzó hasta una peña. El zopilote y la paloma hacían muchos esfuerzos para bajar al Sol, pero no pudieron.

Vino el cura con mucha gente, pero todos se peleaban entre sí y por eso muchos se volvieron changos. Les salió cola. Otros se volvieron toda clase de animales. Armadillos, burros, anteburros, tigres, sapos y demás animales.

Se dice que los changos son gente vieja y que cuando apareció el Sol se escondieron en el bosque y los empezaron a incendiar. Un santo iba a cortarles la cabeza y ponérselas atrás. Los changos se avergonzaron mucho y no se acercan a los hombres porque sus piernas parecen manos y las manos parecen piernas.

2. *Sol y Luna*

Por G. Martínez

Una vieja encontró en el monte dos huevos, fue a su casa y los guardó en un baúl. Después se fue a buscar yerba mora para dar de comer a un viejo venado, que era su amasio y que estaba durmiendo arriba del tapanco.

Cuando regresó, vio que toda la casa estaba revuelta y parecía que allí habían jugado unos niños. Ella se enojó mucho y pensaba: “¿Quién entraría a mi casa y echó tanta basura?”

Al otro día se fue a la milpa y al regresar a casa otra vez encontró basura, y otra vez se volvió a enojar. Cada día que salía de la casa sucedían estas cosas, hasta que un día encontró a dos muchachos jugando dentro de la casa. Cuando éstos se dieron cuenta de su presencia, trataron de esconderse en el baúl, pero no alcanzaron a hacerlo.

Unos muchachos chiquitos hacían todo el desorden y un pequeño pajarito siempre chillaba para avisar que la vieja había regresado. Ese pajarito era de un color medio amarillo.



Fotografía 18 Sembrando en tierras altas en la zona de Chiltepec Imagen Howard Brunson, ca. 1950, FW 2715

—¡Ah! —dijo la vieja— Son ustedes los que hacen travesuras. Pensé que habían entrado otras gentes a la casa a echar basura.

Al otro día se fue a buscar el alimento del venado que era su amasio y le dijo a los niños que cuidaran la casa. Cuando salió María tepezcuintle, el muchachito le dijo a la niña:

—Vamos a matar al venado que está arriba del tapanco roncando.

Mataron al venado y aliñaron la carne e hicieron con ella un caldo para que comiera la tepezcuintle.

Cuando María tepezcuintle llegó, preguntó:

—¿Dónde está tú papá, hijos?

—¡Está durmiendo arriba del tapanco! Hasta está roncando.

No era el venado el que estaba roncando, sino que era un abejón que estaba dentro de un cajón. Esto oyó tepezcuintle y dijo:

—¡Está bien! Pero ¿qué cosa está en la lumbre?

—Es comida —dijeron las criaturas—. Vamos a comer y no veas. Cierra los ojos para comer.

Tepezcuintle cerró los ojos. Y cuando acabaron de comer, tepezcuintle preguntó:

—¿Qué clase de comida es ésta?

Los niños contestaron:

—¡Es corazón de venado!

—¿No tienes ganas de comer caldo de orejas? ¡Ve a llamar al viejo que está durmiendo arriba en el tapanco!

La cabeza del viejo sonaba como si estuviera roncando. La vieja empezó a subir por la escalera para ver arriba del tapanco, pero la chiquita la había embarrado de baba de jonote y la vieja resbaló y cayó al suelo.

Entonces tepezcuintle lloró:

—¿Por qué hiciste así, hijos? ¿Por qué mataste a tu padre?

Los muchachos, al verse sorprendidos, salieron corriendo y la vieja fue tras ellos, persiguiéndolos y llamándolos a gritos:

—¡Muchachos, muchachos, ahí espérenme!

Los dos muchachos atravesaron el río y la vieja, al querer hacerlo, se cayó al agua. El muchacho le tiró una hoja de acuyo diciendo:



Fotografía 19 Troje de palma en Chiltepec **Imagen** Roberto Weitlaner, 15 de diciembre de 1931, FW 2843

—¡Esto es para tu taco! —y al alcanzar la otra orilla la vieja salió convertida en una tepezcuinle y hasta ese lugar se quedó ella, y los muchachos siguieron caminando y llegaron hasta donde estaba un palo de anona.

La gente les preguntaba:

—¿A dónde van ustedes? Tengan mucho cuidado, pues por ese camino están dos peñas y ahí están dos mariposas mensajeras pegadas sobre la piedra.

Cuando los dos chiquitos llegaron a las peñas, tenían una cerbatana que sonaba “pao, pao”. Soplaron a las peñas y éstas se convirtieron en dos mariposas con dos círculos.

Los dos muchachos se pasaron por delante y en el camino se encontraron a otras gentes que les hacían recomendaciones:

—Mucho cuidado, muchachos, pues ahí adelante está un águila de dos cabezas. Esa águila se lleva a las gentes.

Los muchachos entonces hicieron una jaula y se metieron dentro de ella, rodaron la jaula por todo el camino y al llegar

cerca del águila buscaron la manera de meterla ahí, en la jaula. Una vez dentro llevaron la jaula arriba del cerro y el niño preguntó:

—¿Duerme el animal?

—¡Sí! —le contestó la gente— Duerme.

—Entonces —dijo el muchacho— vamos a matar al águila mientras duerme —tomó un palo y le pegó en la cabeza hasta que la mató.

El niño hombre quiso quedarse con la bola del ojo derecho del águila y le dio a su hermana la bola del lado izquierdo. Y así se arreglaron. Pero no podían bajar. Entonces llamaron al zopilote. Éste les dijo que, comoapestaba mucho, ellos no aguantarían su peste. Entonces le hablaron al murciélago y le pidieron que fuera a comer bolas del palo de amate y luego viniera a ensuciar aquí.

El murciélago fue a comer bolas del palo de amate, después se ensució en un lugar y en ese mismo lugar nació un palo de amate que echó una raíz enorme, que se fue hasta



Fotografía 20 Sembrando maíz entre plantas de tabaco en la zona de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2713

abajo. Por esa raíz pudieron bajarse los muchachos. Cuando el niño hombre llegó al pie del mundo, le dijo a su hermana:

—Yo seré el que dé calor e ilumine con claridad el día y tú serás la que ilumine en la noche.

Así nació la claridad del Sol. Los hombres se espantaron al ver tanta luz y se metieron al monte a esconderse, pero cuando llegó la noche y apareció la Luna, salieron los hombres del monte y se volvieron changos con cola. Otros hombres se volvieron armadillos y otros más cuanto animal hay en el mundo.

Nota: La parte final de este relato nos recuerda el mito *Tulteca*, que dice que después de un grandísimo huracán, del que escaparon hombres y mujeres al irse a refugiar a las cuevas de los montes, y pasado algún tiempo, salieron de ellas para ver cómo había quedado la Tierra. Todo ese tiempo estuvieron en tinieblas, sin ver el Sol ni la Luna, y la hallaron toda poblada y cubierta de monos, traídos por el aire. De esto se

inventaron los indios una fábula, que dice que los seres humanos llamaron a esta edad o mundo segundo *Ehecatonatiuh* —“Sol de aire”—, y después de que escaparon reedificaron y se volvieron a multiplicar (Garibay, *apud* García, 1971: 136-137).

3. *Un tigre nahual*

Por Inés Guadalupe

Estaban dos hermanos. Uno estaba afilando su machete y decía:

—Qué filo tiene mi machete. Quisiera encontrar un tigre.

El hermano le contestó que por el camino iban a ver al tigre que querían encontrarse.

El joven se fue a trabajar a la milpa y en una vereda estaba un tigre. Cuando lo vio sacó su machete y el tigre brincó tres veces y a la tercera el muchacho le clavó el machete.

Una vez muerto el tigre, le cortó una mano y se la guardó en la bolsa y siguió su camino a la milpa. Ya estaba trabajando cuando llegó la autoridad y le preguntó:

—¿Por qué mataste a mi hermano?

—¡No, yo no maté a tu hermano, yo maté a un tigre, aquí está su mano como prueba!

El hermano de la autoridad era un nahual poseído por un tigre.

4. *Un tigre nahual*

Un tigre fue a hacer daño. Fue a matar cochino y a una mujer del pueblo le hizo daño.

Los hombres lo correataron y le echaron 12 perros para perseguirlo, pero ya herido se subió en un palo y ahí murió.

A los tres días de que mataron al tigre murió una mujer del pueblo. Con eso la gente se dio cuenta de que hay cristianos que se convierten en nahuales.

5. *Otro tigre nahual*

Por Manuel Pérez

Un día se disgustaron dos hombres. Uno de ellos dijo:

—De aquí a tres días nos veremos.

El otro se fue a la milpa a trabajar. A la una de la tarde bramó el tigre y empezó a llover. El hombre se alistó con su carabina y de regreso de la milpa atravesó el río, y cerca de ahí estaba bramando el tigre. El muchacho iba de aquí para allá, despacito, mirando de un lado para otro. Llegó hasta donde estaba la raíz del palo encajonada. Ahí vio que el tigre sacó la cabeza encima de la raíz. Hizo un movimiento



Fotografía 21 Sacando barbasco en el río de Chiltepec **Imagen** Roberto Weitlaner, 1940, FW 2794

con su carabina, pero ya lo había visto el tigre. Dio unos pasos atrás y le tiró a la cabeza del tigre, rompiéndole la boca. Entonces fue a ver la quijada del tigre y encontró en ella un pedazo de hueso. Lo agarró y se fue a su casa.

Ya estando en su casa, llegó un hombre cristiano y le preguntó al muchacho:

—¿Qué cosa pasó en el camino de la milpa?

El muchacho contestó:

—Allá está un señor muriéndose, echando sangre por la boca porque se sacó una muela.

Pues salió cierto lo que dijo un señor el otro día: que ese hombre es un tigre nahual. Vayan a traerlo, pues debe estar moribundo.

Se fueron a ver al enfermo, aquel tigre-gente o gente-tigre.

—¿Qué cosa pasó? —preguntó al enfermo el muchacho.

—Mire —dijo el hombre—, por mi tontera pasó esto y yo me voy a morir.

—No pienses nada malo, porque yo no tengo ningún mal contigo. ¿No me puedes perdonar? —pidió el muchacho.

—Ya no hay remedio —contestó el hombre— y voy a morir.

El cazador rompe la boca de un tigre nahual con un tiro. Su enemigo muere en el pueblo con la boca destrozada.

6. El tigre y el tlacuache

Por Marcelino Mendoza

Un tigre se comió un pájaro que estaba en la esquina de un palo. El tigre se sentó allí y no se podía bajar, pero le pidió que le ayudara a bajar a un tlacuache. Y ya que bajó pensó comerse al tlacuache, pero éste se fue corriendo. El tigre se fue a buscarlo entre la milpa, pues el tlacuache cuida la milpa porque hay mucho animal que se come el maíz.

El tlacuache dijo que estaba cuidando la milpa y el tigre le contestó:

—Yo voy en medio y tú vete a cuidar la orilla.

Cuando el tlacuache llegó a la orilla, se dio cuenta de que era un camotal. Lo engañó el tigre. Encendió lumbre. Se juntó mucho humo ahí donde estaba el tigre. El tigre gritó. No sabía qué camino tomar. Corrió para evitar el fuego, pero se alcanzó a quemar su vestido. Por eso tiene las manchas en su piel.

Después el tigre se fue a buscar al tlacuache, pensando que ahora sí lo iba a matar si lo encontraba.

Lo encontró en la cárcel y el tlacuache le contó que lo había metido el padre de una mujer porque no quería casarse con ella.



Fotografía 22 Caserío en la zona de Chiltepec **Imagen** Roberto Weitlaner, 1937, FW 2818

—Si es cierto lo que dices, voy a ir a casa de esa mujer.

Entró el tigre a la cárcel y salió el tlacuache a llamar a la mujer, pero no volvió, pues se peló.

El tigre se enojó mucho, pero se quedó mucho tiempo en la cárcel, y desesperado rompió la puerta de la cárcel y se fue a buscar otra vez al tlacuache. Lo encontró comiendo en el coyol.

—¿Qué cosa estás haciendo aquí? —dijo el tigre.

—Estoy comiendo coyol —contestó el tlacuache.

—Pues ahora ya no te perdono. Llegó la hora de comer, pues eres muy mentiroso.

—Señor, ¿por qué me dices eso? Mejor cómete tu coyol —y el tlacuache le tiró un coyol que le pegó en los huevos.

—¡Ay! —se quejó el tigre—. Me dolió mi corazón —y estuvo revolcándose en el suelo el pobre tigre y el tlacuache aprovechó para pelarse.

Cuando se alivió el tigre del corazón, se fue a buscar otra vez al tlacuache y lo encontró en una cueva. Ahí estaba metido. Quietecito estaba cuando escuchó hablar a la gente afuera de la cueva:

—Lleven carabina y machete. Se va a morir. No se va a aliviar. Ni frío ni caliente porque está embrujado —entonces corrió el tlacuache y se peló otra vez.

El tigre volvió a la cueva. No había nadie. Estaba en silencio. Entonces se fue a buscar al tlacuache otra vez. Lo encontró arriba de un palo zapote mamey, adentro de una bolsa de petate.

—¡Cuidado! —dijo el tlacuache al tigre—. Porque va a caer un aguacero de piedra y un aguacero caliente.

Entonces el tigre se metió adentro de la bolsa de petate, y ya que estaba dentro el tlacuache le tiró piedras.

El tigre gritaba:

—¡Me muero! ¡Pues está cayendo un aguacero caliente!

—¡Silencio! Acuéstate —le dijo el tlacuache. Porque viene otra vez el aguacero de piedras.

El tlacuache se subió arriba del palo zapote mamey y se peló. El tigre rompió la bolsa de petate y se fue otra vez a buscar al tlacuache y lo encontró en una cueva de la peña.

—¡Ahora sí llegó la hora de comer! —dijo el tigre.

—¡Perdona mi culpa, yo no te hice nada!

Como el tlacuache estaba en un rincón de la cueva, el tigre lo jalaba de la cola y de tanto jalarla se le peló la cola. Por eso ahora está blanca la cola del tlacuache.

Los tlacuaches son animales nocivos, pues cogen a los pollos y se los comen. Unos hombres mataron a un tlacuache y fueron a quemarlo hasta que se convirtió en ceniza.



Fotografía 23 Pescando con red en la zona de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2701

Ese tlacuache era la tona de una muchacha. La muchacha amaneció enferma. Tenía calentura y estaba llorando cuando llegó su mamá:

—¿Por qué lloras, hija? —la muchacha le contó que la agarraron cuando tenía la forma de un tlacuache y la quemaron hasta convertirla en ceniza.

Pidió a su madre que fuera al lugar donde la habían quemado y recogiera las cenizas porque con ellas la podía untar para que no se muriera.

Por eso se tiran las cenizas al río.

7. Cuento de un viejo brujo

Por Hermenegilda Bernardino

Un viejo brujo se fue en la noche a hacer maldad a todas partes. Se fue a chupar sangre de personas por toda la

noche. Anduvo así y al poco tiempo unos hombres lo correataron. Por eso se enfermó, se puso en la cama y le dio mucha vergüenza. Como tenía mucha hambre, comió una tortilla embarrada de sangre. En la cocina le dio mucha vergüenza, pero todas las noches comía de lo mismo, hasta que una noche un compañero vino por él y se lo llevó al infierno.

8. Cuento de un incidente (brujería)

Por Manuel Pérez

Cuatro hombres fueron al monte con el fin de agarrar al tepezcuintle. Llegaron a la milpa y pusieron una bola de maíz a donde acostumbra pararse el tepezcuintle.

Se metieron a una casa para desde ahí poder espiarlo. Don Elías pensó que ya era hora de que llegara el animal y



Fotografía 24 Altar de Navidad en un templo de la zona de Chiltepec Imagen Howard Brunson, ca. 1950, FW 2690

fue hasta donde habían puesto la bola de maíz y se sentó cerca y en la oscuridad. Al poco rato sintió que a su espalda había mucha gente. Pensó que era alguno de sus compañeros y le habló, pero nadie le contestó.

—¿Qué cosa es esto?—dijo.

Al rato otra vez escuchó un ruido. Parecía que venía mucha gente. Sin embargo, no vio a nadie y regresó por el camino hacia la casa.

—Compañeros—dijo—, creí que ustedes fueron a hacer ruido.

—¿Nosotros?—contestaron aquéllos—. Creímos que tú ya te habías muerto pues sentimos muy feo.

—Si es verdad el diablo es ése.

Al rato vino mucha gente haciendo mucho ruido. Todos se asustaron y pensaron en irse para que no los fueran a comer.

A las tres noches don Elías fue nuevamente ahí a donde habían dejado esa bola de maíz, se esperó un momento y vio cómo se acercaba el tepezcuintle. Alistó su escopeta y en ese momento aluzó y vio una víbora. Le apuntó y la mató.

Gritó:

—¡Me mordió hermano, vámonos porque me voy a morir!

En el camino se emborrachó con el veneno del animal y el hermano pensó en dejarlo ahí mientras él iba por más gente para cargarlo hasta el pueblo.

Cuando regresó por su hermano, lo encontró a la orilla del camino acostado y sin conocimiento. Le salía sangre de la boca, nariz y oídos. Los hombres lo cargaron y lo llevaron a la casa a donde lo iban a curar porque lo que le había pasado era que le habían hecho una maldad [brujería].



Fotografía 25 Joven mujer de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, 1952-1953, FW 2643

9. La tuza y el maíz

Por Manuel Pérez

Esto pasó hace muchos años, cuando hubo hambruna que hizo sufrir a mucha gente.

La gente se preguntaba:

—¿Qué podemos hacer?

Un hombre se fue a ver su milpa en donde había sembrado y no había nada. Todo se lo comió el animal. El hombre se quejaba amargamente:

—Qué corazón tan malo tienes tú —le decía al animal—.

No hagas daño, pues pones muy triste mi corazón.

El animal le contestó:

—¡Allá a donde hay agua, allá hay maíz!

El hombre llevó una bola de maíz a sembrar, mientras en casa se preguntaban:

—¿Qué vamos a comer hoy?

Como no había nada, tuvieron que comer tierra. El maíz que había sembrado aquel hombre germinó y dio su fruto y

lo cosecharon. La gente del pueblo preguntaba que a dónde habían ido a traer el maíz.

—Ese maíz —contestó el hombre—, me lo regaló el animal tuza. Si ustedes quieren maíz, vayan a buscar a ese animal tuza para que les regale.

Toda la gente, como no había maíz, comían tierra, pero cuando ya pudieron cosechar el maíz entonces se terminó el hambre.

Desde entonces la gente decidió no maltratar a los animales tuzas ni matarlos, por todo el bien que habían hecho a la humanidad.

En tiempos de hambre la tuza trajo el maíz para sembrar. Mientras crecía el maíz las gentes comieron pura tierra. Se acabó el hambre. Por eso no quisieron matar ya más tuzas.

10. Cuento de un tigre

Por Faustino Bautista

Un muchacho fue a la milpa a pisar maíz. Cuando se dio cuenta vio a un tigre. Quiso pegarle en la cabeza, pero no lo pudo tirar y fue a buscar a su papá, pero no lo encontró. Entonces fue por sus compañeros y por las gentes que estaban cerca de su milpa y todos juntos se fueron a buscar al tigre, pero no lo encontraron. Días después se fueron a buscar al tigre todos juntos. Lo vieron y le dispararon, y ya muerto lo cargaron hasta el centro del pueblo.

Ahí en el centro lo asentaron y pidieron a toda la gente que trajera leña, chile, sal y cal. Partieron el pecho del animal y le sacaron el corazón y lo echaron a la leña ardiendo, y cuando se convirtió en ceniza echaron esa ceniza al río.

Este tigre debe de ser un nahual. Por eso lo queman para que no quede ni un pedacito y pueda reponerse. Si la ceniza queda, con ella se puede untar al hombre nahual para que no se muera. Por eso los hombres tiran las cenizas al río.

11. Modo de combatir un anteburro⁶

Por Laureano Juan

Fuimos nosotros a pasear al monte. Llevaba yo a mi perro. Fuimos precisamente a buscar un anteburro y lo encontramos. Primero encontramos un anteburro chico. Lo amarramos en la orilla del arroyo, agarramos las orejas del animal y se vinieron los perros para comer al animal chico. Entonces me llevé yo al animal al pueblo dentro de un costal. Al llegar al

⁶ El "anteburro" es un tapir, también llamado danta o tzimín (en maya).

pueblo mucha gente se juntó para ver al animal. Al otro día, muy de mañana, fuimos a buscar a otro animal. Llevábamos perros que corrieron al animal hasta que hicieron que se cayera al río. Yo le pegué en sus costillas con un machete. Él se revoloteaba en el agua, y cuando los perros vieron que había sangre, agarraron la trompa del animal y éste se murió. Entonces lo sacamos del agua. Ya en el pueblo destazamos el animal y repartimos la carne con nuestros hermanos.

12. Brujos chupadores de sangre

Por Alejandro Montaña

Hace tiempo había una familia. Desde los padres hasta los hijos todos eran chupadores de sangre.

Por las noches salían al pueblo para chupar sangre de las gentes mientras estaban en su profundo sueño.

Cuando regresaban, el hombre y la mujer ya traían cada uno sangre para beber ellos y sus hijitos a las 12 de la noche, como si estuvieran cenando. Una mujer despertó y vio que había luz. Su suegra le invitó un taco. La nuera no lo quería porque ella no estaba acostumbrada a comer a esas horas de la noche, pero de tanto que le rogó la suegra, agarró el taco embarrado de sangre y lo guardó debajo de su almohada.

Al otro día fue enseñarle el taco a su mamá, quien puso en conocimiento a la autoridad, enseñándole el taco de sangre, y la autoridad se encargó de llamar a esas familias y les dio una buena maltratada y llamó al pueblo para que conocieran a aquellos que chupan sangre.

Los brujos, de pura vergüenza, se murieron a los tres días. Un viejo brujo andaba toda la noche chupando sangre, comió tortillas con sangre en lugar de chile, murió y su compañero lo llevó al infierno.

13. Pueblo del Diablo

Un paisano le dijo a su mujer que fuera a echar las tortillas, que él iba a preparar la comida, y se llevó a uno de sus hijos.

—¿Ya está la comida? —pregunta la esposa, que ya había llegado de echar las tortillas.

—¿Ya estás aquí? Entonces vamos a comer —contestó él.

Ella, al no encontrar a su hijo, preguntó:

—¿Dónde está nuestro hijo?

—Fue al río. Ahorita viene, pero siéntate y vamos a comer nosotros mientras.

El hombre sirvió la comida, y cuando la mujer iba a probarla, vio la mano de su hijo y se puso a llorar. Dijo:

—¡Diablo, ya mataste a nuestro hijo! —y huyó.

Se fue a ver al gobernador de Oaxaca para quejarse. El gobernador de Oaxaca dijo:

—Está bueno, éste es un pueblo malo y por eso te doy soldados para acabar con este “pueblo del Diablo”, porque se comen a la gente.

14. Cuento de los chinacos (chaneques)

Por Hermenegilda Bernardino

Hombrecillos pequeños que viven en la cueva del cerro bajan a las casas de las personas cuando éstas salieron a un mandado o van a pasear, y entonces se ponen a jugar



Fotografía 26 Puente hamaca de la zona de Chiltepec Imagen Roberto Weitlaner, 1937-1938, FW 2856



Fotografía 27 Canoas de la zona de Chiltepec Imagen Howard Brunson, 1940, FW 2728

dentro de la casa. Cuanto hay, se llevan o se comen las tortillas, meten la mano dentro de la cazuela. Tiran la comida, el caldo. Juegan con la escopeta. Ponen flores en la boca de la carabina. En fin, hacen muchas travesuras cuando no está presente la gente de la casa. Son muy traviosos y se meten, porque cuando los dueños se van no cierran la puerta.

15. Chaneques

Por Romualdo Acevedo

Una señora de Jacatepec, llamada Felipa Avendaño, me contó que una vez andaba en el monte cuando sintió que le aventaron de arriba unas piedras. Entonces ella vio claramente que era un chaneque el que estaba aventando piedras y ella comenzó a hablar en voz alta y decía:

—¡Yo no ando robando las milpas, yo soy pobre y ando sembrando la mía, no sé por qué me tiran piedras!

Y dice ella que desde entonces ya no le tiran nada.

Los chaneques son hombrecitos pequeños como duendes. Hacen muchas travesuras en las casas. Cuando no hay nadie, meten la mano en la cazuela de la comida, tiran agua, ponen una flor en la boca de la carabina. Luego se van y dejan la puerta de la casa abierta.

16. Blanca Flor

Por Hermelinda Martínez

A Juan le gustaba mucho jugar a la baraja y al dominó. Un día se puso a jugar con el diablo. Traía siete mulas y le ganó. Para que Juan le pudiera pagar, el diablo le dijo que se tenía que ir con él, pero el diablo se adelantó en el ca-



Fotografía 28 Trabajo comunal en la zona de Chiltepec **Imagen** Howard Brunson, ca. 1950, FW 2697

mino y a los tres días Juan lo alcanzó. Entonces el diablo le exigió que trabajara para él. Le dio un fierro, un palo-hacha y un machete, y lo mandó al monte a rozar y luego a sembrar maíz y a cosecharlo, y luego a traerlo hasta la casa del diablo.

Juan no pudo hacer ese trabajo con el enojo del señor diablo.

En eso estaban cuando llegó Blanca Flor como a las tres de la tarde y encontró llorando a Juan.

—¿Por qué lloras, Juan? —le preguntó.

—Lloro porque no he terminado el trabajo que me encomendó tu papá.

—Bueno, tranquilízate y duérmete un rato.

Así lo hizo, y cuando despertó ya estaba la carreta llena de maíz.

Blanca Flor le dijo:

—Lleva la pala y ponla en la puerta de mi papá.

Blanca Flor le dijo a su papá que ya había terminado Juan el trabajo que le encomendó y se fue a traer agua para regar.

Entonces el diablo le dio un anillo a Juan y éste lo fue a tirar al agua salada y fue a poner su pala con el diablo, diciéndole que ya terminó.

Entonces el diablo le ordenó que fuera a sacar el anillo de donde lo tiró. Después comieron las pepescas y comieron la tortilla.

Juan se fue a la orilla del río y habló a las pepescas para que le trajeran el anillo.

—Así como yo te di tortilla para comer, así tráeme lo que yo quiero —dice Juan.

La pepesca se fue a traer anillo y lo lanzó a la playa. Juan lo recogió y lo llevó al diablo.

—Está bueno –dijo el diablo–. ¡Ahora, duérmete ya, mañana trabajas otra vez para mí al amanecer! –y dándole una canasta, lo mandó al pozo para que la llenara.

Juan no pudo llenarla. Echó y echó agua y nada. Entonces se fue a preguntar a Blanca Flor y ella le dijo que echara su propia saliva al pozo.

Juan echó su saliva al pozo y entonces sí se llenó la canasta. Terminando de hacer eso se fue a la casa. En la noche los encerraron a los dos, a Juan y a Blanca Flor.

Blanca Flor le dijo que esa noche tendrían que irse porque corrían el peligro de que se los comiera su papá a los dos.

A la medianoche caminaron hasta el pueblo de Juan. Detrás de ellos iba persiguiéndolos el papá de Blanca Flor, pero no los pudo alcanzar y se regresó.

Ellos llegaron a la orilla del pueblo. Ahí lo dejó Blanca Flor y le dijo:

—¡Hasta aquí llegamos, olvídate de mí y cuando llegues a tu casa abraza muy fuerte a tú mamá y olvídate, corazón!

Y Juan se encaminó a la casa de su mamá, y como iba muy cansado se acostó a dormir y en el sueño se le olvidó todo lo que traía en su corazón. No volvió a acordarse de todo lo que sucedió.

Al otro día, al despertarse, Juan habló con su madre y le pidió que buscara una muchacha para casarse con ella.

La mamá ya tenía una candidata. Se la presentó a su hijo y se hizo el compromiso.

La mamá preparó la fiesta. Mientras tanto Blanca Flor hizo dos muñecos que representaban a ella y a Juan y se fue al baile. La muñeca le pidió a Juan que bailara con ella, y ya cuando estaban bailando le dijo:

—¿Te acuerdas, Juan, de todo lo que paso con mi papá? ¿No te acuerdas que fuiste hasta la casa de mi papá y le pediste trabajo, trabajo que no hiciste, y que yo te salvé de la furia de mi papá? ¿Y ahora ya estás en el pueblo y no te acuerdas de todo lo que yo hice por ti?

Blanca Flor le pegó en la espalda al muñeco que representaba a Juan y en ese instante Juan se acordó de todo lo que había sucedido, y tomando de la mano a Blanca Flor la llevó hasta donde se encontraba su mamá y le dijo:

—Mira, mamá, ésta es la mujer que me salvó de que me comiera ese diablo.

—Muy bien, hijo mío, no hay nada perdido, y para evitar la vergüenza le pagamos lo que sea a la mamá de la muchacha y que siga el baile de esta noche y evitamos dificultades. Esta Blanca Flor es la dueña de tu casa.



Fotografía 29 Ancianos de Chiltepec **Imagen** Weihnachten, ca. 1937-1939, FW 3101

17. *El rey y el oso blanco*

Por Baldomero Hernández

Un rey se fue a caminar al monte y llegó a un lugar muy lejano. Como no conocía el lugar, se perdió. No encontró el camino de regreso.

En la noche se durmió arriba de un palo [árbol] y cuando amaneció al otro día buscó y buscó el camino, pero no lo encontró. Entonces se sentó a llorar. Hasta él llegó un hombre negro. Lo vino a dejar. Se demoró un día. Entonces le dijo:

—¿Qué pago te tengo que dar porque me viniste a dejar a mi casa?

Entonces contestó el hombre negro:



Fotografía 30 Decoración negativa en los huipiles de Chiltepec **Imagen** Neujaher, 1934-1935, FW 2932

—Yo no quiero dinero. Quiero que me des gente. Ahorita vete a descansar a tu casa.

El rey llegó a su casa y lo recibió su hija. Se abrazaron y el rey le dijo a su hija que dentro de ocho días vendría ese hombre negro por ella.

Cuando se cumplió el plazo de ocho días, vino el negro y el padre le dijo a su hija:

—¡Vístete, hija, porque te vas con él!

Su hija y el hombre entraron a un coche que los llevó hasta la orilla del pueblo. De ahí se fueron caminando por entre el monte. Entonces aquel hombre se convirtió en un oso blanco y la muchacha lo montó.

Caminaron todo el día, y al llegar la noche se durmieron adentro de una cueva. Cuando amaneció se levantaron y caminaron todo el día. La muchacha pensó que ya habían llegado, pero el oso blanco le contestó que todavía faltaba un poco:

—No me molestes –contestaba el oso blanco.

Siguieron caminando y después de un buen rato la muchacha volvió a preguntar si ya estaban llegando.

El oso blanco replicó:

—¡No me molestes, corazón!

Otra vez la muchacha preguntó:

—¿Ya mero llegamos? –y entonces la dejó el oso blanco. Ese oso blanco se fue por delante, solo, y cuando llegó

la noche ella se durmió arriba de un árbol, pero una vez que amaneció escuchó que gritó un cochino y luego un gallo cantó. Entonces se alegró su corazón. Se encaminó derecho a donde había cantado el gallo y llegó a donde estaba un palo grande. Entonces encontró a un viejo anciano y le preguntó:

—¿No ha pasado un oso blanco por este camino?

El viejo anciano contestó:

—¡No, no ha pasado! Por el camino que vas llegarás a la casa del Sol. Esa gente te puede dar razón.

Cuando llegó la muchacha a la casa del Sol, le dijo la mamá sol a ella:

—¿Dónde vas tú, virgen?

—No –contestó la muchacha–. Yo no soy una virgen. Yo soy la hija del rey. Yo busco al oso blanco. ¿No ha pasado por este camino?

La vieja anciana contestó:

—No lo he visto pasar, pero espera un rato. Ahorita viene mi hijo Sol, el que hace la claridad por todo el mundo. Él puede saber, pero si te diese de comer tortilla la comes con él. Cuando ya terminas de comer, te llevas un pedazo de hueso y por todo el camino y por todos los lugares en donde te inviten a comer guardas un pedazo.

El sol se acercaba y la vieja dijo:

—¡Escóndete, porque ahí viene mi hijo y te vaya a comer!

Entonces se escondió la muchacha dentro de una bonita canasta y una vez que llegó hasta ahí el Sol dijo:

—¡Qué olor a carne cruda huele aquí!

La anciana contestó:

—Es una muchacha que busca al oso blanco. ¿No lo viste por dónde andaba?

—No, no lo he visto, pero puede ser que la Luna sepa, ya que ella hace la claridad en la noche.

La muchacha dijo:

—¡Gracias, señor! —y volvió al camino.

Cuando llegó a la casa de la Luna, una vieja anciana le preguntó:

—¿A dónde vas tú, virgen?

—¡No, yo no soy virgen! Soy la hija del rey y ando buscando al oso blanco. ¿No lo has visto?

La anciana le dijo:

—Ahorita viene mi hija. Ella puede saber, porque ella hace la claridad en la noche. Pero si te invita a comer tortilla, la comes con ella y te llevas un pedazo chico otra vez por todo el camino donde vayas.

Cuando llegó la Luna, la vieja anciana le dijo:

—¡Escóndete, porque ahí viene mi hija y te come!

Cuando llegó la Luna dijo:

—¡Que olor a carne cruda huele por aquí!

La vieja anciana le contestó que era de una muchacha hija del rey que buscaba al oso blanco:

—¿No lo viste por dónde andabas?

—¡No, no lo he visto!

—Ven —dijo Luna—, ven a comer tortilla.

Una vez que comieron tortilla, la muchacha se guardó un pedazo.

La luna le dijo entonces:

—Vas a ir a la casa del Viento Fuerte. Él si puede saber.

La muchacha llegó a la casa de Viento Fuerte y la mamá de éste preguntó:

—¿A dónde vas tú, virgen?

—Yo no soy virgen —contestó la muchacha—. Yo soy la hija del rey y busco al oso blanco. ¿No ha pasado por aquí?

—No, no ha pasado por aquí.

En eso llegó Viento Fuerte y dijo:

—¡Aquí huele bonito a carne cruda!

—Es esta muchacha que busca al oso blanco —contestó la vieja. ¿Tú no lo has visto por dónde andabas?

—¡No, no lo he visto, pero Vientecito sí puede saber!

La muchacha se fue a la casa de Vientecito.

La mamá de Vientecito le preguntó:

—¿A dónde vas tú, virgen?



Fotografía 31 Cestería y decoración negativa en el huipil de Chiltepec
Imagen Weihnachten, ca. 1937-1939, FW 3103

—Yo no soy virgen. Yo soy la hija del rey y busco a oso blanco. ¿No ha pasado por aquí?

—No, no ha pasado por aquí. Pero espera un ratito, ahora viene mi hijo. Él puede saber, porque él hace viento dondequiera. Él es Vientecito.

Una vez que llegó Vientecito, dijo:

—¡Aquí huele bonito a carne cruda!

—Sí —dijo la vieja—, es esta muchacha, quien busca al oso blanco. ¿No lo viste tú por ahí por donde andabas?

—De ahí vengo ahorita —dijo Vientecito.

La muchacha contestó:

—Si me haces el favor de enseñarme el lugar, yo te pago ahora.

En eso llegó un gavián y le dijo:

—Tú siéntate en mi espalda y así no te vas a caer. Por un camino arriba vamos nosotros —y cuando se sentó en la espalda del animal, éste emprendió el vuelo.

El animal dijo:

—¡Cierra los ojos, así no te caes!

Bajó el animal y dijo:

—Hasta aquí me toca dejarte. Allá adelante está el pueblo.

—¿Cómo subo yo hasta ese cerro? —preguntó la muchacha.

El gavilán le contestó:

—¿No has recogido nada donde la gente te dio de comer?

—Sí —contestó la muchacha—, yo por donde pasé me dieron de comer y me guarde siempre un pedazo de hueso chico.

—Bueno —dijo el gavilán.

Luego subieron al cerro. Cuando ya estaba hasta arriba, el gavilán le dijo a la muchacha que con esos pedazos empataados podía hacer como la resbaladilla y bajar. Una vez que hubo bajado se encontró a una vieja anciana, que le preguntó:

—¿A dónde vas tú, virgen?

—Yo no soy virgen —contestó la muchacha—. Yo soy la hija del rey y busco al oso blanco. ¿No lo has visto tú?

La vieja anciana contestó:

—Un hombre se hizo rey y él está en el pueblo.

La muchacha dijo que mucho le faltaba para llegar al pueblo.

La vieja insistió:

—Poquito falta, poquito falta.

Al fin la muchacha llegó a ese pueblo y se encaminó a la casa de una vieja anciana, la cual le preguntó:

—¿A dónde vas tú, virgen?

La muchacha replicó:

—Yo no soy virgen. Yo soy la hija del rey y ando buscando al oso blanco.

La vieja anciana dijo:

—Un hombre hijo del rey se casa pasado mañana.

La muchacha le pidió permiso de quedarse esa noche en su casa y la anciana le dijo:

—Sí, pero cuando se haga de mañana te voy a dejar y voy a hacer un muñeco y tú bailas ahí con el muñeco. Bailan los dos.

Cuando llegó ese día, se fueron a la fiesta. Pidió permiso al mismo rey de que bailaran los dos muñecos. La muñeca empezó a cantar y en su canto se acordaba de cuántos días había sufrido y decía:

—¿No te acuerdas, corazón, no te acuerdas cuando me dejaste ahí entre el monte? Ahora sí me acordé, corazón.

El hijo del rey abrazó a la muchacha y le dijo que se iba a casar con ella. Juntaron sus manos y llamó a su padre:

—Juntemos nuestras manos, porque tienes muchos días de sufrimiento.

La muchacha se puso a cantar. En su canto le afirmaba que ya le había dado palabra de matrimonio sin interés del dinero, sino con la voluntad del corazón. Llorando, sacó un cuchillo y lo puso en el pecho. Apretó la mano del muchacho, que tenía días sufriendo con él, y se casaron.

Palabras finales

Sin lugar a dudas, intentar comprender el pensamiento y la cosmología de los chinantecos que vivieron en la primera mitad del siglo pasado, entre las décadas de 1930 y 1950, resulta una tarea casi imposible para todos aquellos que nos ha tocado emerger en un punto más avanzado de la línea del tiempo, aquella que nos señala que nos adentramos en los años que marcan el inicio del tercer milenio de nuestra era.

Sin embargo, consideramos que la presentación del material recabado por el profesor Weitlaner a lo largo de 30 años en la región de la Chinantla no sólo nos proporciona el relato del mundo natural atrapado por medio de las fotografías, que nos facilitan ubicarnos en ese ambiente que los rodeaba, sino que también, por sus historias y narraciones, nos abren las puertas de su universo sobrenatural, con el que fueron forjando una cosmovisión específica, propia de su etnia chinanteca, tan efímera como las personas que la crearon, pues ahora ya se encuentra por el pasar de los años y de las generaciones, en parte renovada, pero también en parte irremediablemente perdida: apenas rescatada, como en un borroso esbozo, por el trabajo de Weitlaner.

Para concluir, nos resta señalar que el profesor Weitlaner enumera ciertos aspectos de la cultura chinanteca que en su opinión la colocan en un lugar casi único entre los pueblos del centro de México. “Me refiero principalmente”, escribe el profesor, “a ciertos rasgos culturales muy importantes”:

- El arco musical.
- El arpón con punta deslizante.
- La canoa con flotadores.
- Los morteros de madera.

- La cestería de rajas de otate.
- Las lajas de piedra en lugar de metates.
- La decoración negativa en los tejidos.
- Los puentes colgantes.
- Las señales de tambor, conchas o canoa.
- La comunicación por silbidos.
- Comer gusanos vivos.
- El tabú de comer pescado.
- El caldo de playa (*stone boiling*).
- Encender lumbre ceremonial con piedras.
- El trabajo comunal.
- El anda o palanquín (*litter*).
- La falta de tianguis y del temascal.
- La boda de niños.
- La institución de los ancianos.
- El gremio de culebreros.
- La estricta exogamia.
- La música aborígen.
- Los muñecos.
- Los recuerdos de antropofagia.
- El animismo e ingenuidad en cuentos y creencias.
- El tonalismo.
- El nahualismo.
- El espíritu protector de animales.
- La proyección de la vida terrestre al río.
- Los recuerdos marítimos.
- La cosmogonía.
- El traslado mágico (*magic flight*).
- El calendario agrícola de 18 meses.
- La profunda diferenciación dialectal.

Todo esto se complementa con algunas de las fotografías incluidas a lo largo de este escrito, las cuales guardan alguna relación con los temas tratados, resguardadas en el Fondo Weitlaner de la biblioteca de la DEAS (fotografías 26-31).

Bibliografía

Aráuz Zúñiga, Julio César y José Manuel Ñurinda Barquero, "Aprovechamiento del tubérculo malanga (*Xanthosoma sagittifolium*) como materia prima para el desarrollo de un nuevo producto agroindustrial tipo *snacks*, en el periodo julio 2008-julio 2009", monografía para la titulación en ingeniería industrial, Managua, Facultad de Ciencias, Tecnología y Ambiente-Universidad Centroamericana, 2009, en línea [<http://www.monografias.com/trabajos-pdf3/tuberculo-malaga-producto-snaks/tuberculo-malaga-producto-snaks.pdf>].

- Bevan, Bernard, *Los chinantecos y su hábitat*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Brunson, H., "Observations Base on a Visit to Chiltepec, Oaxaca", mecanoescrito, Fondo Weitlaner, carpeta CLI, diciembre enero de 1953.
- Catálogo de las lenguas indígenas nacionales*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), México, 2011, en línea [<http://www.inali.gob.mx/clin-inali>].
- "Edición especial en homenaje al etnólogo Roberto J. Weitlaner", México, INAH, 1974.
- García Rivas, Heriberto, *Historia de la literatura mexicana*, México, Textos Universitarios, 1971.
- Hernández López, Pedro, "Cuando el trueno quemó la iglesia de dos comunidades chinantecas", en *Tlalocan*, vol. 12, núm. 47, 1997, pp. 315-324.
- López Austin, Alfredo, "Los mexicas ante el cosmos", en *Arqueología Mexicana*, núm. 51, 2001, pp. 24-35.
- Molinari Soriano, María Sara et al., *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, INI, 1972.
- Molinari Soriano, María Sara, María Luisa Acevedo y Marlene A. Aguayo, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla. Relatos recopilados por Roberto J. Weitlaner*, México, INI, 1981.
- Molinari Soriano, María Sara, María de la Luz Parceros y María del Carmen Anzures, *Nuevo catálogo del Fondo Weitlaner*, México, INAH (Fuentes, Catálogos), 1995.
- Molinari Soriano, María Sara e Íñigo Aguilar Medina, "El estado de Guerrero en el Fondo Weitlaner. Adición al nuevo catálogo del Fondo Weitlaner", en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, nueva época, núm. 60, octubre-diciembre de 2000, pp. 51-61. [Nota: a esta publicación se le tituló de esa manera porque la mayoría del material procede del estado de Guerrero, si bien incluye material de Oaxaca, en especial de la comunidad de Chiltepec.]
- _____, "Catálogo del Archivo Fotográfico Roberto J. Weitlaner. Inventario y fichas de las fotografías del Fondo Weitlaner", México, DEAS-INAH, cajas 1-8, 2009.
- Pardo, María Teresa, "Los chinantecos", en *Serie Pueblos Indígenas de México*, México, Secretaría de Desarrollo Social/INI, 1994.
- Rupp, J., "Metáforas y proverbios chinantecos", en *Tlalocan*, vol. 9, 1982, pp. 257-299.
- Weitlaner J., Roberto, "Notas inéditas sobre Chiltepec, Oaxaca", mecanoescrito. 1940a.
- _____, "Informe preliminar sobre dos expediciones a la Chinantla", mecanoescrito, 1940b.
- _____, "Notes on Chinantec Ethnography", en *México Antiguo*, t. V, 1940c.
- _____, "La Chinantla", guión para la planeación e instalación del MNA, México, CAPFC, 1961.
- Weitlaner J., Roberto y Carlos Antonio Castro, *Usila, morada de colibríes*, México, MNA (Científica), 1973.

Entre los tetelcingas: fotografías de Alejandra Álvarez Juárez

La vida cotidiana de los nahuas del Alto Balsas está bien ilustrada en los amates que ellos mismos dibujan con firmes trazos negros, para luego iluminarlos con colores muy primarios. En efecto, desde hace unos 50 años se han producido cientos, miles, tal vez millones de obras que documentan –con un forzoso punto de vista étnico– todos los acontecimientos de los pueblos de la región. Las figuras dibujadas siempre son elocuentes. Al observarlas uno casi puede escuchar el falsete de cortesía de las mujeres de delantal y el náhuatl sin reverenciales de los hombres que, casi sin excepción, resultan ser un tercio campesinos, un tercio artistas y un tercio comerciantes de la legua. Cuando los sentidos están bien afilados, uno casi oye las cuitas, el chismorreo, los dimes y diretes que circulan desde Xalitla hasta Oapan, pasando por Ameyaltepec y Tetelcingo.

Así las cosas, cabría suponer que la película de la vida y la muerte en San Juan Tetelcingo se conforma por fotogramas de amate y que, por lo tanto, está rodada a 24 amates por segundo. Pero basta con ver la primera foto del *Portafolio* para caer en la cuenta de que las del delantal y el falsete, además del pincel, también esgrimen las cámaras. En cuanto a ello, sería una peregrinación afirmar que enfocan desde adentro, pues son camarógrafas propias de la comunidad, documentalistas de clase consustancial.

Lo contrario no es fácil de encontrar. Es raro que alguien de afuera enfoque desde adentro y de tan cerca, como lo hace Alejandra Álvarez Juárez. Ciertamente, al recorrer este *Portafolio* uno siente que el obturador no fue accionado por alguien extraño y distante, sino por uno de los propios. La sensación de pertenencia a la comunidad se debe a que la autora en cuestión no está en Tetelcingo, sino entre los tetelcingas. Y eso no se logra con métodos libresco ni pagándole a los informantes, sino derrochando calidad humana y disparando la cámara con respeto, desde abajo, con el falsete característico de las lugareñas.

Por si lo anterior no fuera suficiente, también están los valores fotográficos, los del momento capturado y los formales. Allí están las composiciones que no dejan que la mirada del espectador se escape por los márgenes de la impresión. También están los focos agudos y los suaves, de acuerdo con la ocasión y con la intención. Hay que apreciar que la profundidad de campo es siempre la que reclama el tema central. Asimismo hay que dejarse encandilar por el contraste pronunciado, bien resuelto, de la foto del torito. También por la tomada a contraluz, la del tambor de la banda en la calle nocturna. Y para quien desee regodearse con las texturas, pues ahí están los delantales de las cocineras y el rebozo de la mujer doliente. Por último, para quienes sostengan que lo suyo es el registro etnográfico, ahí les dejamos las fotos del carnaval y la de la muerte, que cierra este *Portafolio*. Una parca que gusta de las rayas y que, por buena suerte, nos ve como si estuviéramos muy lejos, todavía muy fuera de su alcance.

Francisco Barriga Puente





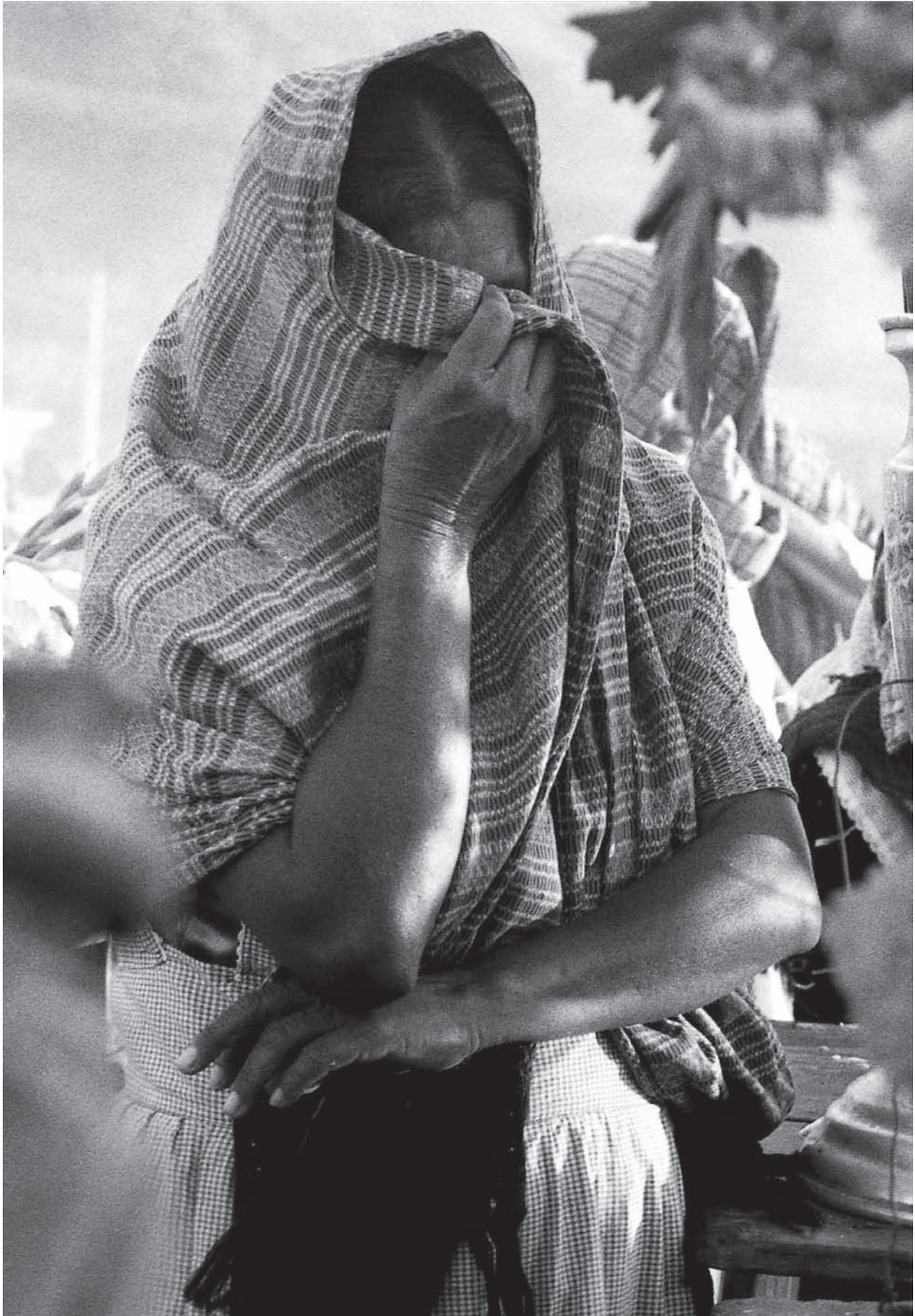


















El ausente registro de la mitología contemporánea

Entrevista con Jesús Jáuregui

Alma Olguín Vázquez*

“Tradicionalmente la antropología mexicana no ha tenido como uno de sus intereses primordiales el estudio ni la recolección de la *corpora mythica* contemporánea, ya que las perspectivas teóricas dominantes de la antropología han consistido en analizar los asuntos de la política, la tecnología y las organizaciones sociales, pero no lo referente al discurso mítico”, explica el doctor Jesús Jáuregui (Teocaltiche, Jalisco, 1949), especialista en la cultura de los coras y huicholes, quien se ha dedicado por más de tres décadas al estudio de la mitología, los procesos rituales y la religión de esas sociedades. Aunque Jáuregui destaca trabajos como la tesis de José Genis sobre la mitología asociada con el compadrazgo, así como los amplios estudios sobre mitos indígenas recopilados durante la Colonia, asegura que falta mucho sobre el registro y conocimiento de la mitología actual, situación que además se dificulta ante el inmenso mosaico cultural y simbólico en nuestro país, con más de 60 grupos indígenas subdivididos en variantes lingüísticas, mitológicas y rituales.

“La perspectiva teórica estructuralista ha desarrollado el análisis del discurso mítico, pero esta escuela ha contado con pocos practicantes, quienes en su mayoría han analizado los mitos, pero sólo aquellos que previamente fueron recopilados”, explica. “En ese sentido no se ha seguido de manera adecuada el ejemplo de Lévi-Strauss, quien no pudo hacer la recopilación mítica porque ya estaba de regreso en Europa y se basó en la recopilación mítica americana que ya existía. Pero nosotros estamos prácticamente en el terreno de los hechos. Creo que a nosotros sí nos corresponde hacerlo”, asegura.

Otra causa que dificulta la recopilación de mitos, según el investigador, es porque la mayoría de los antropólogos mexicanos no hablan las lenguas indígenas: “Somos incompetentes para trabajar la mitología en la lengua nativa en que las historias son contadas y muchas veces recurrimos a traducciones que nos hacen los propios indígenas que ya hablan español, o recopilamos los mitos y buscamos un indígena que nos haga la traducción. Lo que se requiere es que recopilemos los mitos en la lengua original de su narración para hacer la transliteración y la traducción al español”.

El especialista reconoce que, en el caso de las culturas cora y huichola, la técnica profesional de recolección antropológica de mitología oral cumplió con eficientes resultados a principios del siglo xx, por parte de antropólogos como el alemán Konrad Theodor Preuss y, en la década de 1930, por el estadounidense Robert Mowry Zingg, quien recopiló una mitología dividida en tres ciclos: el de la temporada seca, el de la temporada húmeda y el “de Cristo”.

Al conducirnos hacia la importancia de la mitología, asegura que es una forma de conocimiento del pasado de las sociedades, pero opuesto a la otra forma de conocimiento que es la historia. Son los dos extremos, que poseen diferentes intermedios. “Las mitologías historizadas son mitos contados en secuencia cronológica por sacerdotes o especialistas en determinadas sociedades, pero también existen las historias mitologizadas. Gran parte de la historia que pretendidamente es científica en realidad es historia mitologizada, porque existe una permanente contradicción por superar una postura mítica a partir del conocimiento científico histórico. Sin embargo, en forma permanente cae en la problemática mítica, ya sea porque el autor no puede su-

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

perar sus prejuicios o porque la misma sociedad le impone una serie de perspectivas míticas que son de alguna manera justificadas con el quehacer académico”, aclara.

El doctor Jáuregui destaca que en la mitología de las poblaciones indígenas actuales, se observan segmentos y estratos en que se ubican las referencias a los diferentes momentos históricos por los que ese grupo humano ha pasado. En el caso de las culturas que mejor conoce, coras y huicholes, se refiere a los cinco estratos o momentos míticos: todo un universo extraordinario del que, asegura, la antropología mexicana apenas comienza a tener conocimiento.

“El primero, el más antiguo y arcaico del discurso mítico de estas sociedades, se refiere a la creación del mundo, a la abuela primigenia, a los dos flechadores originales, que son el lucero de la mañana y el lucero de la tarde; a cómo fue que esta abuela creó la tierra, porque antes sólo había agua. El segundo estrato nos remite al conocimiento de la cacería y la recolección. Habla de cómo es que los humanos llegaron a tener el fuego, la sal, de cómo cazar el venado y cómo llevar a cabo los procesos de recolección. El tercero se refiere a las obligaciones que son inherentes al oficio del agricultor respecto a la planta y a las deidades, sin cuyos favores no se puede llevar a cabo la práctica agrícola. Éste nos cuenta cómo fue posible que el hombre tuviera relación con las cinco hermanas diosas del maíz, que son de diferentes colores, y que para poder cultivar el maíz se tuvo que casar con todas, y de cómo es posible que tenga relación con la planta de la chíá, de la calabaza y de otras semillas. El cuarto estrato habla del contacto que estas sociedades han tenido con la religión cristiana desde hace siglos, y cómo han hecho una simbiosis de sus deidades nativas con las cristianas para encontrarnos con una mitología relacionada con la vida de Jesucristo y la de los santos en un Evangelio amerindio donde los hechos no sucedieron tal como lo dictan los evangelios autorizados del catolicismo, sino que se fundamentan más en los apócrifos, que de alguna manera llegaron, quizás por la soldadesca o por algún otro medio, al conocimiento de estos indígenas, y por supuesto ellos con toda la libertad que permite el discurso mitológico han logrado historias sobre Jesucristo y los santos que se apartan del todo de lo que dice la leyenda dorada para Europa y la de los cuatro evangelistas.”

Jáuregui asegura que existe por lo menos un quinto estrato referente a la participación de los indígenas mexicanos en los procesos históricos nacionales:

“Ellos resistieron la Conquista: los coras hasta 200 años después de la caída de Tenochtitlan. Los indígenas coras

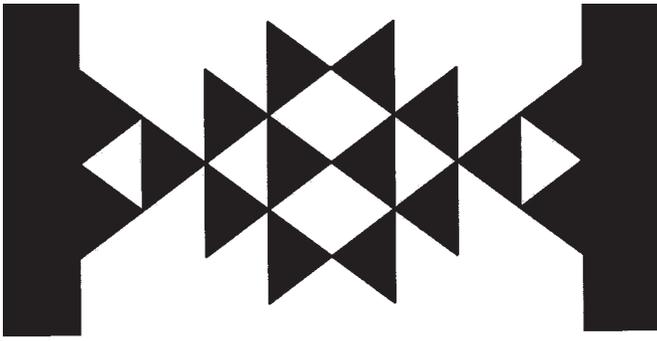
y huicholes han mantenido una resistencia simbólica más que militar, pero durante el siglo XIX también participaron en forma activa en la lucha independentista. Fueron parte del movimiento losadista de autonomía de los actuales estados de Nayarit y Jalisco, y entre 1859 y 1873 recuperaron su autonomía política y religiosa, pero también participaron en la Revolución Mexicana y en el movimiento cristero. Por ejemplo, en la región serrana la Cristiada no acabó hasta 1950, en vez de 1929, como en otras partes del país, por lo que existe una serie de relatos histórico-míticos sobre todos estos movimientos”.

Explica que todo esto que hemos dividido en estratos para los indígenas representan una sola historia, y utilizan un mismo discurso para hablar de la abuela primigenia que de la llegada de los santos católicos por el mar en el actual puerto de San Blas, si bien para nosotros, añade, esto se convierte en un discurso rico y complejo en explicaciones que son las que ellos requieren para existir como sociedades indígenas en el contexto del siglo XXI.

Respecto a estos 30 años de estudio y análisis de las culturas cora y huichola, el especialista explica su trabajo en la recopilación mítica no verbal de los rituales del equinoccio de primavera, en la actualidad implicados en las ceremonias de Semana Santa y que, a su decir, tienen una importante presencia en el noroccidente de México, cuya característica principal es que se narran con acciones teatrales más que con palabras. Se trata de un teatro en que la palabra es sólo un elemento más de la acción escénica.

Pero en la recolección de este amplísimo universo el doctor Jáuregui explica otra característica importante: “Estos mitos no verbales son narrados por todo un grupo que se expresa en una división ritual del trabajo, donde cada quien representa un papel y estos rituales tienen por objeto la escenificación del momento de la lucha cósmica al equinoccio de primavera, donde los hijos de la diosa de la Tierra y la Luna castigarán a su hermano el Sol por haber cometido incesto con su madre, a la que engañó. Ése es el tema central que narra cada comunidad, aunque de diferente manera. Los coras, por ejemplo, tienen unas 10 formas distintas de contarlos, de acuerdo con las *judeas* existentes, mientras que los huicholes tienen quizás unas siete maneras de hacerlo”, asegura.

El estudioso aclara que este mismo mito no verbal existe entre los tarahumaras, los pimas, los mayos, los yaquis y los pápagos, entre otros, así como en muchas poblaciones de mestizos de Jalisco, Nayarit, Sinaloa y Sonora que con anterioridad fueron indígenas, pues asegura que existe un



gran universo mítico que va por la costa noroccidental de México, desde por lo menos Jalisco hasta Sonora, y alcanza el estado de Arizona, practicado por los yaquis y pápagos que viven al otro lado de la frontera.

Tras el estudio de unas 16 distintas *judeas* a lo largo de tres décadas vendrán los primeros frutos: “Intencionalmente me he tardado en publicar, porque en algunas ocasiones una sola *judea* me tomó cinco años de observación para sentir que alcancé a entender lo que se estaba comunicando, ya que son varios escenarios simultáneos y no podía estar en todos. Aunque en la actualidad hago el trabajo en equipo, inicié solo, y ahora creo que cuento con el sustento etnográfico que me permitirá comenzar a publicar. Por ahora sólo he publicado un artículo en Holanda, pero tengo en prensa tres más y quizá también este año entregue un libro general sobre las consideraciones teóricas mínimas para analizar las *judeas* del noroccidente de México”

Detalla: “Para su comprensión he iniciado los análisis desde la perspectiva estructuralista, que plantea que no hay mito original, sino que todo mito es una traducción de otro que le precede o de otro que está al lado o enfrente. Ahora sí ya estamos en posibilidad de enunciar, de ver la manera en que este conjunto de mitos dialoga entre sí, tomando elementos unos de otros en un amplio intercambio variado de diversos grupos, y cómo sin embargo ese discurso mítico actúa más allá de las personas.”

La mitología cora y huichola tiene como sustento principal tradicional los cantos de los sacerdotes nativos durante las ceremonias de culto llamadas *mitote*, con una duración desde el atardecer hasta el amanecer, pero explica que cuando se realizan estas narraciones míticas están en un lenguaje muy sintetizado, estilo telegráfico, lo cual lo lleva a reflexionar de nuevo: “Además, no hemos hecho la recolección puntual de todos esos cantos. Debemos lograr una exégesis más pormenorizada de esas narraciones, lo que nos remite al problema de la lingüística y la incompetencia en lenguas nativas de la mayoría de los antropólogos mexi-

canos, así como a la necesidad de lograr la confianza de los especialistas de esas sociedades para que nos compartan su riqueza literaria oral”.

A lo anterior se suma que no se trata de una mitología estática, pues ellos siempre piensan que hacen lo mismo que sus antepasados. Pero esto, aclara, es sólo una ilusión: “Si nosotros leemos las recolecciones de mitos coras y huicholes que se hicieron hace medio siglo o más y las comparamos con las que se hacen ahora, observamos cómo cada vez los santos católicos ocupan posiciones míticas que antes sólo correspondían a los dioses nativos. Esos que llegaron por el mar y emergieron en lo que hoy es el puerto de San Blas y están representados por rocas eran dioses nativos amerindios. Ahora, en las versiones recientes, son los dioses del cristianismo, que también llegaron por el mar”.

Respecto al futuro de esa riqueza mítica, el especialista declara que las nuevas generaciones están siendo transformadas de manera muy acelerada por tres elementos nocivos: el aparato escolar mexicano, los medios de comunicación y las diferentes iglesias, a la caza de que los indígenas se adscriban a ellas. En conjunto, opina el doctor Jáuregui, todo ello impide la reproducción de la religión tradicional amerindia.

“No sé cuál sea el futuro a corto plazo, pero sí que la incidencia es tremenda y que el cambio de valores resulta drástico, porque la religión amerindia se funda en una ética de comunidad, en la ética del compromiso de cada individuo en participar en diferentes cargos a lo largo de su vida, y esto es desvalorado por la ideología que transmiten esos elementos”.

Para el también especialista en temas como el mariachi y las danzas de conquista lo anterior es corrosivo para la cultura tradicional indígena, y no hay duda, dice, de que está teniendo consecuencias en las narraciones mitológicas y su manera ética de ver al individuo, en un sistema donde todo mundo se conoce cara a cara, que no es lo que difunden los discursos de los medios de comunicación masiva, los cuales abogan por un discurso individualista: el de la ganancia y el monetarismo. Ante ello, explica que su compromiso como antropólogo es hacer su mejor esfuerzo en la recopilación de la *corpora mythica* y su respectivo análisis: “Este año intentaremos hacer la grabación de las siete diferentes fiestas huicholas de los cantos completos. Esperamos lograrlo con un cantador. Por ahora todavía debe de haber más de cien cantadores en la sociedad huichola capaces de proporcionar diferentes versiones de esos cantos, pero habrá que empezar con alguno”, concluye.

La deuda de la antropología mexicana con Roberto Weitlaner

Entrevista con Samuel Villela

Alma Olgún Vázquez*

El archivo Weitlaner que resguarda la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) aún está a la espera de que algunos investigadores se animen a trabajarlo, pues se trata de un material extraordinario de la labor etnográfica realizada por Roberto Weitlaner en nuestro país, en especial la zona norte de Guerrero y la región de la montaña.

Así lo explica Samuel Villela, investigador de la DEAS, quien comenta que el antropólogo austriaco no fue pionero, pero perteneció a una generación de grandes investigadores integrales que, aunque no fueron los grandes teóricos, legaron un importante registro etnográfico, arqueológico y lingüístico, al realizar trabajo de campo en lugares muy apartados y de difícil acceso.

Explica que su obra más famosa se titula *Los papeles de la Chinantla*, pero lamenta que de todo su trabajo en Guerrero, el relativo a las áreas culturales, las haciendas volantes o las rutas de peregrinación, así como toda su perspectiva integral de la antropología, no se encuentren publicadas: “Lo mismo hacía excavaciones que un vocabulario de términos indígenas; dibujaba mapas; tomaba mediciones o una etnografía del susto o de la sombra. También hay material fotográfico muy interesante que contiene mucha información”.

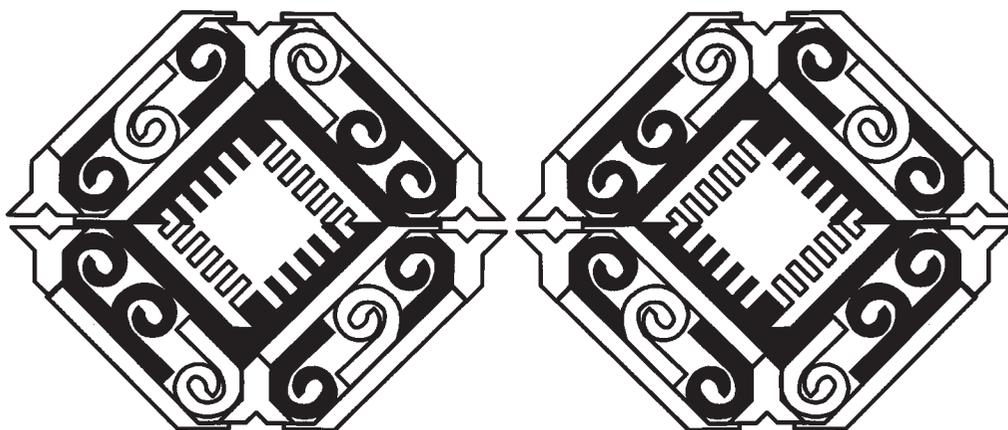
“Weitlaner fue de los primeros en tocar algunos temas que después fueron abordados por otros investigadores. Hay mucha información que nadie ha tocado ni ha sido trabajada, mucho menos aprovechada”, enfatiza. Sobre las rutas de peregrinación, explica que Weitlaner elaboró un seguimiento de la zona norte de Guerrero: “Eran mapas muy

detallados que explican de dónde venían, a dónde iban, cuándo y cómo se hacían, y aunque en alguno de esos documentos el propio autor afirmaba que se estaba iniciando un proyecto de peregrinaciones, nunca hubo tal. Al parecer no se llevó a cabo y tampoco está publicado”.

Para predicar con el ejemplo, Villela Flores, también miembro del comité del proyecto “La construcción antropológica e histórica del norte de Guerrero”, asegura: “Por lo pronto el proyecto pretende utilizar parte de todo ese acervo, porque hay muchísimo. Por ejemplo, todos sus registros arqueológicos, que constituyen un material muy rico que se debe rescatar e incorporar quizá a un análisis más completo y más reciente”.



* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.



Ante esta idea, el etnólogo explica que el equipo de Guerrero intenta recuperar la propuesta de Weitlaner sobre las áreas culturales: “Hay un replanteamiento y una reformulación de esa temática y queremos ver la conformación de la región norte, ya sea cultural o económica, o en qué medida se puede caracterizar esa zona”.

“En lo particular, estoy pensando retomar algunos materiales de Weitlaner, ver en qué consistía su propuesta y en qué medida era viable y aceptable lo que proponía, y sobre lo que registró y mapeó cómo ha cambiado, cuáles han sido las transformaciones, así como las continuidades. Me parece que ése es un material que nos servirá mucho como antecedente”, indica.

Sin embargo, ni es todo lo que hay ni hay todo lo que es: Samuel Villela explica que el Archivo Weitlaner no reúne todo aquello que el antropólogo realizó, pues sigue pendiente un lote de nuevos materiales aún por catalogarse y que, supone, se incorporarán al archivo. Esto, dice, estará a cargo de la maestra Sara Molinari, investigadora de la DEAS, quien durante algún tiempo procesó y ordenó el archivo.

Si bien el trabajo etnográfico de Roberto Weitlaner –quien llegó a México en 1922 como ingeniero metalúrgico– comprende materiales de algunas otras áreas del país, Guerrero fue el estado del que más aportaciones dejó, asegura Villela. “Sospecho que el ambiente académico e intelectual de la época empezó a ver a Guerrero como un área muy prometedora y poco conocida. Hubo congresos en 1940, que es cuando se cumplieron los cien años de formación del estado de Guerrero. Se hizo el Segundo Congreso Mexicano de Historia, en Chilpancingo, y luego

se fue a Tixtla, porque al presidente municipal de allí le interesó mucho que los académicos visitaran la localidad. Creo que es cuando se empezó a abrir todo un campo de conocimiento muy prometedor, porque a ese congreso asistieron investigadores que más tarde serían muy renombrados, como Aguirre Beltrán y Jiménez Moreno, entre otros que tuvieron mucho acercamiento con ese estado. Me parece que Weitlaner recogió todo este ambiente y se incorporó, pero a diferencia de otros él continuó por mucho tiempo. Creo que aún en la década de 1950 seguía haciendo recorridos, ya que al parecer tenía un gran interés por profundizar más”.

Entre las aportaciones de Weitlaner al conocimiento de Guerrero se encuentran el guión etnográfico para la Sala de Guerrero del Museo Nacional de Antropología. La antropología mexicana tiene un pendiente con Weitlaner, a decir de Villela: “El suyo es un acervo muy importante y rico, y para quienes trabajamos en Guerrero es una veta de investigación obligada porque son importantes referencias. Muchas de las cosas que él encontró y registró son las primeras referencias que tenemos”.

Existe también una deuda con el estado de Guerrero, pues Samuel Villela lamenta que los trabajos de otros antropólogos aún no se encuentren traducidos al español; por ejemplo, los de Heindrichs o el de Schultze Jena: este último realizó la primera monografía conocida de la Mixteca Nahua Tlapaneca, principal región indígena de Guerrero, y constituye un texto clásico de los pioneros de la etnografía mexicana, así como una obra fundamental que es el punto de partida de las investigaciones en la montaña.

Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, 2ª ed., México, Conaculta/ERA/INAH/INI (Presencias, 66), 2012.

Dora Sierra Carrillo*

La primera edición de este libro se hizo en 1994 y esta segunda, en 2012. Contiene un ensayo introductorio y 18 ensayos sobre mitología mesoamericana, principalmente.

Alfredo López Austin expresa el eje de la narrativa de los mitos de la siguiente manera: “El hombre forja el mito a partir de sus vivencias cotidianas. Sus personajes son seres invisibles que cree encontrar en su entorno, ya en el campo de cultivo, ya en la selva o en el desierto, ya en el mar, en la inmensidad del cielo nocturno o en los rincones de su propia casa. Descubre el comportamiento de los personajes en la regularidad de los procesos naturales”.

La obra se inicia con el mito del diluvio universal, que se describe en la *Epopéya* de Gilgamesh. Al comenzar la lectura recordé una frase del autor: “Al hacer una investigación se debe ir más allá de la imagen y el significado”, lo cual bien se puede aplicar a otros mitos que se enlazan por el agua y los seres vivientes que se salvan del Diluvio o inundación y cómo los relatos viajan en el tiempo y en el espacio y llegan a las tierras americanas. Explica que “es difícil dar certificado de nacimiento a un mito” y señala que “sus partes derivan como las de los grandes ríos, de infinitas y distantes corrientes de confluencia”.

A partir del siguiente ensayo *El conejo en la cara de la Luna* desarrolla su tesis sobre las afinidades que presentan los distintos relatos, los cuales expresan cómo los hombres de diversas culturas perciben su propia realidad. También señala la red de relaciones que se establecen entre los participantes de esta narración: los dioses, el

conejo, la Luna, el pulque, la madre, el hijo, el oro, la plata, la salud y, finalmente, la enfermedad. Destaca que buena parte de estas concepciones siguen vigentes entre los indígenas del México actual.

En el tema de “Mitos y nombres” López Austin sostiene un diálogo (o mejor dicho un monólogo reflexivo) con George Frazer, del que reconoce el valioso trabajo realizado entre finales del siglo XIX y principios del XX en cuanto a la comparación de creencias de pueblos distantes en tiempo y espacio, expresado en *La rama dorada*, su obra principal. Sin embargo, señala que esas comparaciones no son tan válidas en la actualidad, porque no se tomó en cuenta el contexto histórico de esos pueblos. El estudio de los hechos históricos y las investigaciones antropológicas tienen hoy en día, como premisa fundamental, no perder de vista el contexto en que se ubican.

El planteamiento de Frazer ha sido considerado y retomado por varios estudiosos. Uno de ellos ha sido el propio López Austin, quien ha continuado investigando la temática y ha logrado un amplio estudio sobre los mitos, los pueblos y los contextos.



Al hablar de “El invento y el descubrimiento en la concepción mítica del mundo”, de entrada precisa que “creación mítica y evolución” son dos enfoques distintos de la realidad: “La concepción del mito de los orígenes se opone en forma radicalmente a la concepción evolutiva de la naturaleza y de la sociedad, porque el mito crea y fija las cosas de un solo golpe. En el relato mítico los seres creados poseen desde su aparición las características que le serán esenciales”.

Es decir, existe una distancia abismal entre concebir al hombre históricamente, siguiendo las leyes naturales, transitando por distintas etapas evolutivas en su desarrollo social, técnico, económico, político y religioso, y la concepción mítica que confiere al hombre, por un orden cósmico y divino, una condición permanente e inmutable, en la cual las instituciones, las diferencias sociales, los conocimientos, entre otros aspectos, “se conciben nacidos en un primordial amanecer que fincó en su complejidad la sociedad existente”.

Al hablar sobre el barro como la cuna del nacimiento del mito confiere a la Tierra, a la “diosa madre”, las cualidades de fecunda y terrible: así como produce el sagrado alimento de los seres humanos; también se los niega, con lo que pone en riesgo la propia supervivencia. El agricultor y su trato con la tierra y el ciclo anual de las cosechas se logran porque las técnicas empleadas se integran al “diálogo vivaz y humano” con la naturaleza.

Es importante mencionar que en esta parte de la obra el autor plantea la diferencia entre el mito como un relato y el mito como una expresión que resume las preocupaciones y ocupaciones del ser humano en su vida cotidiana y la relación que sostiene con todos los seres naturales y sobrenaturales que lo rodean.

El siguiente ensayo se refiere al aspecto misterioso, oculto, que encierran “Las palabras del conjuro”. La capacidad de

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

percepción de López Austin se expresa al descubrir el objetivo principal de los conjuros o invocaciones de los antiguos nahuas y mayas. Destaca el término *nahuatlalotli* como la forma de entenderse con las fuerzas sobrenaturales.

Al hablar de la obra de Hernando Ruiz de Alarcón señala el uso de nombres secretos con los que se designaba a las personas, animales, plantas, objetos y fuerzas de la naturaleza. Concluye así: “Cuando me aproximé a los conjuros [...] percibí el valor del sentido del discurso”.

Al referirse a “El mito en la tradición religiosa mesoamericana”, tema que ha sido el eje de una buena parte de su obra histórico-antropológica, el autor señala que los pueblos que habitaron la gran área cultural bautizada por Kirchhoff como Mesoamérica tuvieron una matriz cultural común, por lo cual desarrolla la noción de estudiar de manera global a estas sociedades, teniendo presente el contexto general mesoamericano para identificar el parentesco que presentan los mitos fundamentales y la importancia de la religión como código vinculante y cohesivo entre estos pueblos.

En cada párrafo de este libro López Austin reafirma una más de sus propuestas: “Las creencias y prácticas nacidas de la confluencia de la religión mesoamericana y el cristianismo [...] como religiones inscritas en ambas tradiciones son religiones que pertenecen tanto a la tradición religiosa mesoamericana como a la tradición cristiana”. Él no acepta la mera mezcla sincrética de ambas corrientes.

En forma amena y anecdótica aborda el tema de “Los dichos” y hace un verdadero “rebusque” del significado o contenido de los mismos. Con un solo dicho, “chucha cuerera”, nos enseña el análisis que llevó a cabo sobre el uso de estos dos términos, que de seguro alguna vez escuchamos: “Se cree chucha cuerera” o “Yo soy muy chucha cuerera”. Aunque la palabra “chucho” se le

aplicaba y aún se emplea para referirse a los perros, una acepción que aparece en el *Diccionario de la Lengua Española* menciona que también se aplica a la zarigüeya. Es decir, al tlacuache o zarigüeya también se les dice “chucho”; además, la hembra del tlacuache tiene un cuero muy estimado.

Otra característica del marsupial es su astucia: suele fingirse muerto para despistar a sus perseguidores. De ahí que una persona muy lista se adjudique este dicho al considerarse una “tlacuacha de cuero muy fino” o una “chucha cuerera”.

Cuando López Austin nos habla de un “fruto asombroso”, se antoja pensar en algunos de nuestra predilección, pues no se refiere al valioso y asombroso cacao, planta de origen americano con propiedades alimenticias, nutritivas, medicinales, estimulantes y comerciales (al ser usado como moneda, entre otros productos, en territorio mesoamericano). Con las descripciones realizadas sobre este fruto por Francisco Hernández, Juan de Cárdenas y Antonio Colmenero de Ledesma se aprecia el valor que se le ha conferido desde el pasado, y con los testimonios etnográficos se constata la importancia de su uso diario y ceremonial en nuestros días. Es interesante la mención del autor sobre las sustancias ligera y pesada de los seres naturales y divinos que “residen” en el extraordinario cacao.

El siguiente ensayo se refiere a “El milagro del águila y el nopal”. En este texto tienen un lugar protagónico los dioses, los símbolos y los espacios sagrados. Los nombres de Huitzilopochtli, Malinalxóchitl y Cópil (hijo de ésta) se encuentran presentes en este mito, derivado de las acciones que los tres realizaron. Dos acontecimientos son significativos: el final de la larga caminata que hicieron los mexicas y la venganza de Cópil, su muerte y su corazón sumergido en el fondo del lago, sitio donde surgiría el símbolo patrio por excelencia: el águila posada en un nopal; según versiones de las

distintas fuentes documentales, el ave rapaz devora a una serpiente, a un pájaro, o bien aparece sola.

En sus propias palabras, “el escudo nacional evoca la llegada y el establecimiento insular de un grupo humano en la cuenca lacustre [...] El mítico corazón de Cópil se tendría como el corazón de la patria”. Es importante observar en cada ensayo cómo el autor contextualiza la narración y emite su veredicto: “Quienes viven intensamente la mística del símbolo encuentran su presencia real a cada paso: todo rincón es modelo del universo, todo murmullo es mensaje trascendente, toda apariencia es metáfora”. Los mesoamericanos desarrollaron esta mística y es evidente que Alfredo López Austin también participa activamente de ella.

El mito fundacional y el nombre de México-Tenochtitlán fueron el resultado del pacto entre dos dioses, Mexi (de naturaleza ígnea) y Tenoch (de naturaleza acuática); es decir, nuestra ciudad de México surgió de las fuerzas representadas por ambas deidades: el agua y el fuego.

Cuando el autor menciona “El eclipse” y destaca el miedo de los seres humanos como fuente de grandes creaciones, manifiesta que los eclipses han despertado desde épocas remotas el interés por la observación de los astros; campo en el que han sobresalido la cultura china y la maya. Al referirse a las creencias de los antiguos nahuas sobre este fenómeno celeste cita los textos de fray Bernardino de Sahagún sobre los eclipses solares y lunares y señala los elementos que participan en el suceso: Sol, Luna, conejo, agua y la interrelación entre estos dos últimos.

También explica los daños que causa un eclipse a las personas, según las creencias de los pueblos mesoamericanos, en especial el labio leporino y su relación con la Luna y el líquido que ésta vierte sobre la tierra cuando el astro se “vacía”, cuando “llora”.

López Austin muestra su universalidad como investigador al presentar, mediante diversas citas bíblicas, su trabajo “El anticristo y los soles”. La descripción sobre el anticristo en el Apocalipsis, como la terrible bestia que seduce a los hombres y provoca la batalla entre las fuerzas del bien y del mal, repercutirá en las creencias religiosas de distintos pueblos y personajes.

El punto clave y vinculante del relato es citado así por el autor: “La imagen de la bestia, fluctuante y borrosa, pero siempre terrible, cruzó un día el océano para arribar a tierras muy distantes, muy ajenas a su historia. En ellas [en las nuevas tierras] Motolinía pudo comparar las llamas del volcán de Nicaragua con el fuego que había de consumir al anticristo”.

La realidad mesoamericana nos legó el mito de los soles, con la creación del mundo que surgió después de cuatro creaciones y destrucciones sucesivas. En esa creación participaron los dioses representados por los soles: el jaguar, el viento, la lluvia de fuego y el agua. También aquí las fuerzas sobrenaturales catastróficas asolaron y destruyeron a los antecesores del hombre, como una enorme inundación que cubrió el mundo al concluir el reinado de Chalchiuhtlicue, diosa del agua. ¿Sería posible considerar a esta inundación como el diluvio mesoamericano?

Resulta evidente que los símbolos y los mitos son los eternos viajeros. Se desplazan de un lugar a otro y desde tiempos remotos siguen viajando hasta llegar hasta pleno siglo XXI, como se demuestra en varios de los relatos que contiene este libro.

En los “Relatos de tlacuaches” el autor comenta cómo fue recopilando información sobre el marsupial y la forma en que integró los datos para concluir con una propuesta más: “Uniendo los relatos se descubre su coherencia”. Se observa en este trabajo un cuidadoso análisis iconográfico sobre las representaciones del tlacuache en materia-

les arqueológicas y, sobre todo, es interesante la relación que establece entre el dios Quetzalcóatl y el tlacuache por los atributos que ambos comparten en la mitología mesoamericana, en especial el hecho de que los dos son considerados ladrones.

Otro punto que destaca el autor en este ensayo es la importancia del “resorte o torsal” que aparece en algunas figuras de tlacuaches. Explica que “el torzal representa el camino que recorren los dioses y sus influencias. Estas influencias formaban el tiempo”.

Los antecedentes que se plantean en “El nombre de los tarascos” nos lleva a reflexionar sobre la importancia de una metodología adecuada al investigar el origen de los nombres de los grupos étnicos. En este trabajo se mencionan algunos ejemplos de etnias fuera de la tradición mesoamericana, y cuando se refiere a los que pertenecen a ésta nos habla de la eponimia mítica, es decir, los grupos descendientes de dioses que asumieron sus nombres, hasta llegar al caso de los tarascos o purépechas, habitantes del actual estado de Michoacán. También nos brinda la explicación que se maneja en algunas fuentes documentales y por algunos autores sobre el término tarasco.

Entre los numerosos temas de este libro el autor aborda el asunto de “Nuestros primeros padres”. Reitera su posición sobre los mitos, al señalar que son “como el Tlalocan: conjugan una aparente antítesis. Unen lo que siempre ha sido antiguo y lo que por siempre mantiene su frescura”, y agrega que “en sus narraciones se resume el más exquisito ingrediente de la sabiduría: el tiempo”. Frase que no sólo es poética, sino sabia, que bien debería aplicarse al ciclo de vida de todo ser humano.

Además, establece las diferencias y paralelismos de los dioses creadores entre los antiguos nahuas: Oxomoco y Cipactonal y, por otro lado, Adán y Eva, de la tradición cristiana. La complejidad de la cosmovisión mesoamericana está presente en la intensa

relación que mantienen los dioses con el calendario, las actividades que representan las deidades, la adivinación y la magia curativa, entre otras.

El tema sobre “La mano derecha, la mano izquierda” y los atributos que han otorgado a las manos las distintas culturas a través del tiempo es expuesto con base en la aplicación de su metodología de trabajo: primero menciona los antecedentes: Evans-Pritchard, Durkheim, Hertz y sus estudios pioneros. Luego, los principales pares de oponentes en el mundo mesoamericano: hembra-macho, frío-calor, tierra-cielo, entre otros muchos. Después establece cómo la concepción dualista adquiere proporciones considerables en las sociedades indígenas del pasado y del presente de México, como lo constatan los numerosos testimonios arqueológicos, documentales, pictográficos y etnográficos.

El náhuatl es una de las herramientas en los estudios que realiza el autor. Al hablar de “Complementos y composiciones”, con la palabra *inamic* lleva a cabo un análisis que nos introduce en el universo de los complementos, las oposiciones binarias y las dualidades en los habitantes del México antiguo: “La mujer es *inamic* de su cónyuge; el guerrero es *inamic* de su enemigo; el hombre hace *inamic* a su camarada; el jugador, a su contrario en el juego”. Todo en este mundo tiene su “complemento”, su “contrario”, su “correspondiente”. Para hablar del equilibrio de las fuerzas cósmicas confiere al hombre el poder para intervenir y oponer los elementos contrarios y evitar así el caos del universo. Y declara su propuesta en este campo: todo elemento simbólico, al dividirse cada una de sus partes conservará, a su vez, una nueva composición dual.

En la recta final entramos a las “Sinonimias”, ensayo en el que el autor hace un planteamiento, o más bien una cordial invitación sobre el trabajo que debe realizar un investigador: labor detectivesca, formu-

lación de hipótesis, búsqueda de datos que nos permitan ratificarlas o rectificarlas y métodos y técnicas básicas para construir nuestro aparato de estudio. Este trabajo me hizo recordar el mensaje que el autor transmite siempre en sus clases y asesorías: sólo con disciplina, rigor científico y trabajo interdisciplinario se hace ciencia: sólo así.

En la discusión en torno al dualismo y su origen enuncia, en primer lugar, la clasificación de los griegos para entrar al delicado terreno de las ordenaciones y las “calidades” frío-caliente, según lo que se desee calificar dentro del sistema hipocrático. De ahí transita al universo mesoamericano, para descubrir que la clasificación indígena no obedecía a los mismos principios que la hipocrática, lo cual demuestra con interesantes ejemplos de sinonimia, y aclara que “en la antigua lengua náhuatl eran muy frecuentes los *tropos* o palabras formadas por dos términos complementarios”.

El último ensayo lo dedica al mágico mundo de la música, sus intérpretes y los instrumentos musicales, titulado “Ziryab”, nombre del músico bagdadí a quien se le atribuye el invento de la guitarra. Cuando habla de valor de la música entre los habitantes del México antiguo, lo enlaza con el orden de los tiempos, los espacios y los colores, en una verdadera apología a la música que se ejecutaba dentro y fuera de Mesoamérica.

•••

Carmen Morales Valderrama y Mette Marie Wacher Rodarte (coords.), *Patrimonio inmaterial, ámbitos y contradicciones*, México, INAH, 2012.

María Antonieta Gallart Nocetti

Comentar a detalle este volumen es imposible en espacio tan breve, por lo que me centraré en lo que a mi juicio destaca en lo general y haré un comentario de cada ensayo.

Esta obra reúne materiales expuestos en dos encuentros académicos. El primero en noviembre de 2007, organizado por la DEAS con el nombre de Patrimonio Inmaterial: Cuestionamientos y Perspectivas, marcado por el interés de los investigadores del INAH en atender a su ley orgánica reformulada en 1985, la cual prevé una función para el instituto de “investigar, identificar, recuperar y proteger las tradiciones, las historias orales, y los usos, como herencia viva de la capacidad creadora y de la sensibilidad de todos los pueblos y grupos sociales del país”.

El segundo en mayo de 2008, cuando la Dirección del INAH emitió un oficio que instruía a los directores de centros de investigación y estatales para que hicieran propuestas con miras a elaborar el Inventario del Patrimonio Inmaterial de México, que el país se había comprometido a presentar a la UNESCO en julio de 2008. Los investigadores opinaron que esta iniciativa era apresurada para cumplir con la participación de los creadores y portadores del patrimonio, y porque no se había reflexionado a fondo sobre un inventario de esa naturaleza. En agosto de 2008 se organizó el Foro Antropología y Patrimonio Cultural Inmaterial. Identificación, Registro y Salvaguarda, a cargo de la DEAS, el Comité Ejecutivo y la Comisión de Patrimonio Cultural y Legislación de la Delegación Sindical D-II-IA-I del INAH.

La declaratoria incluida en este volumen da cuenta de su postura política y los resolutivos sobre los planteamientos que se considera imperativo observar para desarrollar acciones encaminadas a poner en operación la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (2003).

Los ensayos que forman la obra son diversos en contenido y en profundidad, producto tanto de investigaciones antropológicas de largo alcance, o bien en proceso, de sistematizaciones conceptuales y analíticas, así como de experiencias concretas

de intervención en proyectos de gestión del patrimonio.

Es un acierto que el primer ensayo sea el de Maya Lorena Pérez, titulado “El patrimonio cultural inmaterial: acuerdos básicos para su protección”, porque se constituye el marco para leer los textos del libro, al recuperar una historia necesaria de las discusiones nacionales e internacionales, abrir nuevos dilemas y ubicar con gran claridad las dimensiones teórica-conceptual, metodológica y de política pública del patrimonio cultural inmaterial. Allí se explora el concepto de patrimonio y su contraste con el de cultura, la dicotomía material-inmaterial, que juzga necesario resolver la construcción del patrimonio por parte del Estado, las diferentes perspectivas, actores e intereses para definirlo y establecer las políticas que coloquen a los grupos sociales de creadores y portadores de un patrimonio en el centro de la acción cultural. Al final identifica una serie de cuestiones relevantes tanto para la reflexión como para la acción, que trazan una ruta para reencauzar ambas.

La sigue otra revisión, ahora por parte de Sergio Yáñez Reyes, con el artículo “Patrimonio inmaterial en México: evolución legal, posibilidades institucionales y retos actuales”, producto de una investigación sobre el cambio institucional en la administración del patrimonio cultural en México centrada en la trayectoria del INAH. El texto aporta una visión temporal de los instrumentos legales en que se ha considerado el patrimonio cultural inmaterial en México, así como de las instituciones culturales; una discusión y un conjunto de sugerencias para enriquecer la atención a tal patrimonio.

Dos ensayos abordan el territorio o sitio sagrado: el de Antonio Machuca, respecto de la “Noción de patrimonio intangible en relación con el territorio sagrado, el espacio y el paisaje cultural”, y el de Marina Anguiano sobre “Lugares sagrados huicholes y patrimonio cultural”.

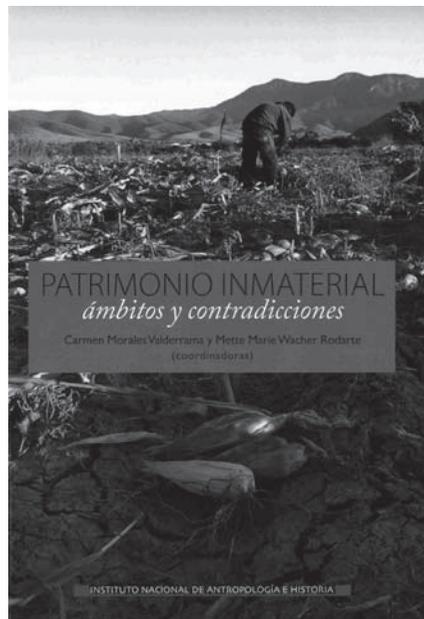
El primer ensayo se construye con base en una discusión teórico-conceptual entre las categorías “territorio” y “paisaje cultural” y la exclusión de la Convención 2003 de la primera noción, también considerada como un espacio sagrado, que integra elementos físicos y simbólicos por sus posibles implicaciones en las políticas nacionales, dada la reivindicación que entraña. La discusión conceptual se acompaña de varias referencias a investigaciones con fuentes directas, y una que desarrolla en extenso sobre la promoción de “Peña Bernal, lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí-chichimecas del semidesierto quereetano”. El autor expresa una preocupación en este caso proclamado por la UNESCO y que atañe al reconocimiento del patrimonio simbólico de los pueblos, acompañado de medidas de reconversión del territorio y generación de procesos económicos promovidos por agentes capitalistas para su aprovechamiento. Adelanta conclusiones y recomendaciones para impulsar en la zona proyectos de beneficio social.

El segundo ensayo, de Anguiano, contiene una rica etnografía producto de una extensa investigación que ilustra con claridad el patrimonio cultural que representan para los wixaritari sus lugares sagrados y su lucha. Da cuenta de cómo conciben este patrimonio en su unicidad, cómo ha sido el proceso de autogestión de ese patrimonio, y la claridad que han logrado sobre los aspectos que lo ponen en riesgo y en las medidas para su protección y salvaguarda.

Guy Rozat Dupeyron participa en la obra con una “Crónica de un fracaso anunciado: la comida mexicana como patrimonio de la humanidad”, que utiliza internet como fuente principal, así como noticias en otros medios comunicativos, el cual hace un recuento de los eventos y actores que participaron en la elaboración, argumentación y no aprobación (hasta entonces) de un expediente presentado ante la UNESCO para

su examen y posible declaratoria de la comida mexicana como patrimonio de la humanidad. Narra con ironía los “intrínquilis” y los intereses de los diversos actores que están detrás de una propuesta de proclamación de patrimonio cultural inmaterial ante la UNESCO.

“El maíz nativo y su cultura en tanto patrimonio cultural”, de Carmen Morales Valderrama, es una rica exposición etnográfica y analítica sobre los maíces nativos o criollos, en especial de la península de



Yucatán. La autora aporta una visión integral de esta riqueza biológica y cultural para alimentar su reconocimiento como patrimonio cultural en este momento, principios del siglo XXI, cuando se encuentran en riesgo por diversas causas, tanto históricas como contemporáneas. Discute la insuficiencia de la definición de patrimonio contenida en la Convención de 2003 en el caso de la cultura del maíz y propone que se reconozca y registre como patrimonio la necesidad de realizar investigaciones sobre la integralidad y la interacción de los distintos aspectos que integran la cultura del maíz: las razas y variedades nativas, usos

alimenticios y curativos, los saberes tradicionales ligados a las narrativas en lengua indígena, las técnicas, herramientas, los espacios sagrados, por citar algunos, estudio, registro y salvaguarda.

La música, las danzas y otras prácticas culturales de la Huasteca veracruzana son concebidos por Amaranta Arcadia Castillo Gómez como “El subsistema musical como patrimonio cultural intangible”, en un trabajo muy articulado tanto de investigación como de registro y preservación –en especial “La Danza de Negritos de Candil”). El material de campo pasa por preguntas teóricas y metodológicas que surgen del propio registro de esas prácticas y de las dificultades para integrar medidas de preservación con los actores locales.

Mette Marie Wachter Rodarte, también coordinadora del volumen, participa con el ensayo “El patrimonio religioso comunitario y la dificultad para concebirlo como patrimonio intangible”. Mette hace una revisión crítica y discute los problemas y preocupaciones que un conjunto de especialistas han observado al definir el patrimonio intangible. Aporta la rica idea del condicionamiento que ejerce la definición legal de los monumentos históricos sobre su estudio, restauración y difusión.

A través de la exposición de bienes como templos e imágenes religiosas argumenta cómo puede ser tratado erróneamente el patrimonio como “reliquia” y no en su uso por los indígenas actuales. Propone una ruta para resolver los problemas de inequidad y falta de integralidad del patrimonio religioso de las comunidades indígenas.

Rocío Durán de Alba explora los elementos culturales identitarios ligados a la migración como patrimonio cultural, en un trabajo muy original titulado “El patrimonio inmaterial de los indígenas de la ciudad de México”. Propone que el patrimonio de los indígenas migrantes es un espacio de construcción de relaciones interculturales.

Por ejemplo, la discusión sobre la imposibilidad de concebir el patrimonio en la dicotomía material e inmaterial cobra aquí una dimensión diferente porque esos portadores de patrimonio cultural, al dejar sus asentamientos tradicionales, sólo se llevan su patrimonio inmaterial y buscan “nuevas sedes” para sus prácticas culturales (patrimonio material), de las que se apropian y resignifican. Muestra claramente la complejidad de las relaciones entre la migración y los procesos culturales de aquellos actores que en un nuevo medio reivindican su cultura e identidad.

El penúltimo artículo, de autoría colectiva, expone el Proyecto de Investigación Antropológica Cerro de la Estrella: José Luis Alvarado, Narciso Mario García, María Elena Morales, Jesús A. Sánchez, Ana María Luisa Velasco, Susana Xelhuantzi, Francisco Javier Zamora (†) y Francisco Javier Zamora Quintana. Son seis años de logros y conflictos de un grupo interdisciplinario (antropólogos sociales, arqueólogos, arquitectos y biólogos) de un proyecto de investigación aplicada al servicio de la sociedad y de una propuesta de rutas diversas, tanto para la investigación como para la gestión del patrimonio cultural en su integralidad. La experiencia narrada muestra cómo se puede articular una iniciativa con el concurso social, al comprometer a las instituciones.

Por último, Ana Luisa Velasco Lozano expone “El paisaje ritual en la cuenca de México”, en el que reflexiona sobre el desmantelamiento del paisaje de esa cuenca con base en fuentes históricas.

Los ensayos incluidos en este volumen, además de su contenido y aportación específica, muestran en conjunto y a mi juicio varias cuestiones que me inspira el subtítulo de ámbitos y contradicciones, pero en mi propia versión, que no necesariamente tendrían que compartir los autores y las coordinadoras del libro.

Por el lado de los ámbitos:

1. Se afirma en forma reiterada que la diversidad de ámbitos del patrimonio cultural inmaterial es muy amplia y difícil la identificación de éstos aislados, sin su interrelación con patrimonio denominado “de otras maneras”, desde una perspectiva analítica.

2. La complejidad de los ámbitos o manifestaciones de ese patrimonio parece dificultar su sistematización y posteriormente su actualización, sobre todo al reconocer que es un patrimonio en transformación.

3. La necesidad de ampliar la investigación y la participación social en muy diversos ámbitos no estudiados del patrimonio cultural inmaterial.

4. El horizonte temporal que se antoja muy largo para contar con aportes académicos exhaustivos en la identificación y conocimiento profundo del patrimonio cultural inmaterial de México y acompañar ese conocimiento con la participación social de los creadores y portadores de ese patrimonio.

Por el lado de las contradicciones:

1. Las contradicciones que se plasman en los ensayos del volumen se expresan en términos de dificultades:

- Conceptuales o de definición de los ámbitos del patrimonio cultural inmaterial.
- Prácticas encontradas en la gestión de proyectos que se han propuesto desplegar acciones puntuales de salvaguarda.
- De interpretación y construcción de esta manifestación del patrimonio por parte del gobierno.

2. De esas contradicciones, me animaría a expresar que aún las estrictamente conceptuales se derivan de la difícil relación entre las instituciones, que confluyen con funciones distintas en la identificación, registro y salvaguarda del patrimonio, pero sobre todo entre los actores involucrados en las instituciones académicas (investigadores, directivos) en las instituciones gubernamentales

de los órdenes federal o local (operativos y funcionarios públicos); en los organismos internacionales, las organizaciones sociales y los propios portadores del patrimonio.

3. La extrema dificultad de confluencia entre las premisas y la lógica de los actores involucrados en la investigación académica y en la gestión pública está marcada, en el mejor de los casos, por las distintas aproximaciones disciplinarias o por la incompreensión de los niveles de trabajo, las responsabilidades y sus marcos normativos; en el peor de los casos, la extrema dificultad se vuelve irreconciliable debido a la descalificación y desprecio por la tarea del otro, sin soslayar, por supuesto, las diferencias ideológicas y de propósitos políticos.

Ése es otro libro o muchos libros derivados de intercambios y de la narración de más historias, de más actores que inciden en el tema. Pero este volumen que en esta ocasión se reseña aquí es de muchas maneras rico: por las dimensiones diversas que se abordan, por los abundantes contenidos etnográficos, por la revisión y esclarecimiento conceptual en otros, y en general por su sentido polémico. Se trata, en suma, de una lectura ampliamente recomendable.

•••

Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INALI/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes/INAH (Divulgación), 2011.

Leopoldo Trejo Barrientos

A finales de 2011 salió a la luz un nuevo fruto del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México: en esta ocasión, el Atlas dedicado a los pueblos de la Huasteca. Una obra de tal magnitud ha implicado muchos años de trabajo que no

sólo se reflejan en las dimensiones físicas de la obra –con sus 2.8 kilogramos–, sino porque en 473 páginas concentra y sintetiza la información histórica, etnográfica, estadística y visual de un constructo heurístico tradicionalmente esquivo para nuestras disciplinas como es la Huasteca, y más aún la Huasteca acompañada del semidesierto queretano.

Para aquellos que tienen conocimiento previo de los atlas etnográficos nacidos de este gran proyecto –me refiero a los de Oaxaca, ciudad de México, Chiapas, Veracruz, Puebla, Chihuahua y Morelos– es claro que éste de la Huasteca y el semidesierto queretano es diferente, y en cierta medida podemos pensar que rebelde, pero con causa. Porque Julieta Valle, Diego Prieto y Beatriz Utrilla decidieron, a mi parecer con justa razón y valentía, dar la espalda a las fronteras políticas de los estados para en su lugar apostar por algo diferente que, a falta de mejores términos, me atrevo a llamar región histórico-cultural, con todo y que la propia Valle niega tácitamente esa posibilidad.

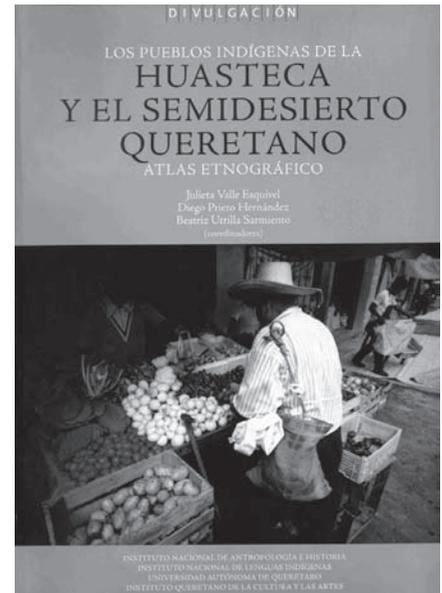
Luego entonces, gracias a esta decisión ya no tenemos que esperar la publicación de los atlas de San Luis Potosí, Querétaro, Tamaulipas e incluso Guanajuato para, como si se tratara de un rompecabezas etnográfico o incluso un Frankenstein, ir juntando las piezas que, con Veracruz, Puebla e Hidalgo, conforman la Huasteca y el semidesierto. No, ahora en un solo y gran volumen podemos conocer la diversidad etnográfica que desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días caracteriza al noreste mexicano. Reconozco y celebro la rebeldía de los coordinadores, pues desde mi punto de vista siempre tendríamos que aplaudir cuando los criterios académicos se imponen sobre los administrativos, y por lo tanto cuando se elige el camino largo y sinuoso por encima del corto y llano.

En términos numéricos la obra fue escrita por 21 autores, incluyendo a los coordinado-

res, quienes redactaron 54 textos cuya distribución por extensión y tema es la siguiente: una introducción, 27 ensayos temáticos que incluyen estudios históricos, monografías por grupo etnolingüístico, además de ensayos que profundizan en áreas específicas o temas emblemáticos de la región. Por si fuera poco, en muchas ocasiones en el interior de un ensayo se insertan recuadros que amplían de manera breve pero detallada tal o cual problema o temática crucial para comprender y reconocer la diversidad cultural. De éstos leeremos 25.

Como es de esperar en un atlas, entre sus páginas aparecen 16 mapas, a los cuales se suman 27 cuadros estadísticos o informativos, 11 gráficos, dos esquemas y, para llenar el ojo de colores y formas, la raquítica cantidad de 458 fotografías. Si por mero ocio sumamos todo este material gráfico, resulta en 514 imágenes, que restado a las páginas totales –473– nos da algo así como que no hay páginas, o bien si existen son mínimas, en las que la mirada se agote en puras letras, pues como en los libros para niños, y por lo tanto en las obras de divulgación científica, al lado de la palabra camina siempre la imagen y así, codo con codo, ambas refieren un mundo que, aunque ajeno y lejano, termina por parecernos próximo e íntimo.

En esta breve reseña no cuento con espacio suficiente para detenerme en cada uno de los autores y sus respectivos trabajos. Sin embargo, no quiero dejar de mencionar sus nombres, pues en el conjunto del atlas Huasteca y semidesierto queretano todos son igual de importantes: José Bardomiano Hernández, Giomar Ordóñez, Luis Enrique Ferro, Julieta Valle, María Guadalupe Ochoa, Miriam Nayeli Jiménez, Mauricio Mayorga, Dulce María Espinosa, Diego Prieto, Alejandro Vázquez, Mirza Mendoza, José Antonio Romero, Eduardo Solorio, Heidi Chemin, Israel Lazcarro, Cristina Lagunas, Beatriz Utrilla, Vicenta Martínez, Aurora Castillo,



Sergio García y Carlos Guadalupe Heiras. En su mayoría son miembros activos y pasados de los equipos de investigación regional Huasteca y Querétaro del Proyecto de Etnografía: a todos ellos debemos esta obra.

Elegí centrarme en exclusiva en las monografías por grupo etnolingüístico, así como en algunos ensayos relativos a la economía, cultura material y procesos de cambio. Así, el grupo emblemático del noreste mexicano, los teenek o huastecos, son descritos por Valle y Hernández, quienes afirman que aunque los núcleos veracruzanos y potosinos son en realidad dos etnias distintas, en el plano de la cosmovisión, la mitología y, por supuesto, la lengua, el profundo parentesco entre ellos sale a la luz y los tiñe de particularidades que, sin lugar a dudas, los distinguen de sus vecinos pames y nahuas, con quienes comparten el territorio.

Hijos de Muxi' y Dhipak, es decir, de la Tormenta y el Maíz, los teenek han diversificado sus sistemas productivos al grado que algunos de ellos ya no tienen la milpa como la actividad primaria, sino que han volcado sus esfuerzos ya a productos comerciales como la caña, la naranja, el café y la palmilla, o bien –como en el caso de

los veracruzanos, donde la palma real pero sobre todo el zapupe han desplazado al maíz– obligado a los productores a convertirse en maestros en el tejido de morrales, sombreros y esteras: productos cuya amplia distribución sirve de puente entre la Huasteca y su viejo vecino el Totonacapan.

Entre las particularidades teenek que los autores mencionan destacan el patrón de asentamiento semidisperso común a ambos núcleos, el mismo que contrasta con la idea de pueblo concentrado que priva en gran parte del área de tradición mesoamericana. Asimismo es muy interesante la ausencia de los sistemas de cargos en el núcleo veracruzano, la cual se explica a partir de la triste historia de peonaje que cargan a sus espaldas los teenek.

Para el pueblo pame o xi'oi Ordoñez hace especial hincapié en su tradición o carácter seminómada, el mismo que muchas páginas adelante lo ayudará a explicar las estrategias de migración y desplazamiento que este pueblo ha emprendido a lo largo de los siglos. Condenados desde la Colonia al sedentarismo, los xi'oi lo fueron también a la agricultura de ladera, pues desde muy temprano en la época virreinal las mejores tierras les fueron arrebatadas. Además de la lengua, entre sus elementos distintivos están el mitote o tarima para bailar y la llamada “flauta pame”, que tiene la particularidad de necesitar la tela de una araña como membrana, la cual le da su característico sonido nasal.

El caso otomí es sumamente interesante no sólo para la Huasteca y el semidesierto queretano, sino para toda aquella región donde habita este extenso y conservador grupo etnolingüístico. Dada su amplia distribución, que va desde Michoacán hasta las tierras bajas veracruzanas, una de sus características es la falta de unidad étnica, a pesar de que, a decir de Utrilla y Heiras, existen factores comunes, como la devoción a la imagen del Santísimo, la celebración del

carnaval y, como era de esperar en el mundo otomí, la preponderancia del cuerpo en la aprehensión del cosmos y en la configuración de la comunidad.

Aunque en su gran mayoría dependen del cultivo de maíz, tanto la producción de artesanías como la cría de ganado menor son alternativas importantes a las que debemos sumar la migración. Si bien en la monografía no se hacen del todo explícitas las diferencias entre los otomíes de Querétaro y aquéllos de la Huasteca, no hay duda de que podemos reconocerlos a partir de producciones como el pulque y el recorte de papel, la primera una práctica propia de las tierras altas y secas, la segunda de las verdes cañadas y cumbres de la vertiente del Golfo.

Último asentamiento chichimeca-jonaz y único pueblo indio en el estado de Guanajuato, Misión de Chichimecas es hogar del grupo ezar. Como su nombre lo sugiere, este asentamiento chichimeca-jonaz es resultado de la sedentarización forzada a la que en el siglo xvi se vieron obligados los pueblos nómadas y seminómadas de la llamada frontera chichimeca. Gracias a la pluma de Ferro sabemos que, en la actualidad, en Misión de Chichimecas encontramos un interesante ejemplo de la dinámica de los sistemas duales, pues a partir de la construcción de una carretera el pueblo se dividió en Misión Arriba y Misión Abajo, la misma que en la actualidad se puede leer en términos de mitad étnicamente conservadora –la de arriba– versus la mitad aculturada –de abajo.

En el marco de su vida ritual llama la atención la fuerza que la memoria histórica tiene para este pueblo, el cual celebra su fiesta el 28 de agosto, día de san Luis de la Paz, nombre del municipio que, más allá de recordar la vida de un santo –que en todo caso sería Luis IX, rey de Francia–, recuerda la firma de la paz alcanzada por los españoles y los antepasados chichimecas: memoria de lucha que ha servido como motor de identidad de este pueblo minoritario.

Alejados ya de la frontera chichimeca aparecen los nahuas de la Huasteca, pueblos que, como en el caso otomí, antes que pensarlos en unidad es preciso distinguir en el interior de su propia lengua. Es así que en la Huasteca hemos de encontrar al menos dos núcleos: aquél del norte de Veracruz y Puebla y del noreste de Hidalgo, y el de San Luis Potosí y su frontera con Hidalgo. Para el oído entrenado tales diferencias se expresan por el fonema “tl” o “t”. Agricultores cuya vida material y simbólica aún descansa en el maíz, en la actualidad a los nahuas también se les reconoce por su trabajo en cerámica, pirotecnia, con fibra de ixtle y, me atrevería a añadir, por sus bordados.

En esta monografía que Ochoa y Jiménez nos presentan llamó mi atención la importancia que ha tenido el ejido en la estructuración de la comunidad, así como el impacto pernicioso de los programas de regulación territorial, como el Procede, los cuales atentan de manera flagrante contra las formas tradicionales indígenas. Asimismo se da un rol preponderante al compadrazgo, el cual en muchas ocasiones tiende relaciones mucho más trascendentales que los que la sangre o el matrimonio son capaces de construir. Pueblos que tienen en el majestuoso cerro Postectitla el centro del mundo, los nahuas de la Huasteca forman parte de un universo en extremo rico en expresiones rituales, como los carnavales propios de Todos Santos y del propio carnaval, así como los hermosos rituales que acompañan el ciclo de vida de los hombres y del maíz, descritos de manera breve en este trabajo.

Por último entran a escena los tepehuas, grupo totonacano que me servirá de pretexto para externar una amarga inconformidad; un malestar que se pensaría personal, pero que en realidad responde a la misma lógica que tanto he celebrado en este atlas. Lo expreso de la siguiente manera: ¿por qué, si nuestros coordinadores tuvieron el tino de trascender las fronteras políticas para

entregarnos una enorme área cultural que llaman Huasteca y semidesierto queretano, no se atrevieron a pasar igualmente por alto las férreas fronteras que nuestra disciplina ha construido entre eso que llamamos Huasteca y el Totonacapan? En otras palabras, al leer a los tepehuas –y en gran medida también a los otomíes y nahuas– no puedo sino extrañar a los totonacos septentrionales, a los cuales yo llamo de la Huasteca, y sin quienes la región meridional de esta área cultural no estaría completa.

Condenados al Totonacapan, confundidos con los pueblos de la Sierra Norte de Puebla, los totonacos del *costumbre*, del carnaval, del recorte del papel y del *Xantolo* son, a mi parecer, una ausencia sensible.

Por fortuna sí están los tepehuas, grupo etnolingüístico del que nos habla uno de los investigadores jóvenes más prolíficos de la actualidad y cuyos diversos trabajos etnográficos hablan por sí mismos: me refiero a Carlos Heiras. Echando mano de una terminología interesante que sutilmente marca las diferencias entre el recorte de papel y el uso de máscaras, nos describe parte de la vida ritual de este pueblo, el mismo con la particularidad de estar atomizado, ya que podemos reconocer al menos tres islas tepehuas: aquélla del norte, donde las comunidades de Tecomajapa y Chiltipan son emblemáticas; la de la sierra, que se concentra sobre todo en la cabecera municipal de Huehuetla, y por último la del Sur, que abarca las comunidades veracruzanas de Pisaflares, San Pedro Tziltzacoapan, así como el Barrio, en el barrio de Mecapalapa, municipio de Pantepec, Puebla.

En fin: es mucho lo que se podría decir de estas monografías, todas ellas llenas de información y detalles, sin por ello dejarse arrastrar por la jerga antropológica. He de destacar, miradas en conjunto, la coordinación que hubo en su redacción, pues todas siguen un mismo patrón de exposición que, en orden estricto, nos va describiendo

lo relativo a la lengua, las formas y estrategias de producción y subsistencia, la organización social, la vida política y la práctica ritual. Gracias a esta armazón compartida el lector se dará cuenta de las enormes recurrencias que descubrimos entre los seis grupos, como las formas de organización y producción familiar, la importancia de la tenencia de la tierra y la cada vez más necesaria migración en sus múltiples modalidades. Después de la lectura ordenada de estas monografías, al mismo tiempo que uno se hace del conocimiento de las formas de ser único que cada grupo construye, queda el amargo saber de que estos pueblos han debido librar sangrientas batallas por sus tierras, las cuales les han permitido sobrevivir pero que aún no se ven reflejadas en una vida digna; es decir, en un mundo lejano a la pobreza y la discriminación, donde el campo sea una elección diaria y la migración no se viva como condena.

Quiero referirme brevemente a los ensayos de Espinosa, Vázquez, Valle, Hernández y Lazcarro. No podía dejar pasar el primero porque, cuando se habla de la Huasteca, no se puede sino pensar en Huapango, y es precisamente en este texto donde se aborda ese tema y se nos exponen los seis estilos que, no por casualidad, corresponden con los seis estados que de una u otra manera tienen algo de huastecos: Puebla, Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas y Querétaro. Por fortuna el escrito no se agota en el son huasteco, sino que también describe esos otros sonos periféricos mas igualmente hermosos que se dejan escuchar cuando las ofrendas son entregadas. Sonos de costumbre, sonos de huapango, jarana, huapanguera, arpa: son sólo algunos puntos que se tratan en este ensayo.

Por otro lado, en un ambiente seco donde predominan el mimbre, la vara de sauz y el ixtle, vemos la manera en que las manos otomíes y pames moldean la identidad. El trabajo de Vázquez Estrada es un viaje por

la producción textil, cerámica y de fibras que aún podemos encontrar en el semidesierto queretano. El autor nos lleva desde la Sierra Gorda hasta Cadereyta, pasando por Tequisquiapan, y en ese trayecto lo mismo descansamos en una hermosa sala de mimbre que nos cubrimos con cálidas mantas de lana, al tiempo que nos hacemos de útiles ollas de barro.

Valle, profunda conocedora de secretos culinarios, no podía sino hablar de sabores, y qué mejores que los del Chile. Gracias a su lectura ahora sé que los chipotles que suelo comer no son una especie ni variedad que se distinga del jalapeño, sino que es el proceso de cocimiento el que los vuelve chipotles. Y no sólo eso, sino que de seguro los chiles que consumo probablemente sean descendientes de un largo linaje que data de la época prehispánica y recorrió la ruta entre el Altiplano y Zontecomatlán, lugar donde el Chile que le ponen al chorizo no tiene igual. Así, entre metáforas viriles, distinciones de edad, colores, sabores y picores, sólo se me ocurre decir que, contrario a la lógica que priva en el Istmo de Tehuantepec, donde el Chile verde es picante pero sabroso como un buen mancebo, en la Huasteca el buen hombre, y por ende el buen Chile, llorona, ha de ser rojo y no verde.

Me gustaría extenderme más, pero no es posible. Para terminar quiero referirme al texto de Lazcarro, quien nos presenta un interesantísimo caso de sincretismos y dogmatismos en una comunidad nahua hidalguense. En el marco de la segunda gran empresa de evangelización que han sufrido estas tierras, las comunidades de Polintotla y Xochimilco nos presentan un cuadro de contrastes que, en lo personal, jamás me habría imaginado, pues no se trata sólo del antagonismo entre el catolicismo y las nuevas ofertas religiosas, en este caso el pentecostalismo, sino de la lucha “carismática” entre los renovados católicos y los pentecostales.

En el marco de estas disputas, aquellos pobres católicos tradicionales no parecen tener otra opción que mirar cómo la imposición de manos, el don de discernimiento, el de lenguas, van de un templo a otro al mismo tiempo que se debe decidir si se olvida a los difuntos o no, si se entierra a los muertos en el cementerio o no y si se sacrifica a un toro para evitar represalias ancestrales. Se trata, como ya he dicho, de un ejemplo de las enormes complejidades que esperan agazapadas detrás de términos a veces tan amplios y tan claros como sincretismo o conversión. Vale la pena su lectura para darse cuenta de que el cambio y la innovación nunca se llevan a cabo olvidando, sino refuncionalizando.

•••

Inauguración de la exposición fotográfica colectiva *¡Viva el Bicentenario, viva Santa Rosa Xochiac!*

Esther Gallardo González*

El 28 de febrero del presente se inauguró en el Museo de El Carmen la exposición fotográfica colectiva *¡Viva el Bicentenario, viva Santa Rosa Xochiac!*, en la que se muestra una colección de 61 imágenes que dan cuenta de los festejos de Independencia celebrados en el pueblo de Santa Rosa Xochiac.

La exposición es producto del Seminario Permanente de Semiótica de la Imagen y Antropología Visual de la DEAS y muestra fotografías de principios y mediados del siglo pasado, en blanco y negro, facilitadas por los vecinos del pueblo. Especial mención merecen las imágenes obtenidas en el trabajo de campo realizado en 2010 por fotógrafos como Juan Román Berrelleza, Teresa Mora Vázquez y Esther Gallardo González, miembros del citado semina-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

rio. Asimismo se contó con un registro en blanco y negro de María Constanza Motta en torno del chimo –un judas elaborado en papel maché por los vecinos del pueblo–. La museografía estuvo a cargo de Armando Amador Islas.

Alrededor de las siete de la noche los vecinos de Santa Rosa Xochiac, San Lorenzo Huipulco, San Francisco Tlaltenco, Los Reyes Coyoacán y algunos pueblos más se congregaron para la inauguración, a cargo de la directora de la DEAS, la maestra Carmen Morales Valderrama, quien reconoció el gran trabajo realizado para presentarla, así como la importancia de estar en un recinto como el Museo de El Carmen, en San Ángel, que es un lugar de suma importancia en la relación de los pueblos de la demarcación.

Tras el recorrido inaugural se organizó un convivio, que desde luego no podía faltar, con música y bocadillos; para ello se contó con la presencia del grupo Soquiac, de Santa Rosa Xochiac, que interpretó canciones que relatan historias de su pueblo. El festejo no pudo tener mejor marco que los muros coloniales que envolvieron a todos los asistentes en una atmósfera exquisita. Por último se invitó a una visita guiada programada para el 3 de marzo a las 11 horas. La muestra estuvo abierta al público hasta el 10 de marzo.

•••

Raquel Padilla Ramos, *Los irredentos parias. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*, México, INAH, 2011.

Francisco Ramírez Arroyo*

Imaginemos que hemos abordado un tren, el del santo oficio de la memoria, el de los espejismos del tiempo, el de la búsqueda de las

* Dirección de Etnología y Antropología Social-Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

constataciones y precisiones de los hechos. El tren que “recorre recorridos...” Y que para otras ópticas ese tren también representa un recorrido. El libro que ahora reseño es la máquina que recorre un conjunto de eventos propios de un periodo fundamental en la historia nacional y al mismo tiempo es un eco resonante en la memoria de los yaquis, no necesariamente grato, pero un eco latente: hablar de la deportación a Yucatán y el sueño de la repatriación, pero quizá un factor decisivo para sostener todo tipo de esperanza es el de la conciencia de grupo, sustento, manejo y adecuación de las costumbres en tierra lejana.

Ahora nuestros ojos serán como el tren que recorre una ruta de conocimiento, de anécdotas y reflexión en cuanto al contexto vivido por *Los irredentos parias*, libro de Raquel Padilla Ramos cuyo título es tomado de *La Revista de Mérida*, con base en la forma como su línea editorial se refería a los yaquis: los marginados, los sin justicia. Mediante las 211 páginas de este volumen al cual me he tomado la libertad de llamarle TREN/CAMINO, nos enfrentamos a ciertos temas sustanciales:

La vida de los yaquis en las haciendas henequeneras, apartado en el que no evitamos pasar a saludar en nuestro recorrido el *México bárbaro* de John K. Turner y a las *Mujeres yaquis* de Jane Holden Kelley. Estos saludos nos ayudan a introducir el contexto de partida para un ahora más amplio recorrido. Importante es conocer este apartado porque se menciona una de las premisas en relación con el conflicto de la conservación de la identidad: “Por aniquilación de elementos culturales a los deportados les fueron quemadas sus ropas y cambiadas por el clásico atuendo maya” (p. 30).

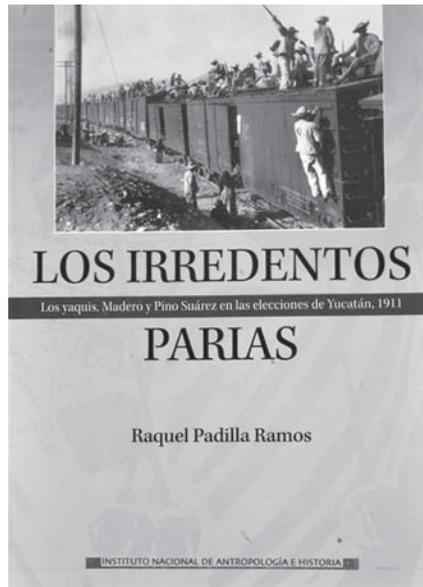
Una de las intenciones de Raquel Padilla con el libro que nos ocupa es la de recuperar el conocimiento de la vida cultural cahíta en el lugar del destierro. Hay que entender que el grupo yaqui se afirma en su

quehacer constante, donde su religión, su deber, su milicia, su espacio, su agua y su tierra lo constituyen como el *ser* mismo. Él es su tierra, él es su agua, él es su costumbre. De allí la importancia de pensar en la estrategia para mantenerse como tales fuera de su tierra y lejos de los suyos, quizá porque al final, sin afanes de poesía ni sensiblería, la esperanza se mantuvo por estar tan cerca de sí mismo.

Y donde parece ser que no hay peor guerra que aquélla de las otredades, donde el que pierde su afirmación se derrumba... Esto me remite a un pasaje personal, en el que a los 17 años, sentado frente a los cerros y cerca de la vía en el pueblo yaqui de Vícam, platicaba con unos de mis amigos –de apellido Bacasehua, que en lengua *jiak* quiere decir “carrizo en flor”– respecto a la idea de irse del pueblo con la consigna de progresar. Mi amigo, serenamente, me dijo mientras señalaba los cerros: “Yo no tengo por qué irme. Todo esto es mío y a todo esto pertenezco”. Claro está que él se quedó y yo me fui. Ahora constato que el progreso no es más que una idea muy cara que se paga con muy altos intereses.

La autora presenta un apartado al que de mayor manera se percibe de evidencia sensible, tanto en el tópico como en el discurso, donde se lee la redacción de mujer –sin intenciones sexistas– y aun más la observación de una mujer que es madre en lo referente a los niños en “Los angelitos de Dios” y “Las mujeres”. En el punto sobre los infantes la autora recurre, entre otros, al *Boletín Estadístico de Yucatán*: investiga causas y cifras respecto a la mortandad infantil y señala las anomalías de algunos registros. Tal es el caso del suicidio por arma punzocortante de una niña de 25 días de nacida.

En el apartado titulado “Las mujeres” se retoma un pasaje de anécdota de la pluma de Ricardo Flores Magón, que fue motor de inquietud en la autora:



Ella y los otros infelices se hallaban acampados, allí, esperando la llegada de un barco que los llevara a Salina Cruz. Imagínense a esta madre yaqui, meciendo a su hijito en los brazos, cantándole canciones de cuna en voz baja. De cuando en cuando se inclina tiernamente sobre el niño adormecido, y le roza la cabecita con los labios mientras las ardientes lágrimas le ruedan por las mejillas. De repente se alza, coge al niño por los pies, lo balancea en el aire describiendo un arco aterrador y aplastándole la cabecita contra la piedra, le hace saltar los sesos. Horrorizados, los soldados se acercan corriendo hacia ella. Lanzando un grito salvaje de “¡Libre!, ¡libre!” les entrega el cuerpecito. Mejor que verlo crecer esclavo, prefirió darle la libertad eterna (pp. 67-68).

A estas alturas la autora sostiene que la actividad más importante de la mujer yaqui fue ser la reproductora principal de su cultura, transmisora de ritos, lengua y añoranzas. Los yaquis jugaron –jamás dicho en el sentido de la ociosidad– el papel del camino a la libertad y la repatriación. Para ello se incorporaron a la traicionada Revolución, jugando sus armas y estrategias, imantados

por su elemento natural, que es la tierra misma, y las demandas que siguen en pie, dicho sea de paso. El libro de Raquel Padilla busca ser preciso y enfático con la práctica política de Madero y Pino Suárez, donde en toda la extensión de la palabra se utiliza a los “yaquis expulsos para sus fines electorales” (pp. 202-203).

Me detengo un poco a señalar que dentro de las virtudes de *Los irredentos parias* hay varias invitaciones:

a) Conocer las condiciones culturales de la etnia en el destierro y los métodos de resistencia para la preservación de su cultura.
b) Entender a la mujer como clave de transmisión de la cultura, entendida como el quehacer y el pensar, la tradición, la cosmovisión, los anhelos y la defensa de la lengua.

c) Trazar líneas de estudio y ejercer crítica sobre notas estadísticas, al confrontarlas con su contexto.

d) Profundizar en el estudio de las notas de prensa desde su comparación con otras líneas editoriales, sus orientaciones retóricas y el análisis de las mismas sobre la realidad de los contextos que las producen.

Consideremos, pues, en síntesis dos palabras que serían la sintagmática general del libro: usos y abusos DEL y CONTRA el yaqui, donde éste, al ser consciente de los mismos, opta por manejar su estrategia de resistencia y retorno. Atendiendo a la actualidad, en sus usos y *Abusos de la memoria* el pensador búlgaro Tzvetan Todorov advierte el doble filo que implica la memoria histórica. Uno de ellos es el de la victimización, con lo que surge un “revire” histórico mediante el cual la víctima se permite ser un victimario, o el del análisis consciente de los procesos sociales. En lo personal recomiendo el segundo, a modo de unirme al testimonio de doña Ricarda León, una mujer yaqui que vivió el doloroso drama histórico del sueño de la repatriación: “Dios es muy grande y no distingue entre el yaqui y el yori... Dios, cuando quiere ayudar, ayuda”.

ARCHIVO FOTOGRÁFICO
ROBERTO J. WEITLANER

Daniel Nahmad Molinari*

El Archivo Roberto Weitlaner es uno de los más extensos e importantes de los que se conservan en la Biblioteca Othón de Mendizábal de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS-INAH).

Este fondo se constituye con informes, guías, mapas de distribución de rasgos culturales, planos, diagnósticos de la cultura, notas de trabajo de campo y fotografías.

El maestro Roberto J. Weitlaner fue un distinguido investigador y maestro de la antropología mexicana, así como representante de la más pura etnografía. Trabajó durante muchos años para el INAH y fue maestro de la ENAH, donde formó a varias generaciones y a muy reconocidos colegas.

El material fotográfico que reunió este insigne maestro constituye una parte muy importante de sus investigaciones, realizadas durante sus múltiples expediciones a los estados de Guerrero y Oaxaca, principalmente.

El interés de don Roberto se inclinaba sobre todo por la lingüística y la arqueología, pero con el tiempo su pasión lo llevó a la etnología y a la etnografía gracias al conocimiento que tuvo del país, sobre todo de las regiones indígenas donde hizo valiosos estudios etnográficos y lingüísticos. Weitlaner rescató muchos de los elementos culturales que con el tiempo terminarían por perderse. De ahí la importancia de la fotografía, que resultó un apoyo decisivo para registrar la información recabada en el trabajo de campo.

En 1997 la maestra Irmgard Johnson, investigadora del INAH e hija del profesor Weitlaner, encontró en su biblioteca materiales fotográficos de su padre y decidió donarlos a la DEAS, donde la maestra María Elena Morales, entonces directora de ese centro de investigación, los recibió con beneplácito.

* CIESAS Oaxaca.



La maestra Johnson hizo una precatalogación antes de donarlo para ubicar la información cultural contenida en la imagen. Ésta consiste en una referencia del lugar, actividades, personajes o elementos arquitectónicos, religiosos, eventos culturales que se puedan describir, fiestas religiosas, peregrinaciones, procesiones, ceremonias religiosas, tipo de indumentaria, tipos físicos. En

suma, todo aquello que la sensibilidad y el ojo del etnólogo captan en el momento oportuno de la rutina diaria de los seres humanos en su entorno cotidiano.

El profesor Weitlaner siempre viajaba acompañado de colegas extranjeros o nacionales, o con algunos de sus pupilos y en ocasiones con su hija, la maestra Irmgard, por lo cual muchas fotografías fueron tomadas a





petición del profesor por sus acompañantes. De estos autores, en algunos casos sólo se cuenta con el nombre o el apellido. Algunas fotografías tienen anotado al reverso el nombre del lugar, la actividad realizada y el año.

El archivo cuenta con 2 726 imágenes positivas impresas en papel y 1 431 negativos de nitrocelulosa; 17 son impresiones a color, 15 transparencias (diapositivas) y 132 negativos de película de seguridad. Las fotografías se tomaron en algún momento entre los años de 1928 y 1965.

Estas fotografías se encontraban guardadas en sobres de papel dentro de cajas de cartón. La mayoría de los sobres eran los originales del revelado y la impresión. Otras fueron enviadas por correo como regalo para el maestro Weitlaner, junto con una carta.

Para facilitar el proceso de catalogación, se manejó la información por grupo de imágenes, en un intento de conservar el orden en que se encontraban. Los elementos a considerar y que unifican cada grupo de fotografías son el lugar y la fecha de la toma.

A cada fotografía se le designó un número de inventario y una clave topográfica. El proceso histórico-fotográfico consiste en una clave numérica de dos dígitos, retomados del sistema catalográfico del International Museum of Photography and Film, el cual define el tipo de material o proceso con que está realizado el negativo o positivo fotográfico.

Las imágenes se guardaron en 10 cajas especiales de polipropileno, con el objetivo de preservar las fotografías de los efectos de la luz y el polvo, así como brindar a los materiales las condiciones adecuadas para su preservación y consulta.

Sirvan los trabajos de rescate, conservación y difusión del archivo de Weitlaner como ejemplo de cuidado y atención a un importante legado que algunas veces se ha olvidado: los acervos institucionales, que también son historia y patrimonio y muchas veces se pierden debido al abandono.

EXPOSICIONES FOTOGRÁFICAS:
SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA. FIESTA Y
TRADICIÓN, Y LOS NIÑOS EN LA PASIÓN.
SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA

Ambas muestras fueron organizadas por la Coordinación Nacional de Antropología, la Delegación Iztapalapa –por medio de la Coordinación de Promoción y Difusión Cultural– y el Comité Organizador de Semana Santa en Ixtapalapa, A. C.

Semana Santa en Iztapalapa. Fiesta y tradición se inauguró el 14 de abril del presente año por parte del doctor Francisco Barriga, coordinador nacional de Antropología; el licenciado Daniel Cuapio, director general de Jurídico y Gobierno de la delegación, y Miguel Morales, secretario del Comité Organizador de Semana Santa en Ixtapalapa.

La muestra, integrada por 63 fotografías HDR de la representación de la Semana Santa en Iztapalapa, se exhibió del 14 de abril al 5 de mayo en el Museo de las Culturas. Pasión por Iztapalapa.

La narrativa fotográfica de Karla Jaqueline Peniche Romero incluye algunos de los momentos de la representación, que abarcan desde el domingo de Ramos hasta el sábado de Gloria. La representación se realiza desde 1843 y propicia la participación de sus habitantes. Esta tradición es una expresión de la fe y defensa de su cultura, tradiciones y acervo religioso a lo largo de los siglos. Cada año los habitantes de los ocho barrios –San Lucas, Santa Bárbara, San Ignacio, San Pablo, San José, San Pedro, La Asunción y San Miguel– transforman sus calles, jardines y templos en un escenario para representar pasajes de la vida de Jesús.

La fiesta de Semana Santa en Iztapalapa es un hecho festivo en el que se hacen presentes las dimensiones religiosa, política, ideológica, simbólica, cultural y económica; una representación donde se fusionan lo antiguo, lo colonial, lo urbano,

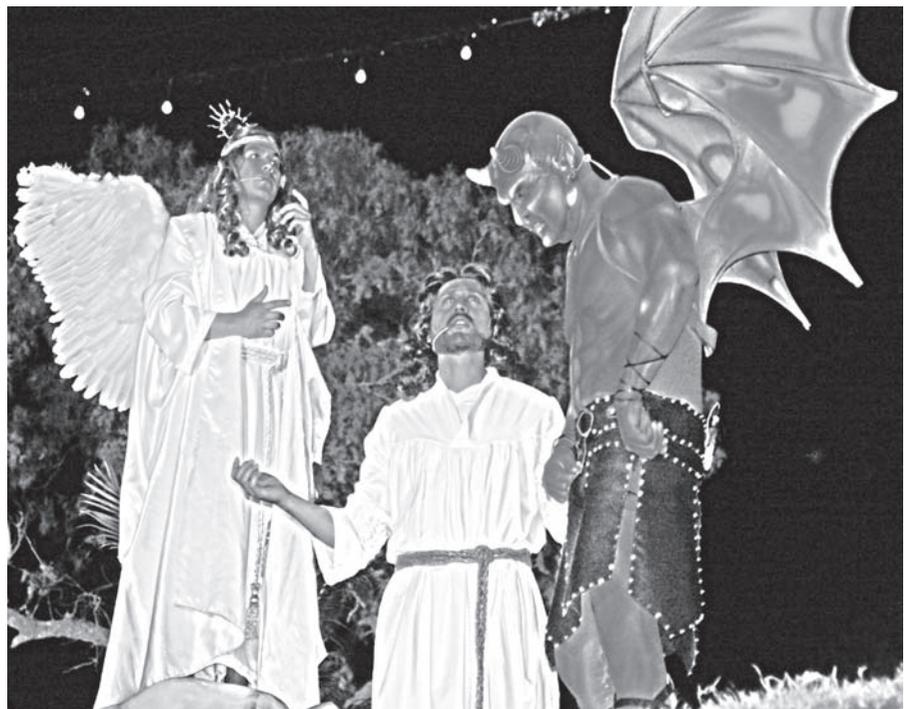
lo moderno, lo particular y lo comunitario con un solo objetivo: agradecer al señor de La Cuevita. Es una muestra de la fuerza de la fe de los habitantes de los ocho barrios de Iztapalapa.

Por su parte, la exposición fotográfica *Los niños en la Pasión. Semana Santa en Iztapalapa* fue inaugurada este 11 de marzo por parte del delegado en Iztapalapa Jesús Valencia y Gerardo Granados, presidente del Comité Organizador de Semana Santa, en el Museo del Fuego Nuevo, durante la rueda de prensa de la representación número 170 de la pasión, muerte y resurrección de Cristo en Iztapalapa. Esta representación es una de las más importantes a nivel nacional e incluso en 2012 fue declarada patrimonio cultural de la ciudad de México.

El tema elegido por la fotógrafa Karla Jaqueline Peniche Romero fue la participación de los niños dentro de la representación, ya que entre los habitantes de los ocho barrios de Iztapalapa es muy importante inculcar a los pequeños esta tradi-

ción. De este modo crecen con la ilusión y la esperanza de participar en alguno de los papeles principales. En sus inicios la representación era realizada por niños (existen registros fotográficos de Manuel Álvarez Bravo que lo comprueban), en el jardín de la iglesia del Señor de la Cuevita; con el paso de los años esta tradición cambió y en la actualidad los papeles principales son representados por jóvenes oriundos de los ocho barrios de Iztapalapa en el predio de la Pasión, en la iglesia del Señor de la Cuevita y en los ocho barrios, a lo largo de una extensión de casi ocho kilómetros.

La muestra se componía de dos secciones: la primera constaba de 40 imágenes de niños caracterizando a distintos personajes, desde nazarenos y vírgenes de pueblo hasta protagonistas, como el llamado “niño espía”. La segunda parte mostraba una cronología integrada por 14 fotografías de los momentos más representativos. Se contó también con 12 vestuarios y diversos objetos utilizados por los personajes durante la representación.



SEP

SECRETARÍA DE
EDUCACIÓN PÚBLICA



CONACULTA

Instituto Nacional
de Antropología
e Historia

EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA A TRAVÉS DE
LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA, EL CENTRO INAH GUERRERO
Y EL GRUPO MULTIDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS SOBRE GUERRERO
INVITAN A LA

CÁTEDRA

*Ignacio
Manuel Altamirano*

en Antropología e Historia sobre Guerrero

NUEVOS AVANCES Y HALLAZGOS EN LA ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DE GUERRERO

PROGRAMA 2013



4 DE JULIO

Una mirada de las poblaciones del estado de Guerrero desde los campos de la Antropología Física

ANABELLA BARRAGÁN SOLÍS / Escuela Nacional de Antropología e Historia

1 DE AGOSTO

Permanencia y cambio jurídico. El Congreso de Chilpancingo

LUIS OLIVERA LÓPEZ / Universidad Nacional Autónoma de México

5 DE SEPTIEMBRE

De Chilpancingo a Acatempan. Vicente Guerrero y el origen de la nación mexicana

JESÚS GUZMÁN URIÓSTEGUI / Investigador independiente

3 DE OCTUBRE

La conformación de la frontera sur-oeste del Imperio Mexica – con tarascos y yopes–

RAFAEL RUBÍ ALARCÓN / Universidad Autónoma de Guerrero

7 DE NOVIEMBRE

Transformación de las políticas culturales en el estado de Guerrero

ALFONSO BARQUÍN CENDEJAS / Dirección de Etnología y Antropología Social

5 DE DICIEMBRE

El teponaxtle sagrado. Instrumento del ayer y hoy en Guerrero

SAMUEL VILLELA FLORES / Dirección de Etnología y Antropología Social VÍCTOR ACEVEDO MARTÍNEZ / Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio

Horario de las sesiones: Primer jueves de cada mes a las 18:00 hrs.
Se otorgará constancia con 80% de asistencia anual
Sede: Centro INAH Guerrero, Abasolo Núm. 46, Col. Centro,
C.P. 39000. Chilpancingo, Guerrero.
Informes: COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
Tel. 4040-5400, ext. 4223 y 4225

Correos electrónicos
guerrero.cnan@gmail.com
hsantaella.barrera@gmail.com
cipactli_diaz@inah.gob.mx
CENTRO INAH GUERRERO
Tel. (01) 747 471 71 21 / 472 00 35
Correo electrónico: difusioninahgro@gmail.com



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:

revistacnan@gmail.com

revista.cnah@inah.gob.mx

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

QUE HACERES

Funciones multidimensionales y *telos* de la fiesta 4

Miguel Ángel Adame Cerón

Algunas notas en torno a los alimentos prehispánicos en El Cóporo, Ocampo, Guanajuato 11

Carlos Alberto Torreblanca Padilla

EXPEDIENTE

Cosmovisión indígena: la mirada de Weitlaner 15

Cosmovisión de la vida cotidiana en Chiltepec, Oaxaca 19

María Sara Molinari, José Íñigo Aguilar Medina

PORTAFOLIO

Entre los tetelcingas: fotografías de Alejandra Álvarez Juárez 57

Francisco Barriga Puente

CARA A CARA

El ausente registro de la mitología contemporánea

Entrevista con Jesús Jáuregui 69

Alma Olguín Vázquez

La deuda de la antropología mexicana con Roberto Weitlaner

Entrevista con Samuel Villela 72

Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, 2ª ed., México, Conaculta/ERA/INAH/INI (Presencias, 66), 2012 74

Dora Sierra Carrillo

Carmen Morales Valderrama y Mette Marie Wachter Rodarte (coords.), *Patrimonio inmaterial, ámbitos y contradicciones*, México, INAH, 2012 77

María Antonieta Gallart Nocetti

Julieta Valle Esquivel, Diego Prieto Hernández y Beatriz Utrilla (coords.), *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano. Atlas etnográfico*, México, INALI/Universidad Autónoma de Querétaro/Instituto Queretano de la Cultura y las Artes/INAH (Divulgación), 2011 79

Leopoldo Trejo Barrientos

Inauguración de la exposición fotográfica colectiva *¡Viva el Bicentenario, viva Santa Rosa Xochiac!* 83

Esther Gallardo González

Raquel Padilla Ramos, *Los irredentos parias. Los yaquis, Madero y Pino Suárez en las elecciones de Yucatán, 1911*, México, INAH, 2011 83

Francisco Ramírez Arroyo

EXCURSIONES

ARCHIVO FOTOGRÁFICO ROBERTO J. WEITLANER 85

Daniel Nahmad Molinari

COSTUMBRE

EXPOSICIONES FOTOGRÁFICAS: SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA. FIESTA Y TRADICIÓN, Y LOS NIÑOS EN LA PASIÓN. SEMANA SANTA EN IZTAPALAPA 87

