

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *“El hombre no ha nacido para divertirse, sino para ocuparse útilmente”.
Un recorrido en torno al gobierno del ocio en el Buenos Aires tardo-colonial*
- ◆ *El estructuralismo británico pierde su inocencia*
- ◆ *De muñecas otomíes y bordados teenek. Dos estudios de caso sobre el extractivismo epistémico en comunidades indígenas*
- ◆ *Representaciones nahuas sobre los “otros” indígenas en el municipio de Pabuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla*
- ◆ *El mito de Sol y Luna entre los na savi de la Montaña de Guerrero*
- ◆ *La seducción de la tragedia: fotografías de Maximiliano de Habsburgo*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA	<i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya
<i>Secretaria</i> Alejandra Frausto Guerrero	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA	Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)
	Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)
	Sergio Bogard Sierra (Colmex)
<i>Director General</i> Diego Prieto Hernández	Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)
	María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)
	Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)
<i>Secretaria Técnica</i> Aída Castilleja González	Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)
	Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
	Oswaldo Sterpone (CIH-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> Pedro Velázquez Beltrán	Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
	Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Coordinadora Nacional de Antropología</i> Paloma Bonfil Sánchez	
<i>Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión</i> Rebeca Díaz Colunga	<i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez
	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)
<i>Encargado de la Dirección de Publicaciones</i> Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo	Alfredo López Austin (IIA-UNAM)
	Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)
	Jacques Galinier (CNRS, Francia)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM)
	Alessandro Lupo (Sapienza Università di Roma, Italia)
	Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili, Catalunya, España)
<i>Edición impresa</i> César Molar y Javier Ramos	Lyle Campbell (University of Hawaii, Manoa, EUA)
	Andrés Izeta (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez	Roxana Cattaneo (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:

Autor no identificado

Objetos del Segundo Imperio en el Museo Nacional de Historia-INAH, ca. 1955

© Núm. inv. 364738, Fondo Culhuacán, Secretaría de Cultura-

INAH-Sinafo-FN-México

www.dimensionantropologica.inah.gob.mx

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, con interlineado doble, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, et al. = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección "Cristal Bruñido", enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato TIFF o JPG. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, Conmutador 68 43 05 69 ext. 413749, dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelologica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Dimensión Antropológica, año 26, vol. 77, septiembre-diciembre de 2019, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambas otorgadas por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tiáhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de abril de 2020 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

“El hombre no ha nacido para divertirse, sino para ocuparse útilmente”. Un recorrido en torno al gobierno del ocio en el Buenos Aires tardo-colonial BETTINA SIDY	7
El estructuralismo británico pierde su inocencia LEIF KORSBAEK	32
De muñecas otomíes y bordados <i>teenek</i>. Dos estudios de caso sobre el extractivismo epistémico en comunidades indígenas IMELDA AGUIRRE MENDOZA / JULIO CÉSAR BORJA CRUZ	72
Representaciones nahuas sobre los “otros” indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA	93
El mito de Sol y Luna entre los <i>na savi</i> de la Montaña de Guerrero SAMUEL VILLELA F.	131
Cristal bruñido	
La seducción de la tragedia: fotografías de Maximiliano de Habsburgo ROSA CASANOVA	155

Reseñas

ANTONIO ARMANDO ALVARADO GÓMEZ (COMP. E INTROD.) <i>Testimonios legislativos. Historia parlamentaria de los congresos mexicanos. Cámara de Senadores. Actas correspondientes al II Congreso Constitucional, 1845</i> EDUARDO FLORES CLAIR	175
EDUARD SELER <i>Inventario de las colecciones arqueológicas del Museo Nacional, 1907</i> HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ	179
Resúmenes / Abstracts	185

“El hombre no ha nacido
para divertirse, sino para
ocuparse útilmente”.
Un recorrido en torno
al gobierno del ocio en el
Buenos Aires tardo-colonial

BETTINA SIDY*

Desde la segunda fundación de la ciudad de Buenos Aires, ciertas actividades vinculadas con el ocio del bajo pueblo fueron sancionadas negativamente por parte del poder político. Las pulperías, las canchas, los bailes y las partes “privadas”, donde se jugaba a los naipes, fueron objeto de regulaciones y prohibiciones por representantes del gobierno. A su vez, los toros y las representaciones teatrales —en tanto acontecimientos que convocaban a toda la población— quedaron reservados durante buena parte del periodo a eventos de celebración regia o a los señalados por el calendario religioso.¹ Sin embargo, en los inicios de la década de

* Instituto de Altos Estudios, Universidad de San Martín; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

¹ Se registraron “dos noches de comedia de los militares” en 1747 con motivo de la coronación de Fernando VI, y en 1760, por la jura de Carlos III, se menciona que un teatro fue colocado en la parte norte de la plaza. Para 1772, durante los festejos por el nacimiento del príncipe de Asturias se instaló un tablado en el patio de la Ranchería, donde unos años después se construiría el teatro (Juan Carlos Garavaglia, “Del corpus a los toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial”, *Anuario IEHS*, núm. 17, 2002, pp. 391-419; y José Luis Trenti Rocamora, *El teatro en la América colonial*, 1947). Por su parte, la tradición taurina en Buenos

1770, los encargados del gobierno de la futura capital virreinal comenzaron a proponer nuevas formas de administrar y consolidar los tiempos y los espacios de ocio en la ciudad.²

Dicha transformación responde a diversas cuestiones. En el plano general remite al proceso desplegado, a partir de las reformas borbónicas, del que fue parte de la elevación política de Buenos Aires, y que comprendió un importante ajuste fiscal destinado a rescatar la trastabillante economía metropolitana.³ Al respecto, Pietschmann explica que la Corona había advertido que el éxito de las reformas fiscales dependía del desarrollo de nuevas pautas socioculturales y de un refinamiento de los mecanismos de control social.⁴ En términos urbanos, esto se tradujo en la búsqueda de cierto ordenamiento de los espacios públicos de las ciudades hispanoamericanas, de manera que se lograra transmitir un mensaje “civilizador”. Como estrategia de vigilancia se estableció en todas las ciudades un sistema de distribución por cuarteles y se emprendió la construcción de recintos cerrados para presentar espectáculos y diversiones varias. Se pretendía que las calles quedasen despejadas de escenificaciones teatrales, riñas de gallos y corridas de toros.⁵

Aires se había iniciado en 1609; solían organizarse tres días de corridas al año en la plaza mayor luego de la procesión de san Martín de Tours, que se celebraba el 11 de noviembre, aunque también se daban festejos por proclamaciones reales o por la llegada de algún gobernante.

² Los dos eventos considerados en esta cronología son: a) la construcción del paseo de la Alameda, iniciada en 1767 por Bucareli y finalizada por Vértiz, y b) la organización de bailes de máscaras por Vértiz durante los carnavales de 1770. Ambos proyectos fueron seriamente cuestionados y socavados por distintos sectores del poder local laico, en el primer caso, y religioso en el segundo (Bettina Sidy, “Proyectos urbanos en disputa: los debates en torno al proyecto de la Alameda en Buenos Aires (1766-1768)”, *Antíteses*, vol. 6, núm. 12, 2013, pp. 186-207.

³ El periodo borbónico, las características y los efectos de sus reformas han sido extensamente investigados: *vid.* David Brading, “La monarquía católica”, en A. Annino y F. X. Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, 2003, pp. 15-46; José Carlos Chiaramonte, “La etapa ilustrada 1750-1806”, en C. Assadourian, G. Beato, y J. C. Chiaramonte (eds.), *Historia argentina II. De la Conquista a la Independencia*, 2005, pp. 281-369; Scarlett O’Phelan Godoy, “Orden y control en el siglo XVIII. La política borbónica frente a la corrupción fiscal, comercial y administrativa”, en F. Portocarrero (ed.), *El pacto infame. Estudios sobre la corrupción en el Perú*, 2005, pp. 13-33, y Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, 1996, entre otros.

⁴ *Vid.* Horst Pietschmann, *op. cit.*

⁵ Sobre estas cuestiones, *cfr.* a O’Phelan Godoy, *op. cit.*; María Pilar Pérez Cantó, *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*, 1985; Gabriel Ramón, “Urbe y orden: evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño”, en S. O’Phelan Godoy (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, 1999, pp. 295-324; y Charles Walker, “¿Civilizar o controlar?: el impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones”, en C. Aljovín de Losada y N. Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, 2007, pp. 105-129.

Los sociólogos Elias y Dunning han señalado oportunamente el valor político, económico y social del tiempo de ocio a lo largo de la historia.⁶ En sintonía, Richard Sennett resalta las transformaciones que se operaron en los comportamientos públicos de los sujetos hacia finales del Antiguo Régimen, y en la medida en que se imponen determinadas normas de conducta ligadas al incipiente capitalismo.⁷ Elizalde y Gomes reseñan las líneas clásicas de análisis respecto del ocio y su relación con el control social; el foco en una de ellas está puesto en la promoción de actividades útiles para el progreso de las sociedades modernas, que pudieran reducir los conflictos sociales y la delincuencia. El segundo abordaje mira el ocio desde un sentido afín a la moral católica, vinculado con el vicio. Allí, la salvación sólo sería posible por medio del rechazo a los placeres mundanos y al pecado.⁸ Según Chartier, la oposición entre oficio y ocio, como formas dicotómicas del uso del tiempo, se remite a la distancia entre las obligaciones de lo público y las libertades de lo privado.⁹

Del mismo modo, la Corona borbónica buscó impartir una cierta organización del tiempo. Si bien desde el siglo XVI la vagancia y el ocio aparecían en los discursos eclesiásticos y gubernamentales como factores que debían eliminarse en pos de una sociedad ordenada y tendiente al progreso, desde la segunda mitad del XVIII el par ocio-trabajo, como formas excluyentes del uso del tiempo, fue reemplazado por un abanico más complejo en el que ciertas formas del ocio cobraron un rango de productividad, ya sea tanto por su función en la transmisión de valores como por la percepción de que la alternancia entre unas actividades y otras repercutía positivamente en la productividad de jornaleros, peones y artesanos.¹⁰ Como explica

⁶ Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, 1992.

⁷ Richard Sennett, *El declive del hombre público*, 2011.

⁸ Rodrigo Elizalde y Christianne Gomes, "Ocio y recreación en América Latina: conceptos, abordajes y posibilidades de resignificación", *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 26, 2010, pp. 19-40.

⁹ Roger Chartier, "Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna", en F. Núñez Roldán (coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, 2007, pp. 13-26.

¹⁰ Sobre la relación entre vagancia, trabajo y conchabo obligatorio, *vid.* Marcela Aspelle de Yansi Ferreira, "La regulación jurídica de las formas del trabajo forzado", *Investigaciones y Ensayos*, 40, 1990, pp. 207-233; Ana María Bascary, "Entre el taller y el conchabo obligatorio. Ocupaciones de los sectores populares de San Miguel de Tucumán a fines de la Colonia", en A. Gutiérrez Escudero y A. I. Martínez Ortega (eds.), *Ciencia económica y política en Hispanoamérica colonial*, 2000, pp. 235-268. Por otra parte, distintos autores han escrito sobre la experiencia del tiempo de ocio en ciudades hispanoamericanas desde los inicios de la colonización, y han

Garavaglia, hacia el siglo XVIII el “tiempo festivo” surgía como un medio de transmisión de valores específicos; los teatros, por ejemplo, fueron adoptando modalidades definidas de acuerdo con sus destinatarios y contextos particulares, y a los ojos de la élite gobernante se diferenciaba del “tiempo ocioso” pensado como sinónimo de vagancia o peligrosidad social.¹¹ Al mismo tiempo se desarrollaron distintas formas de recreación en los espacios públicos o compartidos de la ciudad, como las alamedas, las corridas de toros y los bailes de máscaras.

En este contexto, el tiempo destinado a las diversiones públicas sufrió dos tipos de transformaciones. Por un lado, el sostenido crecimiento demográfico y económico que se vivió en las ciudades hispanoamericanas provocó una mayor presencia popular en las calles, las plazas y los paseos, y motivó una cierta preocupación de parte de las esferas gubernamentales, que pretendieron reorientar los espectáculos promoviendo determinados tipos de diversiones y sancionando otros. Johnson echa luz en torno a las actividades de artesanos, jornaleros y carreteros que circularon por el Buenos Aires virreinal y sus vínculos con los encargados del gobierno. La plebe se expandió por el espacio y ocupó durante las largas horas del día los mercados, las plazas y las calles. A los ojos de las autoridades y de la “gente decente”, los carreteros, arrieros, bandoleros, jornaleros —agentes imprescindibles para la economía urbana— representaban esencialmente vagos y personas fuera de la ley.¹² Por otro lado, el ocio y el tiempo ocioso se tornaron en objeto de análisis y debate por parte tanto de los encargados del gobierno, en sus diversos niveles, como de los pensadores ilustrados que diseñaron las reformas.

Los discursos vinculados con el tiempo de relegación¹³ y la vagancia fueron reelaborados en España con la presencia de pensadores y funcionarios borbónicos, y tuvieron repercusiones particulares

vinculado dichas experiencias con el control social. Vid Lupe Aguilar Cortez, “Tiempo libre, ocio y recreación, pensamiento crítico en México”, *Revista Educación Física y Deporte*, México, vol. 31, núm. 2, 2012, pp. 1097-1106; Ricardo Cicerchia, *Historia de la vida privada en la Argentina*, 1999; Beatriz Ruibal, “Cultura y política en una sociedad de antiguo régimen”, en Enrique Tandeter (dir.), *Nueva historia argentina. La sociedad colonial*, t. II, 2000, pp. 413-444, y Porfirio Sanz Camañes, *Las ciudades en la América hispana. Siglos XV al XVIII*, 2004, entre otros.

¹¹ Juan Carlos Garavaglia, *op. cit.*, p. 410.

¹² Lyman Johnson, *Workshop of revolution: plebeian Buenos Aires and the Atlantic world, 1776-1810*, 2011.

¹³ Se utiliza la expresión tiempo de relegación para designar los momentos en que se relegan las actividades productivas.

en las colonias americanas. Viqueira Albán,¹⁴ en su estudio pionero centrado en el México del siglo XVIII, señala las expresiones correspondientes a los discursos oficiales respecto de las formas de diversión y sus valoraciones. El autor marca un cambio en las actitudes y en las políticas oficiales, así como la irrupción de una resistencia más o menos declarada de los sectores populares a las progresivas exigencias de control social, propias del periodo borbónico. Los funcionarios de gobierno buscaron evitar los comportamientos espontáneos de la multitud, reglamentarlos, constreñirlos a espacios cerrados y, finalmente, erradicarlos. En este contexto, el autor sostiene que, más allá de lo que sucediese con el bajo pueblo, fueron las costumbres de la élite las que se “relajaron”, tendiendo esta capa social hacia la laicización.

En esa línea, en las ciudades hispanoamericanas, y Buenos Aires no fue la excepción, se planearon y ejecutaron con distintos grados de éxito bailes, paseos, casas de comedias y plazas de toros, más allá de lo signado por el calendario ritual.¹⁵ En este trabajo nos proponemos reflexionar en torno a las actividades de ocio que fueron sancionadas o promovidas por distintos agente de gobierno, así como las disputas y contradicciones que las mismas implicaron entre la élite local. Para ello se revisarán críticamente las prácticas que fueron objetadas o reguladas por el poder político. Luego, abordaremos algunas de las formas de ocio que promovieron los sectores gobernantes, en particular el toreo y las representaciones teatrales, con el propósito de deconstruir el espacio abierto entre un conjunto de representaciones y unas dinámicas sociopolíticas específicas.

¹⁴ Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 1987.

¹⁵ Respecto a Buenos Aires, distintos autores analizaron el conflicto que se suscitó entre el virrey Vértiz y el obispo Malvar y Pinto, entre 1780 y 1782, con motivo de las corridas de toros, *vid.* Juan Carlos Garavaglia, *op. cit.*; Adela M. Salas, “Rigor religioso *versus* fervor popular. Toros en Buenos Aires, 1780-1782”, *Revista de Estudios Taurinos*, vol. 31, 2012, pp. 133-151. Otros autores han descrito las características del toreo porteño y las “riñas” de gallos; en este sentido, *vid.* Carmen Bernard, *Historia de Buenos Aires*, 1997; Ricardo Lafuente Machain, *Buenos Aires en el siglo XVIII*, 1946; Ricardo Levene, *Historia de la Nación Argentina*, 1934; Daisy Rípodas Ardanaz, “Los servicios urbanos en las Indias durante el siglo XVIII”, *Temas de Historia Argentina y Americana*, vol. 2, 2003, pp. 187-208, entre otros. Sobre la historia del teatro rioplatense, contamos con una serie de trabajos clásicos, como los de Alfredo Taullard, *Historia de nuestros viejos teatros*, 1932; de José Luis Trenti Rocamora, *op. cit.*, y de Raúl H. Castagnino, *Crónicas del pasado teatral argentino*, 1977, entre otros.

Los peligros del ocio

Como ya señalamos, los mandatos gubernamentales fueron recurrentes al sancionar actividades que podríamos llamar “recreativas” y que se consideraban perjudiciales para el buen orden, la policía y el gobierno de la ciudad y su jurisdicción.¹⁶ Asimismo, con el correr del siglo fueron madurando diversas valoraciones respecto de lo que los porteños hacían cuando no estaban ocupados en tareas productivas.

La ciudad celebró cada una de las aclamaciones reales y entradas de funcionarios con servicios religiosos y actividades lúdicas, como juegos de cañas, corridas de toros y representaciones teatrales.¹⁷ Más allá de dichos sucesos de carácter eventual, año con año se ordenaba el cierre de “tiendas, tendejones y pulperías y demás oficios” con motivo de la celebración del santo patrono de la ciudad, san Martín de Tours. Luego del paseo del Real Estandarte, del que participaban “las personas de lustre y distinción”, se desplegaba en la ciudad un conjunto de actividades de carácter celebratorio que convocaba a toda la población porteña.¹⁸ En los próximos apartados revisaremos el tema del toreo pero, por el momento, basta señalar que las corridas con motivos de las fiestas patronales fueron particularmente impor-

¹⁶ Cabe señalar que las prohibiciones reseñadas para la ciudad de Buenos Aires no eran en modo alguno anómalas respecto a las del resto de las jurisdicciones de la región, sino que, por el contrario, formaban parte de un corpus habitual de sanción y punición orientado a limitar ciertas prácticas y fomentar otras. Ejemplo de ello, el 15 de enero de 1740, el alcalde ordinario de la ciudad de Montevideo, don Joseph de Vera Perdomo, indicaba: “No sea osada ninguna persona de cualquier estado y condición que sea, andar de noche en las calles dada la retreta dando músicas ni armando fandangos, por lo cual son motivos de escándalos públicos” (Víctor Tau Anzoátegui, *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*, 2013, p. 222). Cincuenta años después, el gobernador intendente de Córdoba del Tucumán —y futuro virrey de Río de la Plata— ordenaba la prohibición de juegos de envite y de azar en las pulperías, así como “el jugar juegos indecentes o provocativos en el carnaval, excepto los de honesta diversión dentro de las casas, cuyo desahogo regular no tiene los perjuicios que fuera de ellas; que no se permitan máscaras ni danzas indecentes” (*ibidem*, p. 398).

¹⁷ Por ejemplo, en 1760 se llevaron a cabo los festejos por la coronación de Carlos III. Para ello se asearon e iluminaron las calles, cada uno de los gremios (plateros, carpinteros, sastres, peluqueros, albañiles, zapateros, estriberos, herreros y armeros, y pulperos) aportó fondos, se organizaron corridas de cañas, circo de toros y representaciones teatrales en la plaza. Para ello se construyeron bastidores, andamios, telones y escenarios de carácter efímero, que se colocaron en la plaza. *Vid.* Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1753-1762. Archivo General de la Nación Argentina (en adelante AGNA), sala IX, Gobierno, 9-8-10-2: ff. 231, 232-233 y 240-241.

¹⁸ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1741-1752. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-1: f. 16.

tantes en los años previos a 1780, cuando no existía un circo firme y se montaba el espectáculo sobre la plaza mayor sólo para la ocasión.¹⁹ Dicho espectáculo era esporádico y sujeto a recortes en función de los caudales de las siempre exiguas cajas de la ciudad. No obstante, pareciera que los porteños fueron entusiastas aficionados a las corridas. En 1754, el gobernador interino Alonso de la Vega señalaba que:

[...] en las corridas de toros suceden muchas desgracias con el motivo de entrar dentro de la plaza muchas personas sin ser nombradas para torear y para evitar este desorden y evitar cualquier desgracia que por la multitud de gente puede suceder, ordeno y mando que desde la hora que se toque despojo ninguna persona salga de la barrera a la plaza sino tan solamente los toreadores nombrados por los dsiputados los que se “tiznan” de negro y los enlazadores pena al que se cogiere dentro de la plaza de 100 azotes y de 15 días de cárcel.²⁰

Resulta relevante notar en la cita la falta de penalización diferenciada de acuerdo con la “calidad y condición” del infractor. Habitualmente, los bandos contenían en su cláusula punitiva una fórmula que indicaba que “en caso de ser negro, indio o mulato”, la penalización sería de carácter físico —azotes o cárcel—, mientras que de ser “español”, se le impondría una multa pecuniaria si la infracción fuera leve y el destierro si la misma creciera en gravedad. En este caso, entendemos que el castigo físico directo está indicando el segmento social al que apela la orden y, por ende, aquel que se debía controlar en los espectáculos. De igual manera, los juegos de cañas y las corridas de parejas —ambos presentes en las celebraciones regias y patronales— aparecen también como un elemento a limitar:

Por cuanto se experimenta gran desorden en las corridas de parejas de caballos que acostumbran hacer varias personas no solamente en los días de fiesta que son los que por modo de divertimento lo suelen hacer sino también en los días de trabajo quitando con este motivo a

¹⁹ Señalamos que no se trataba de una plaza “firme” porque la misma era montada sobre andamios móviles cada vez que tenían lugar las corridas. En este sentido, compartían el espacio de la plaza con el mercado y el resto de las actividades que allí tenían lugar (Plaza de toros. Discrepancia entre los arrendadores de andamios y el asentista de la plaza Alfonso Vélez. 1782. AGNA, sala IX, justicia, 31-4-2).

²⁰ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1753-1762. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-2: f. 83.

muchas personas que concurren a ellas de que se ocupen en trabajar para mantenerse y a sus obligaciones.²¹

Esta cita abre una línea sobre la cual circularán gran parte de los discursos y las propuestas gubernamentales en torno a la recreación de la población. En particular, respecto al manejo del tiempo y a las diversas valoraciones que se otorgaron con el correr del siglo al par ocio-trabajo, partiendo de dos premisas paralelas. Por un lado, que el tiempo debía ser mayormente tiempo de trabajo; por lo tanto, el tiempo lúdico era percibido negativamente y, por el otro, que el juego en cualquiera de sus variantes —hablamos de dados, naipes, bochas, bolos, billar, rifas, entre otros—, convocaba e interpelaba a importantes sectores de la sociedad.

La prohibición del desarrollo de juegos en “tiendas, pulperías y otras partes privadas” a la que se le agregan los cafés después de 1760, es una de las más reiteradas a lo largo del siglo XVIII y buena parte del XIX, y representa a esas formas del ocio consideradas por la élite como prácticas nocivas a ser erradicadas. Entre los principales argumentos esgrimidos contra los juegos en dichos establecimientos encontramos que, de ellos, “se originan varias pendencia, pleitos y puñaladas”, “borracheras y quimeras”, así como “varios insultos y perdición de hijos de familia y esclavos”, entre razones por el estilo. En paralelo, se sanciona con enorme regularidad el horario de cierre para las tiendas y pulperías: “de noche en tiempo de invierno de las nueve y en verano de las diez”.²² Se entendía que “de tener abiertas a deshoras de la noche las dichas pulperías, tendejones y tiendas, se originan juegos, borrachera y quimeras, todo en perjuicio del bien público”.²³ Por ende, se pretendía regular la actividad, el espacio y el tiempo en que la misma tenía lugar. Otro de los elementos que sobresalen al analizar las medidas gubernamentales contra el juego es aquel que lo vincula con los intereses económicos de sus participantes. En este sentido, como ordenanza

²¹ *Ibidem*, f. 133.

²² *Ibidem*, f. 124-125.

²³ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1763-1777. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-3: f. 350. Como correlato a los bandos de los gobernadores, podemos observar las visitas a cárceles que se llevaban a cabo todos los años en la ciudad. En ellas quedaban consignadas las causas del procesamiento de los sujetos, determinándose una altísima cantidad de reos debido a “puñaladas, pencias y ebriedad” en pulperías, canchas y huecos de la ciudad (Libro de visita de cárceles desde 1764-1783, sala IX, Justicia, 31-2-9, expediente 20).

aledaña aparece consignada la prohibición de comprar bienes “a esclavos o hijos de familia”, así como una serie de advertencias en torno a las rifas y loterías que fueron sistemáticamente prohibidas.²⁴

Es importante advertir que además existían en la ciudad establecimientos dedicados específicamente al ocio, es decir, a las canchas de bochas y bolas situadas mayormente en el bajo del río o en las cercanías de los obrajes de la ciudad. Sin embargo, el que se tratase de juegos “permitidos” no implicaba que no se produjeran, a ojos de los miembros del gobierno, excesos que debían atenderse. En primer lugar, se denunciaba que:

[...] en los días de trabajo se juntan a jugar los sujetos que deben acudir al trabajo diario faltando a él y a la atención de su familia de tal forma que enviados en el juego suelen jugar hasta la ropa de su uso y la de sus mujeres y para evitar tan grave daño y que los tales sujetos se apliquen al trabajo el presente se notificará a los dueños de dichas canchas y juegos no permitan en ellas que se juegue en días de trabajo en manera alguna ni tampoco en los días de fiesta.²⁵

La punición alcanzaba no sólo a los jugadores, sino también a los dueños de las canchas; se prohibía el consentir jugar al fiado y la participación de los esclavos. Los usos nocturnos de los espacios de juego también formaban parte de las preocupaciones gubernamentales en cuanto a las prácticas de los porteños. Desde 1770 en adelante se comenzó a sancionar el cierre nocturno de las canchas, “porque sirven de noche para el abrigo de las maldades que se cometen”.²⁶ A su vez, algunas canchas, como las de bolos, fueron sistemáticamente prohibidas, y al menos en dos oportunidades, el Cabildo denegó permisos a particulares para instalar establecimien-

²⁴ En 1768, Bucareli entendía que se están ejecutando en esta ciudad varias rifas por suertes, y siendo gravísimos los daños que de este desorden resultan, se originan escándalos y otras ofensas a Dios, especialmente con la usura que en semejantes rifas se comete, pues aun cuando llegue a rifarse con legalidad el dueño dobla el precio y valor intrínseco (Bando de los gobernadores del Río de la Plata, 1763-1777. AGNA, sala IX, Gobierno, 7-8-10-3: f. 156). Por su parte, en 1802, el Cabildo deniega la petición de un particular para establecer un “juego de lotería pública”, y lo niega nuevamente en 1804, “pues que a nada más propenden con sus proyectos que a introducir en las poblaciones la ociosidad, holgazanería y excesos consiguientes a estos vicios” (Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1801-1804. AGNA. serie IV, tomo I, libros LVII-LVIII-LIX, Buenos Aires, 1925, pp. 187 y 538).

²⁵ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1753-1762. AGNA, Sala IX, Gobierno, 9-8-10-2: f. 262.

²⁶ Víctor Tau Anzoátegui, *op. cit.*, p. 273.

tos de este tipo por las consecuencias negativas que se entendía que las mismas provocaban en la conducta de los hombres, y en especial de aquéllos en edad de trabajar. En 1792 explicaban que los bolos representaban un “grave perjuicio del público por la distracción de la juventud que en estos concursos se llena de vicios”.²⁷

Debe resaltarse que dichos espacios formaron parte de una de las disposiciones más recurrentes en el Buenos Aires colonial. Al inicio de cada año se ordenaba el conchabo obligatorio de un importante sector de la población, que debía salir al campo a participar en la cosecha de trigo debido a la permanente escasez de mano de obra disponible para tales fines. Con algunas variaciones, año con año, la Ordenanza mandaba el cese de las obras que hubiera en la ciudad y el cierre de los obrajes para que “los peones que se ocupan en uno y otro como también los oficiales de sastrero y zapateros y todos los indios, negros y mulatos libres salgan a las chacras a conchabarse”.²⁸ Asimismo, desde la década de 1750, además de prohibirse todo tipo de juego y baile en las chacras, se incluyó la orden que mandaba que “todos los que tuvieran canchas de bolas u otros las cierren y no permitan que jueguen en ellas pena de que no se les permita que las tengan más por su inobediencia”.²⁹ Se establecía también que las patrullas buscasen activamente “tanto las tiendas y parajes donde trabajan estos peones como las canchas donde concurren muchos holgazanes y vagamundos que hay en esta ciudad sin otro ejercicio que el del juego”.³⁰ Se buscaba desterrar la ociosidad, entendiendo que aquellos calificados como “vagos y malentretidos” representaban el elemento a desterrar del tejido social, ya fuera por medio de su expulsión o su transformación.

La ociosidad, según el *Tratado de las obligaciones del hombre* impreso por el Cabildo porteño de Buenos Aires en 1810 para ser utilizado en las escuelas, explicaba que:

²⁷ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1792-1795. AGNA, serie III, tomo X, libros LII-LIII-LIV, Buenos Aires, 1932, p. 79.

²⁸ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1753-1762. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-2: f. 85.

²⁹ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1741-1752. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-1: f. 344. Si bien no nos detendremos aquí en este tema, los bailes como representación popular y en sus diferentes formas fueron sistemáticamente prohibidos. Candombles, fandango y mascaradas aparecían como prácticas cuestionables tanto por la dinámica que promovían como por la exposición de los cuerpos y sus movimientos.

³⁰ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1753-1762. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-2: f. 299.

El hombre ocioso que se está mucho tiempo mano sobre mano, llega al fin a fastidiarse de sí mismo, y para huir de este fastidio no sabiendo ocuparse de cosas buenas, viene a entregarse a las malas. Es necesario pues, acostumbrarse con tiempo a vencer la pereza, a evitar la ociosidad y a aplicarse a cosas útiles y laudables. Esta aplicación necesaria para todos, lo es aún más para los que se han de alimentar a costa de su sudor. Si estos no se acostumbran con tiempo al trabajo, si no aprenden desde luego algún oficio honrado, al paso que crecen se hallan más miserables, y sin medios para vivir honradamente; de modo que su misma miseria, fortificada por la mala costumbre, los lleva a todo género de delitos.³¹

En estas líneas se perfila la necesidad de orientar cada vez con mayor precisión las formas de organización del tiempo y de las costumbres del bajo pueblo. Aquel que se alimenta a costa de su sudor está siempre en los bordes de la sospecha y del delito y, por ende, sus gustos y sus pasiones deben ser debidamente encauzados. El discurso de la punición se desdobra frente a la aparición de una élite gobernante convencida tanto de que el tiempo de ocio resulta imprescindible como de la necesidad de mantener un cierto control sobre el mismo. Comenzaron a vislumbrar los beneficios que podría acarrear la administración de los espacios y los tiempos de relegación de la población. No obstante, con pobladores en constante crecimiento numérico, que avanzaban y experimentaban con los espacios de la ciudad en la improvisación y construcción de distintas formas de ocio, los encargados del gobierno comprendieron que la prohibición absoluta no derivaba en los resultados esperados. Se volvía necesario suplir las formas prohibidas de diversión por otras, en palabras del virrey Nicolás Antonio de Arredondo:

[...] que se guarden las leyes y órdenes que sólo permiten moderados juegos de diversión que den descanso a las fatigas de las ocupaciones de cada uno y que se estorben los excesivos de suerte y envite, por las perjudiciales consecuencias que nacen de ellos, se podrán usar además de los juegos lícitos y moderados de naipes, los de la pelota, billar y

³¹ *Tratado de las obligaciones del hombre. Adoptado por el Exmo. Cabildo para el uso de las escuelas de esta capital, 1809-1815*, en Augusto E. Maillé (comp.), *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, primera serie, 1966, pp. 47-48.

otros de esta especie que no sean prohibidos, con tal que no los haga ilícitos a la cantidad que se atreviese o haga el objeto del juego.³²

Con estas palabras, Arredondo continuaba una línea que habían iniciado los últimos gobernadores de Buenos Aires y que Juan José de Vértiz y Salcedo había podido profundizar desde la creación del virreinato. En los siguientes apartados revisaremos, a partir de dos casos —toreo y teatro—, los modos en los que los poderes locales pretendieron instalar formas específicas de utilización del tiempo no laborable. Como fue adelantado, tanto el teatro como los toros representaban espacios conocidos y valorados por los porteños. En este sentido, entre 1783 y 1790, las autoridades buscaron capitalizar la inclinación de la población por estas actividades, por un lado, y por el otro, el renovado aprecio emanado desde la metrópoli, tendente al fomento de determinadas diversiones populares en detrimento de otras.³³

El desahogo ocioso

En 1775, Campomanes en su “Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento”, luego de condenar las corridas de toros en días de trabajo, señalaba lo necesario que resultaba el tiempo de ocio para los sectores trabajadores como “parte esencial de la policía y el buen gobierno”, una diversión sancionada en tiempo y espacio que resultase complementaria al tiempo de trabajo.³⁴ Este

³² Víctor Tau Anzoátegui, *op. cit.*, p. 307.

³³ Por razones de espacio nos remitiremos a reseñar los eventos que siguieron a la erección del primer circo de toros en el barrio de Montserrat, en los inicios de la década de 1790, y aquellos que acompañaron a la fundación del primer teatro de la Ranchería propuesto por Vértiz y, en particular, a la instrucción por él elaborada en 1783.

³⁴ Pedro Rodríguez de Campomanes y Pérez, primer conde de Campomanes (1723-1802), fue un político, jurisconsulto y economista español. Fue nombrado ministro de Hacienda en 1760, en el primer gobierno reformista del reinado de Carlos III, dirigido por el primer ministro conde de Florida Blanca. En 1775, Pedro Rodríguez de Campomanes escribió su “Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento”, que tuvo gran difusión. En él explicaba que “Los toros, cuando las corridas se hacen los días de trabajo, no es diversión que se debe permitir a los jornaleros, menestrales, y artesanos; pues pierden el jornal del día, y gastan el de tres o cuatro con ruina de la familia”. Unos párrafos más adelante, y luego de señalar lo necesario del tiempo de ocio en los sectores trabajadores, como “parte esencial de la policía y el buen gobierno”, observaba que “En Cádiz y Lisboa se corren los toros las tardes de días festivos; y a lo menos no se pierde el trabajo; ni ocupa todo un día al jornalero” (recuperado de:

argumento se insertaba en un debate que congregaba a diferentes pensadores ilustrados y que giraba en torno a evaluar los usos complementarios del tiempo como una inversión de los encargados del gobierno.³⁵ Si bien en España el espectáculo taurino fue objeto de debate, en territorios americanos el establecimiento de plazas de toros logró acoplarse al ideario borbónico, en tanto medio para el desarrollo de una forma de esparcimiento controlado y fuente de fondos para diversos proyectos y obras coincidentes con los planteos borbónicos en clave urbana, aunque aquéllo no estuviera exento de debates y objeciones por los poderes locales laicos y religiosos.

En el mes de diciembre de 1780, el virrey Vértiz dispuso que se realizaran corridas “en el corto rato de la tarde de todos los días festivos, que subsiguen hasta los de carnaval”. Los fondos logrados tenían por destino la casa de niños expósitos y el alumbrado de las calles. Ello, sin embargo, despertó la oposición del obispo, quien veía peligrar la concurrencia a misa debido a las corridas.³⁶ En línea con los citados bandos respecto de las canchas, el obispo de Buenos Aires sostenía que la elevada frecuencia de esos festejos hacía peligrar las cosechas porque peones y jornaleros no querrían salir al campo a emplearse. El obispo inició un pedido formal ante el Cabildo de la ciudad para que se rebajase el número de funciones de toros.³⁷ Sin embargo, ni los miembros del Ayuntamiento ni el virrey pretendían renunciar a los réditos provistos por el espectáculo. En 1781, el abogado fiscal del virreinato intervino en el conflicto y señaló:

Es digno de notar que las diversiones públicas, como toros, cañas, comedias, volantines y otros juegos, lejos de estimarse por perjudiciales, haciéndose con las debidas precauciones son utilísimas y recomenda-

<<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/discurso-sobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento-0/html/>>, consultada el 10 de mayo de 2017).

³⁵ Mientras el teatro era defendido frente a distintos intentos de proscripción, los toros fueron en general condenados como uno “de los más lamentables vicios a desarraigar entre las capas populares” (Antonio García-Baquero, “Fiesta ordenada, fiesta controlada: las tauromaquias como intento de conciliación entre razón ilustrada y razón taurina”, *Revista de Estudios Taurinos*, vol. 5, 1997, p. 15). Contrario a Campomanes, el conde de Aranda veía las corridas como inútiles vehículos para el despilfarro (*ibidem*, p. 27) y Jovellanos denunciaba la pérdida de jornadas de trabajo para asistir a ellas (Gaspar Melchor de Jovellanos, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*, 1952 [1786]).

³⁶ Juan Carlos Garavaglia, *op. cit.*, p. 399.

³⁷ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1777. AGNA, serie III, tomo VI, libros XL-XLI-XLII-XLIII-XLIV, Buenos Aires, 1929, p. 592.

bles al Gobierno Político, para que los hombres puedan alternar los cuidados y fastidios de la vida humana con los regocijos y festejos honestos en lo posible.³⁸

Este conflicto particular concluyó el 6 de diciembre de 1782 cuando, por Real Cédula, el rey permitía las corridas en días de fiesta.³⁹ Se evidencia así un reconocimiento en torno a la función que cumplían —o se pretendía que cumplieren— los festejos y las diversiones públicas en lo referente al gobierno político y la policía de la ciudad. La percepción en torno al tiempo de relegación, como elemento importante en la mejora del nivel de vida de la población —de la que además era posible extraer réditos económicos—, va a demarcar la necesidad de que intervengan los poderes locales. A su vez, la determinación real dejaba abierto el camino para que las corridas se independizaran del calendario ritual y se convirtieran en un fenómeno corriente en la ciudad. Para ello se hacía necesaria la instalación de una plaza de toros firme que no compartiera el espacio con las otras actividades que tenían lugar en la plaza mayor.

En 1790, Raimundo Mariño se propuso construir un circo de toros definitivo en la plaza de Montserrat, donde se pudiesen correr los domingos, “desde septiembre en que es ya tiempo cómodo para esta diversión hasta la pascua”.⁴⁰ Como ya era acostumbrado, los réditos por la concesión del espectáculo recaían en el fondo para el empedrado de las calles de la ciudad. Una vez que contó con la aprobación del Cabildo, el virrey solicitó el consentimiento de los vecinos de la plaza de Montserrat,⁴¹ la cual había nacido como “mercado de carretas” y debía su construcción a la donación de los mismos vecinos, quienes iniciaron las solicitudes ante el Cabildo para su habilitación como mercado en 1781. En aquel entonces referían las dificultades

³⁸ En Juan Carlos Garavaglia, *op. cit.*, p. 405.

³⁹ Siempre que no fueran de riguroso precepto, como los días de la Inmaculada Concepción, Navidad, Año Nuevo, Pascuas y Corpus Christi, quedando los domingos disponibles para las funciones de toros.

⁴⁰ Plaza de toros de Buenos Aires. Expediente obrado para la construcción de la misma en el lugar de la plaza de Montserrat a propuesta de Raimundo Mariño y sobre solicitud de los asentistas de dicha plaza de toros para que se permitan las corridas en los días festivos. 1790-1797. AGNA, sala IX, Tribunales, leg. 259, exp., 4, 9-39-5-5: f. 2.

⁴¹ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1789-1791. AGNA, serie III, tomo IX, libros XLIX-L-LI y LII, Buenos Aires, 1931, p. 423.

en las que se veían a la hora de abastecerse debido a la distancia con la plaza mayor.⁴²

El circo de toros, con capacidad para dos mil espectadores, comenzó a funcionar en febrero de 1791.⁴³ No obstante, apenas inaugurado —y cuando aún restaba más de un mes de corridas hasta las Pascuas— sufrió un primer ataque por parte del poder eclesiástico, que buscó que se acotara el número de festejos a los días de trabajo.⁴⁴ Luego de algunos papeles cruzados entre funcionarios, el fiscal en lo civil se remitía a la Real Cédula de 1782, por la cual se avalaba la realización de las corridas, y el accionar del virrey, en tanto agente prioritario para la sanción y la disposición de los eventos.⁴⁵ El 23 de julio de 1791, el virrey Arredondo otorgó los permisos correspondientes para correr en días de precepto simple, es decir, los domingos, sin oposición del obispo.⁴⁶

Unos años más tarde, sin embargo, el conflicto por el calendario de corridas fue reeditado. A mediados del segundo año de gobierno de Melo de Portugal (1795-1797), los asentistas Juan Francisco del Prado y Juan de la Puebla denunciaban que el poder eclesiástico había reinstalado la prohibición de correr en los días de fiesta. Explicaban que sufrían muchos quebrantos por la merma en la concurrencia y los altos costos.⁴⁷ La proscripción de los días de fiesta

⁴² Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1777. AGNA, serie III, tomo VI, libros XL-XLI-XLII-XLIII-XLIV, Buenos Aires, 1929, pp. 659-660. Su consolidación fue acompañada por la fundación de otras plazas para mercado, como la de Amarita y la Plaza Nueva, en el marco del crecimiento demográfico y espacial de la ciudad y de las crecientes necesidades (Lyman Johnson y Susan Socolow, "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII", *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 20, núm. 79, 1980, pp. 329-349). No obstante, el mercado, con su tráfico de carretas, animales, gentes, olores, juegos y bailongos fue perjudicando en poco tiempo al vecindario, mismo que reevaluó su donación. Con el propósito de paliar lo que veían como consecuencias negativas, los propios vecinos planearon allí la construcción de la plaza de toros, a efecto de eliminar el constante tráfico de carretas y carreteros en la zona, acrecentar el comercio y embellecer el área. Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1789-1791, AGNA, serie III, tomo IX, libros XLIX -L-LI y LII, Buenos Aires, 1931, p. 324.

⁴³ *Ibidem*, p. 499.

⁴⁴ Plaza de toros de Buenos Aires. Expediente obrado para la construcción de la misma en el lugar de la plaza de Montserrat a propuesta de Raimundo Mariño y sobre solicitud de los asentistas de dicha plaza de toros para que se permitan las corridas en los días festivos. 1790-1797. AGNA, sala IX, Tribunales, leg. 259, exp, 4, 9-39-5-5: f. 15.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 20.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 22.

⁴⁷ Decían que se proponían: "dar a los concurrentes en la variedad de inversiones todo aquel recreo que debía granjear el agrado del público, para perpetuar su asistencia sin el fastidio que produce una diversión repetida sin los atractivos de la novedad" (*ibidem*, f. 21).

impedía la concurrencia de la clase trabajadora, los artesanos y los empleados: “Son muy pocos los que pueden preferir la diversión a las diarias tareas de sus respectivos ejercicios, ya porque en todos los pueblos aún son menos los que no dependen de la tarea de sus manos para sufragar a su subsistencia”.

Al paralizar las funciones de toros en días de fiesta se ejercía, según ellos, un notable perjuicio a la policía y buen orden de la ciudad, porque se eliminaba un elemento que en los días de reposo, “precaucione los desórdenes, que pueden producir el repentino tránsito de la ocupación a la ociosidad en gentes que ni tienen talento, ni más arbitrio para elegir y encontrar los medios de una diversión honesta”.⁴⁸ Continuaban estimando cuánto más preferible resultaba que los miembros de las clases trabajadoras acudiesen a las corridas en lugar de dilapidar sus reservas emborrachándose y perdiendo todo en juegos de cartas o bochas. Según ellos, correspondía a la autoridad pública poner un remedio a tales desmanes, pero no con prohibiciones —como aquella que estaban impugnando—, sino más bien estableciendo los medios que “todo gobierno ilustrado” debía impulsar. Se desprende de este discurso la idea de que el gobierno debía ser capaz de proveer al pueblo de diversiones “adecuadas” en sus días de descanso para evitar la promoción del despilfarro y el delito.

Los capitulares hicieron saber al virrey que avalaban el pedido de los asentistas.⁴⁹ Reiteraban que ni los artesanos ni la gente pobre estaba en condiciones de abandonar su trabajo para concurrir a las funciones en los días comunes, sin que con ello resultaran perjudicadas sus familias.⁵⁰ No obstante, a la discusión con el obispo se sumaba una incipiente disputa con los vecinos de Montserrat, quienes comenzaron a denunciar los perjuicios que los toros acarrearán

⁴⁸ *Ibidem*, f. 33.

⁴⁹ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1796-1800. AGNA, serie III, tomo XI, libros LIV-LV-LVI-LVII, Buenos Aires, 1933, p. 187.

⁵⁰ Al respecto explicaban: “Que si no se corren toros es común verse estas gentes en las pulperías y casas de juego por lo que siendo preciso tengan algún desahogo después del trabajo de la semana” (*ibidem*, 190-191). En otro pasaje señalaban: “que la gente moza se divierte y tenga días destinados al descanso de sus fatigas ordinarias y penosas de todo el resto de la semana: su contrario (dice) sería obstinarle con el trabajo y aborrecerle y que es cosa impropia y aun escandalosa que artesanos, labradores y jornaleros desamparen sus tareas en días de trabajo”. Plaza de toros de Buenos Aires. Expediente obrado para la construcción de la misma en el lugar de la plaza de Montserrat a propuesta de Raimundo Mariño y sobre solicitud de los asentistas de dicha plaza de toros para que se permitan las corridas en los días festivos. 1790-1797. AGNA, sala IX, Tribunales, leg. 259, exp. 4, 9-39-5-5: f. 47.

al mantenimiento y la vida cotidiana del barrio. Denunciaban olores, desperdicios y ruidos generados por los animales que eran acarreados a la plaza, así como a las masas de gente que se acercaban al circo alterando la paz del vecindario, y señalaban que gente “indeseable ya al servicio de la plaza o del delito” había sentado bases en el barrio.⁵¹ A aquello se sumaban las pulperías y las “casas de mala fama” que se habían instalado con el correr de los años en las inmediaciones de la plaza atraídos por las posibilidades de aprovechamiento comercial que generaba la convocatoria popular a las corridas y el clima festivo que aquellas promovían.⁵²

Los toros representaron, en un sentido cabal, la posibilidad de alternancia y desahogo para un importante sector de la población, y conformaron también un espacio de encuentro entre los diversos estamentos de la sociedad. De manera paralela, determinados sectores del gobierno urbano vislumbraron la necesidad de construir otras formas de ocio, unas que a su vez coadyuvasen a la producción de nuevos sujetos urbanos. Se buscaba educar al bajo pueblo en ciertos comportamientos y actitudes y, al mismo tiempo, circunscribir el ocio a un espacio concreto alejado de las calles: “El despotismo ilustrado no podía reformar la sociedad capitalina sin transformar a fondo sus calles, que eran su espacio fundamental. Es por esto que luchó para arrancarlas del pueblo, para acabar con el desorden que en ellas reinaba, y por volverlas agradables y acogedoras a la élite colonial”.⁵³

La contención del ocio

Si bien las primeras representaciones teatrales en la ciudad datan de 1713, hacia 1783 el virrey Vértiz puso a consideración del Cabildo la posibilidad de que, desde la ciudad, se promoviese la construcción de un teatro firme que sirviera para “proporcionar al considerable pueblo que ya tiene esta capital alguna honesta diversión pública,

⁵¹ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1796-1800. AGNA, serie III, tomo XI, libros LIV-LV-LVI-LVII, Buenos Aires, 1933, p. 230.

⁵² Hacia 1799, finalmente se inició la demolición del circo de Montserrat, que había quedado casi en desuso debido a las acciones cruzadas por el poder eclesiástico, los vecinos y los asentistas. Así, se emprendía el traslado y la construcción de una nueva plaza de toros en el barrio del Retiro.

⁵³ Juan Pedro Viqueira Albán, *op. cit.*, p. 138.

de que carece absolutamente, y por cuya causa se ocasionan los muchos inconvenientes y perjuicios que no pueden ocultarse a la penetración de los ediles”.⁵⁴ Continuaba explicando que se haría a semejanza de las grandes ciudades americanas y de las cortes europeas, y también se ocupaba de señalar que resultaba necesario lograr un arbitrio para sostener la casa de niños expósitos.⁵⁵ En la cita aparecen consignados los tópicos que guiarían la política de relegación en la ciudad: presión demográfica, necesidad de diversiones “públicas” —donde lo público representa lo visible, lo evaluable, lo compartido, y por ende, aquello que se espera idealmente honesto—, la presencia susurrante del delito como contracara y la posibilidad concreta y cabal de derivar réditos morales, amén de los fiscales y económicos.⁵⁶

El plan del virrey incluía el aporte de una serie de personas dispuestas a hacerse cargo de la construcción y del manejo del teatro, a cambio de un rédito que correspondería a la ciudad. El empresario Francisco Velarde toma la concesión bajo algunas condiciones, entre las que estaba la ubicación del coliseo. Se establecía que

[...] lo ha de fabricar en el patio que llaman de la Ranchería, donde está el cuartel, así por la comodidad y dessahogo que ofrece su situación en el centro de la ciudad con plazuela para los coches, como por que con

⁵⁴ Aunque se sucedieron algunos intentos previos. En 1756, Pedro Aguiar y Domingo Sacomano fundan el primer teatro estable de la ciudad, que funcionó entre 1757. Según Taillard (*Historia de nuestros viejos teatros*, 1932), había funciones en los días hábiles por las tardes, y los domingos y feriados por las noches, aunque no queda del todo claro en qué basa esta afirmación. Desconocemos con precisión los motivos por los cuales dejó de funcionar en 1759, aunque se sabe que el entonces obispo Marcellano y Agramont había elevado algunas quejas al Cabildo por los horarios en los que finalizaban las representaciones (José Luis Trenti Rocamora, *El teatro en la América colonial*, 1947). En 1778, el compositor Bartholomé Maza obtuvo el permiso del virrey para erigir una casa de comedias, aunque desconocemos si la misma se construyó o no (Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1777. AGNA, serie III, tomo VI, libros XL-XLI-XLII-XLIII-XLIV, Buenos Aires, 1929, p. 164).

⁵⁵ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1778-1783. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-4: f. 233.

⁵⁶ No analizaremos aquí las disputas ocasionadas por la recaudación y la administración de los fondos derivados del ramo denominado “diversiones públicas”, baste consignar que las hubo en diversos momentos e involucraron a diferentes agentes del orden colonial, como el gobernador intendente Francisco de Paula y Sanz y los alcaldes del Cabildo. En otros casos, funcionarios de menor orden aprovecharon su rango para efectuar cobros indebidos. En 1790, el virrey Arredondo sentenciaba: “[...] no habiendo orden del rey que autorice en plaza alguna de las de España a los sargentos mayores de ellas para exigir gratificaciones mensuales de los juegos de billar, trucos y bolas [...] ha resuelto SM que se corte tal abuso en todas las plazas de América donde lo hubiere (Víctor Tau Anzoátegui, *op. cit.*, p. 355)

ocasión de la tropa que allí existe, se precave aun el remoto riesgo de fuego y otros insultos a que estaría expuesto en otro lugar.⁵⁷

Vemos cómo el emplazamiento del teatro resultaba marcado por dos elementos: la centralidad en el trazado urbano —en línea con las políticas destinadas a organizar el tránsito al interior— y el eje de control social, que indica que el o los factores de “peligrosidad social” permanecían vigentes. La potencia edificante del teatro representaba una apuesta a largo plazo, pero en el ínterin resultaba indispensable moldear todas las aristas del evento social en el sentido deseado. A lo largo de su gestión como gobernador y como virrey, Vértiz demostró un enorme interés en la promoción de ámbitos de esparcimiento para la población que tuvieran una función educativa y, en cierta medida, disciplinaria respecto del comportamiento de los cuerpos, las gestualidades y las formas de actuar de los porteños. En este sentido, y más allá de lo establecido en el contrato, el virrey elaboró un documento en el que instruía sobre los diferentes puntos concernientes al hecho teatral, en tanto evento sociourbano.⁵⁸

A partir de la lectura de la Instrucción notamos que, a grandes rasgos, se abordan tres tópicos: la censura, el orden y la seguridad en el local y sus inmediaciones, y, por último, una serie de ítems que atañen a los comportamientos que debían adoptar los asistentes. En cuanto a la censura, en primer lugar, se solicitaba a los empresarios que informaran antes de los ensayos la obra a representar, de modo que se:

Quite cuanto sea repugnante a las buenas costumbres o de mal ejemplo a los concurrentes, ya porque haya pasajes poco honestos o proposiciones contrarias a las máximas cristianas o de gobierno y se representen depuradas de cualquier vicio que puedan tener y esto aunque se hallen impresas con las licencias necesarias.⁵⁹

⁵⁷ Bandos de los gobernadores del Río de la Plata. 1778-1783. AGNA, sala IX, Gobierno, 9-8-10-2: f. 252. El teatro se ubicaba entre las actuales calles Perú y Alsina.

⁵⁸ Según explica Trenti Rocamora, la instrucción se conoce por dos copias que datan de 1804, y que encontraron y publicaron Enrique Peña y José Torre Revello (José Luis Trenti Rocamora, *op. cit.*, p. 85).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 86.

Los empresarios debían cuidar, además, que los cómicos no hicieran en escena nada que comprometiera las buenas costumbres, como añadir líneas, “ni salgan las cómicas con indecencia en su modo de vestir”.⁶⁰ En cuanto a la seguridad, se establecen las medidas a tomar en caso de incendio,⁶¹ el número y la disposición de los centinelas —una guardia de granaderos con oficial y pares de centinelas en la puerta de entrada, en el patio, en los costados del teatro y uno en la puerta del vestuario—, así como sus obligaciones. Aquéllos estaban al cuidado de que nadie entrara sin pagar, que no se agolpara la gente en las entradas y que no se produjeran quimeras o acciones indebidas.⁶² Tenían a su cargo también la organización del estacionamiento de los coches en las inmediaciones del teatro y del ingreso de los espectadores al recinto.⁶³ Por último, los centinelas debían ordenar el comportamiento de los asistentes. Se señalaba que desde el ingreso se debía cuidar que el recinto estuviese lo suficientemente iluminado para evitar desórdenes, y que las mujeres y los hombres se colocaran en los sitios que se les designaban “con total separación los dos sexos [...] sin que haya en esto ni el menor descuido”.⁶⁴ La excepción estaba dada por las familias de la élite,

⁶⁰ En esta línea, el virrey también ordenaba construir una tabla “para embarazar por este medio que se registren los pies de las cómicas cuando representando se acercan a dicha orquesta” (*ibidem*, p. 87).

⁶¹ Para los casos de incendio, la instrucción establece: “Las centinelas del teatro cuidarán del buen orden en general y particular de avisar cualquier incendio que pudiesen causar las luces del mismo teatro, lo que será común a todas las centinelas, pero con la precisa advertencia de que cuando observaren el principio de él, no griten para avisarlo, porque pudiera suceder que la voz de fuego causase un terror perjudicial en las gentes y hubiesen las tropelías que en tales casos se notan” (*ibidem*, p. 89).

⁶² Por ejemplo, que antes de comenzar la comedia ni después de concluida, no se permitan hombres parados ni embozados, que suelen ponerse en las esquinas y puertas inmediatas a los corrales, y especialmente en aquéllas por donde salen las mujeres (*ibidem*, p. 88).

⁶³ “Debe haber el debido orden en los coches colocándolos uno después de otro, según como fueren llegando, y no se le permitirá salir de la fila sino cuando su dueño llame al suyo, acabada la representación o antes, y para que no se encuentren embarazo en arrimar a la puerta dejará el primero un hueco o espacio suficiente, no permitiéndose que arrime otro de vuelta encontrada porque todos deben hacerlo a una mano y estar enfilados al paraje que tiene más ámbito la plazuela, que es a la parte del sur desde la aduana, siguiendo la curva de la calle, arrimados a la pared frente del protomedicato y dejando abertura en el cruce de las tres calles para el franco paso. Tampoco se permitirá que ningún coche entre en la ranchería” (*ibidem*, p. 90).

⁶⁴ También se precavía que: “Ningún hombre podrá entrar en el corredor alto que sirve de cazuela, ni hablar desde el patio con las mujeres que estuvieren con él, y la centinela que se ponga a la entrada de dicho corredor cuidará exactamente de prohibir aun el hablar por la dicha puerta a los hombres” (*ibidem*, p. 91).

porque se entendía que la exposición de sus comportamientos resultaba edificante al bajo pueblo: “Pero en los palcos donde concurren las señoras de distinción y otras que vayan vestidas en traje que no sea de mantilla o rebozo y si lo fuere que no se cubran con él la cabeza, es donde únicamente se permite la entrada de los hombres que vayan vestidos de casaca en forma decente, según se practica en todos los teatros.”⁶⁵

En esa línea, la Instrucción normaba también los comportamientos y las actitudes que debían mantener los asistentes. Se les ordenaba no levantarse ni usar sombreros durante la función, de modo que los que se sentasen detrás llegasen a ver; se prohibía gritar y decir cosas atrevidas a los cómicos, y se advertía la imposibilidad de acceder al vestuario de aquéllos. Por último, el virrey asignaba el palco destinado a la ciudad y sus representantes, así como su responsabilidad en el cuidado último respecto al “buen orden del público”. La pretensión de máxima radicaba en el establecimiento de diversas esferas o niveles que operasen de manera paralela no sólo en la organización del tiempo de relegación, sino también en la construcción simultánea de ciertos parámetros de conducta que permeasen al conjunto de las cotidianidades de los porteños.

Entre 1783 y 1792, distintos empresarios se fueron haciendo cargo de la concesión del teatro, aunque se han documentado importantes fricciones entre ellos, marcadas por diversos litigios a lo largo de los años. Para 1790, Velarde y Maciel, a cargo de la Ranchería, solicitaban al virrey la autorización para sacar a remate el manejo del teatro, indicando una marcada merma en el público asistente al espectáculo. La mala relación existente entre ambos empresarios escaló al punto que, en 1792, no se inauguró la temporada teatral, abriéndose un nuevo remate para el espacio de la ranchería.⁶⁶ En ese contexto, el 18 de agosto de 1792 se produjo un incendio en el recinto del teatro que lo dejó inutilizable y que dio lugar a nuevos trámites e intervenciones para la construcción de un nuevo y permanente coliseo de comedias. Uno de los puntos centrales en los debates relacionados con la nueva construcción fue encontrar en el ámbito de la traza un espacio lo suficientemente céntrico para albergar tan importante actividad urbana.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁶ Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires. 1789-1791. AGNA, serie III, tomo IX, libros XLIX-LI y LII, Buenos Aires, 1931, pp. 34 y 187.

A modo de conclusión

En las páginas precedentes hemos revisado las formas de ocio vigentes en el Buenos Aires tardo-colonial. En principio nos referimos a las principales prohibiciones emanadas desde el gobierno urbano respecto a las formas de ocio espontáneas desplegadas en la ciudad, por el bajo pueblo, o al menos, del sector de la población sobre el cual se demandaban las tareas productivas. Accedimos a dichas actividades a partir de las sanciones elaboradas por el poder político local, tendentes a limitar las afectaciones de aquéllas en la organización cotidiana de la urbe. La recurrencia de las ordenanzas estuvo signada por el proceso particular que atravesó Buenos Aires en dichos años. Este espacio de precaria infraestructura, que transitó un acelerado crecimiento en lo político, lo económico y lo demográfico, vivió el avance de sus habitantes sobre los ámbitos compartidos. Una población que desbordó las calles, las plazas y los mercados.

En este sentido, la permanencia de las regulaciones da cuenta de varias cuestiones. Por una parte, el intento sostenido de una élite gobernante por construir un cierto andamiaje jurídico que impactase, a fuerza de repetición, en las prácticas. Por otro lado, el discurso que se pretendía instalar contenía una serie de concepciones específicas respecto a los sujetos/objetos de la regulación. Ociosidad, vagancia y despilfarro construyen el imaginario que signa la peligrosidad del bajo pueblo porteño, a la vez que reclama brazos y piernas para sostener el mismo espacio que aquéllos amenazan.⁶⁷

Enfrentados a esta contradicción, tanto los pensadores borbónicos como los poderes locales reclamaron para sí el manejo de los tiempos de relegación. Bucareli, Vértiz, Arredondo y Sobremonte, organizaron bailes, construyeron paseos, plazas de toros, teatros y estimaron los días y los horarios en los que la población podría disfrutar de un desahogo que, si no resultaba edificante, al menos redundara en un incremento de los fondos para las obras de la ciudad. Con distintos grados de atención de acuerdo con el momento, las autoridades locales buscaron hacer de los ámbitos de ocio controlados en la ciudad una política de gobierno, una fuente de rédito económico y una meta urbana.

⁶⁷ De manera notoria, las ordenanzas reseñadas remiten mayormente al universo de lo masculino, lo que no quiere decir que las mujeres no tomaran parte de las actividades que se penalizaban, tema que abordaremos en próximos trabajos.

El Estado borbónico trató de reprimir los comportamientos espontáneos de la multitud, de constreñirlos en la medida de lo posible a espacios cerrados y, en diversos casos, de erradicarlos paulatinamente por la vía de la reglamentación. Sin embargo, Viqueira Albán⁶⁸ explica que el comportamiento de las élites novohispanas no se difundió capilarmente al resto de los sectores sociales, y que la influencia de la Ilustración sólo se sintió en un pequeño sector de la sociedad, teniendo en cuenta las profundas diferencias económicas, culturales y sociales que existían entre la élite y el pueblo en Nueva España. En Buenos Aires, la marcha cotidiana, las disputas político-religiosas y el propio impulso que la sociedad urbana adquirió en los últimos años del periodo colonial otorgaron diversas complejidades a las propuestas de regular los tiempos y racionalizar el ocio de los porteños. Al respecto, en la sociedad porteña resta por analizar cuáles fueron los efectos y las consecuencias sociales concretas de las políticas señaladas.

Bibliografía

- Aguilar Cortez, Lupe, "Tiempo libre, ocio y recreación, pensamiento crítico en México", *Revista Educación Física y Deporte*, vol. 31, núm. 2, México, Funámbulos Editores, 2012, pp. 1097-1106.
- Aspell de Yansi Ferreira, Marcela, "La regulación jurídica de las formas del trabajo forzado", *Investigaciones y Ensayos*, vol. 40, Buenos Aires, 1990, pp. 207-233.
- Bascary, Ana María, "Entre el taller y el conchabo obligatorio. Ocupaciones de los sectores populares de San Miguel de Tucumán a fines de la Colonia", en A. Gutiérrez Escudero y A. I. Martínez Ortega (eds.), *Ciencia económica y política en Hispanoamérica colonial*, Sevilla, CSIC, 2000, pp. 235-268.
- Bernard, Carmen, *Historia de Buenos Aires*, Buenos Aires, FCE, 1997.
- Brading, David, "La monarquía católica", en A. Annino y F. X. Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, FCE, 2003, pp. 15-46.
- Castagnino, Raúl H., *Crónicas del pasado teatral argentino*, Buenos Aires, Huemul, 1977.
- Chartier, Roger, "Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna", en F. Núñez Roldán (coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mun-*

⁶⁸ Juan Pedro Viqueira Albán, *op. cit.*

- do hispánico en la Edad Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp. 13-26.
- Chiaramonte, José Carlos, "La etapa ilustrada 1750-1806", en C. Assadourian, G. Beato, y J. C. Chiaramonte (eds.), *Historia argentina II. De la Conquista a la Independencia*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 281-369.
- Cicerchia, Ricardo, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Troquel, 1999.
- Elias, Norbert, y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, FCE, 1992.
- Elizalde, Rodrigo, y Christianne Gomes, "Ocio y recreación en América Latina: conceptos, abordajes y posibilidades de resignificación", *Polis. Revista Latinoamericana*, vol. 26, Santiago de Chile, 2010, pp. 19-40.
- Garavaglia, Juan Carlos, "Del corpus a los toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial", *Anuario IEHS*, vol. 17, Tandil, 2002, pp. 391-419.
- García-Baquero, Antonio, "Fiesta ordenada, fiesta controlada: las tauromaquias como intento de conciliación entre razón ilustrada y razón taurina", *Revista de Estudios Taurinos*, vol. 5, Sevilla, 1997, pp. 13-52.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España* (colección hecha e ilustrada por D. Cándido Nocedal), Madrid, Atlas, 1952 [1786].
- Johnson, Lyman, *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810*, Durham y Londres, Duke University Press, 2011.
- , y Susan Socolow, "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII", *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol. 20, núm. 79, 1980, pp. 329-349.
- Lafuente Machain, Ricardo, *Buenos Aires en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, 1946.
- Levene, Ricardo, *Historia de la nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1934.
- Maillé, Augusto E. (comp.), *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, primera serie, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1966, pp. 47-48.
- O'Phelan Godoy, Scarlett, "Orden y control en el siglo XVIII. La política borbónica frente a la corrupción fiscal, comercial y administrativa", en F. Portocarrero (ed.), *El pacto infame. Estudios sobre la corrupción en el Perú*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2005, pp. 13-33.
- Pérez Cantó, María Pilar, *Lima en el siglo XVIII. Estudio socioeconómico*, Madrid, UAM, 1985.
- Pietschmann, Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, FCE, 1996.

- Ramón, Gabriel, "Urbe y orden: evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño", en S. O'Phelan Godoy (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, 1999, pp. 295-324.
- Rípodas Ardanaz, Daisy, "Los servicios urbanos en las Indias durante el siglo XVIII", *Temas de Historia Argentina y Americana*, vol. 2, Buenos Aires, 2003, pp. 187-208.
- Ruibal, Beatriz, "Cultura y política en una sociedad de antiguo régimen", en Enrique Tandeter (dir.), *Nueva historia argentina. La sociedad colonial*, t. II, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, pp. 413-444.
- Salas, Adela M., "Rigor religioso versus fervor popular. Toros en Buenos Aires, 1780-1782", *Revista de Estudios Taurinos*, vol. 31, Sevilla, 2012, pp. 133-151.
- Sanz Camañes, Porfirio, *Las ciudades en la América hispana. Siglos XV al XVIII*, Madrid, Silex, 2004.
- Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Sidy, Bettina "Proyectos urbanos en disputa: los debates en torno al proyecto de la Alameda en Buenos Aires (1766-1768)". *Antíteses*, vol. 6, núm. 12, Londrina, 2013, pp. 186-207.
- Tau Anzoátegui, Víctor, *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2013.
- Taullard, Alfredo, *Historia de nuestros viejos teatros*, Buenos Aires, Imprenta López, 1932.
- Trenti Rocamora, José Luis, *El teatro en la América colonial*, Buenos Aires, Huarpes, 1947.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.
- Walker, Charles, "¿Civilizar o controlar?: el impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones", en C. Aljovín de Losada y N. Jacobsen N. (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima, Universidad de Nacional de San Marcos, 2007, pp. 105-129.

El estructuralismo británico pierde su inocencia

LEIF KORSBAEK*

El año 1922 fue seminal en la antropología británica: murió Rivers, Malinowski publicó sus *Argonautas del Pacífico occidental* y Radcliffe-Brown su *Andaman Islanders*; ambas etnografías cambiarían el curso de la antropología social en todo el mundo, pero en primer lugar la de Gran Bretaña. Sin embargo, 1922 no solamente fue un año transcendental en la antropología británica, pues también en la literatura la provincia vecina fue importante: James Joyce publicó su novela *Ulises* y Marcel Proust, que ya había traído a la luz tres tomos de su serie *En busca del tiempo perdido*, falleció. Si recordamos las palabras de Gregory Bateson relativas a que “hay dos clases de gente que hace etnografía: los antropólogos y los novelistas”, entonces vemos que los movimientos en el mundo literario sí nos importan y nos afectan.

Pero, en medio de toda esta bulla nació un ser raro, como un animal con cuatro patas traseras: el estructuralismo empirista. La intención del presente texto consiste en seguir el desarrollo de este

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Apuntes del curso de Antropología británica impartido en la maestría de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en el semestre 2002-2, y otro similar impartido en la licenciatura de antropología social, también de la ENAH, en el semestre 2005-1.

estructuralismo en la antropología social británica, que podemos llamar *inocente*, a otro estructuralismo menos inocente, para el cual no es fácil encontrar un concepto que lo caracterice de manera contundente. Tengo, por supuesto, que definir qué entiendo por “estructuralismo inocente”, pero me parece más relevante definir con precisión qué quiero decir con el concepto “pérdida de inocencia”.

Se me ha dicho en varias ocasiones que “inocente” es un adjetivo y no una categoría analítica, a lo que puedo contestar que “analítico” también es un adjetivo y no una categoría analítica; pero me parece más importante expresar mi reconocimiento a anteriores usuarios del concepto “inocencia”, como Rodrigo Díaz Cruz, que incluyó un capítulo acerca de “El fin de la edad de la inocencia” en su libro acerca de la antropología política y simbólica de Victor Turner,¹ invocando las opiniones y expresiones de Eric Wolf (1974) y Talal Asad, pero antes que nada de Edward Said. Siguiendo la pista de Verónica Stolcke, que habla de una “creciente fragmentación y especialización en subdisciplinas, según distintas orientaciones metodológicas, conceptuales, técnicas y regionales, que generaban divisiones intelectuales y tensiones profesionales más generales”,² considera Rodrigo Díaz la pérdida de inocencia como “el surgimiento de una antropología (auto)crítica”.³

En términos generales, estoy de acuerdo con Rodrigo Díaz, sobre todo cuando coloca el peso de esta pérdida de inocencia en la Escuela de Mánchester, de la cual Victor Turner, su héroe cultural, forma parte, tal como se manifiesta en mi lucha por introducir la antropología de Max Gluckman y la Escuela de Mánchester en las antropologías mexicana y latinoamericana,⁴ pero en comparación con la elocuencia mexicana y latinoamericana, soy un antropólogo escandinavo relativamente taciturno y me limitaré a definir la pérdida de inocencia como el fracaso de un proyecto.

Esa pérdida de inocencia es un complejo proceso de distanciamiento del positivismo puro, que implica el fracaso de un proyecto,

¹ Rodrigo Díaz Cruz, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*, 2014, pp. 47-53.

² Verónica Stolcke, “De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?”, en Joan Bestard (comp.), *Después de Malinowski. Modernidad y posmodernidad en la antropología actual. Actas del VI Congreso de Antropología*, 1993, pp. 171-172.

³ Rodrigo Díaz Cruz, *op. cit.*, p. 51.

⁴ Leif Korsbaek, “Max Gluckman, el funcionalismo y el estructuralfuncionalismo”, *Boletín de Antropología*, vol. 33, núm. 56, 2018, pp. 205-225.

la pérdida de un Imperio y el descubrimiento por parte de los antropólogos ingleses de “la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; es decir, la de *estructura social* y la de *relaciones sociales*. Las *relaciones sociales* son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la *estructura social* misma. Por consiguiente, en ningún caso se podría reducir ésta al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad dada”.⁵

Con este proceso nace el estructuralismo más avanzado y menos inocente, cuyo representante mejor conocido es Lévi-Strauss. El otro proceso dio a luz la perspectiva conocida como la reflexividad, que tuvo un notable avance con la arrogancia del posmodernismo: “En la antropología, el debate se ha centrado en la crítica de la etnografía como un modo tanto de investigación como de escritura. La emergencia de varios estilos de reflexividad en la escritura etnográfica ha llegado a representar, que sea exacto o no, la influencia de (o, para algunos, la infección por) el postmodernismo”.⁶ En una versión más artesanal y menos arrogante, la reflexividad responde a la pregunta “¿qué implicancias tiene ser observador y ser participante en una relación?”, pues “resulta que la presencia directa del investigador ante los pobladores difícilmente puede ser neutral”.⁷ El problema es sencillamente el salto mortal de las condiciones de las ciencias (más o menos) exactas y naturales, que invariablemente estudian *objetos*, a las ciencias sociales que estudian objetos que son sujetos, en las que el problema fundamental consiste en tomar en cuenta la presencia y participación del mismo investigador en el proceso de investigación, al lado de los sujetos investigados.⁸ Finalmente, podemos decir que la pérdida de la inocencia lleva consigo el descubrimiento antropológico de la necesidad de incluir al Estado como variable en los estudios antropológicos.

Con un estructuralismo inocente quiero decir un estructuralismo empirista que no dude en postular que tenemos acceso directo a los

⁵ Claude Lévi-Strauss, “La noción de estructura en etnología”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1987, p. 305.

⁶ George Marcus, *Ethnography through Thick and Thin*, 1998, p. 181.

⁷ Rosana Guber, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, 2011, p. 59.

⁸ De este desarrollo surgen varias orientaciones en la antropología. Por un lado, en México surge el comunalismo (véase Leif Korsbaek, “El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización”, *Argumentos*, vol. 22, núm. 59, 2009a, pp. 101-123), y por otro, se alza la orientación conocida como el perspectivismo, de Descola, Riveiro de Castro, Tim Ingold, entre otros autores.

hechos que nos interesan en el trabajo de campo, es decir, un estructuralismo netamente positivista que piensa que nuestro objeto de estudio no requiere construcción, que ya está dado allá afuera, que sólo espera a que el investigador lo descubra. El principal representante de este estructuralismo en la antropología social británica es Radcliffe-Brown, en efecto, su fundador.

Los miembros de la siguiente generación de antropólogos sociales británicos —en su mayor parte alumnos de Radcliffe-Brown y de sus seguidores, algunos más que otros— retomaron su posición, pero con una mirada crítica, exigiendo de sí mismos y de sus colegas el desarrollo de una epistemología estructural-funcionalista que les permitiera construir el objeto de estudio. Esta segunda generación de estructuralistas —que, aparte de haber recibido la sabiduría de Radcliffe-Brown, habían sido alumnos de Bronislaw Malinowski y habían aprendido un enfoque diferente— empezaron a trabajar prácticamente todos en los años treinta, casi una década después del año crucial de 1922.

Todos los miembros de la segunda generación comparten una relación algo crítica con la enseñanza de Radcliffe-Brown y un deseo de mejorar su estructuralismo, pero cada uno emprende la tarea desde puntos diferentes: Evans-Pritchard gira hacia una visión histórica de la antropología social;⁹ Meyer Fortes construye una antropología social antipsicológica desde una formación psicológica con orientación hacia la parentescología; Siegfried Frederick Nadel parte de una posición psicológica para construir su propio estructuralismo; Raymond Firth se dirige hacia su propia disciplina, la economía, exigiendo una teoría dinámica; mientras que Max Gluckman introduce una serie de temas nuevos en su estructuralismo —principalmente el estudio del conflicto y una nueva posición en lo referente al equilibrio—. Alrededor de estos antropólogos sociales gira una serie de antropólogas, algunas brillante e importantes como Audrey Richards, Monica Wilson, Elizabeth Colson, Lucy Mair y Mary Douglas, cada una de ellas siguiendo un camino propio, alejándose del estructuralismo inocente de su profesor Radcliffe-

⁹ Es sabido que en 1950, Evans-Pritchard causó escándalo en el gremio de los antropólogos británicos al declarar que “la antropología es una disciplina humanística, emparentada con la historia” (E. E. Evans-Pritchard, “Antropología social: pasado y presente”, en E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, 1974, pp. 4-23); sin embargo, en mi opinión, el escándalo no llegó más lejos que el nivel de amenaza y promesa, pues su antropología siguió siendo británicamente ahistórica, y sus escritos históricos permanecieron separados de su antropología.

Brown.¹⁰ Finalmente, tendríamos que incluir un ave algo rara en esta jaula británica: Gregory Bateson, que tenía sus propias ideas acerca de lo que son la antropología, la ecología y la estructura social.¹¹

En general, el barco del estructuralismo empirista e inocente ya está haciendo agua, por ello Victor Turner escribió, hacia fines del periodo de transición que en este artículo contemplamos, “Lo que deseo subrayar aquí es que las unidades de la estructura social son relaciones entre estatus, roles y oficios”, y agrega apuradamente: “No hago uso, por supuesto, del concepto de *estructura* en el sentido favorecido por Lévi-Strauss”, pues “el uso de modelos estructural-sociales ha sido útil en aclarar muchas áreas oscuras de la cultura y la sociedad pero, como otras tantas comprensiones, con el correr del tiempo la visión estructural se ha convertido en una cadena y una camisa de fuerza”.¹² Sin embargo, ya en 1969, Victor Turner se encuentra más allá del bien y del mal, en términos del estructuralismo que aquí discutimos, en camino a la creación de un procesualismo posestructuralista inspirado en la obra de Max Gluckman.

Podemos utilizar las palabras de Edmund R. Leach, un antropólogo que participa plenamente en la transición, acerca del estilo británico inocente y el estilo francés mucho menos inocente, como guía:

[...] desde hace más de medio siglo, la antropología británica se ha distinguido por la calidad de sus descripciones y análisis etnográficos. Pero esta inclinación por el empirismo ha limitado sus objetivos. Un antropólogo británico forzado a definir el objeto de su trabajo dirá probablemente que se ocupa de *los principios de organización en las pequeñas sociedades*. Para él, la *estructura social* es algo que *existe* al mismo nivel de objetividad que la articulación del esqueleto humano o la independencia funcional-fisiológica de los diferentes órganos de la anatomía humana. Por el contrario, Lévi-Strauss conserva el punto de vista más grandioso, más macroscópico, del siglo XIX. Su preocupación

¹⁰ Acerca de algunas de las mujeres en la antropología social británica, *vid.* Leif Korsbaek, “Las mujeres en la antropología social británica”, *Dimensión Antropológica*, año 17, vol. 48, 2010, pp. 83-114.

¹¹ Sobre Gregory Bateson, *vid.* Leif Korsbaek, “Gregory Bateson, un antropólogo transatlántico e interdisciplinario”, *Ciencia Ergo-Sum*, vol. 19, núm. 2, 2012, pp. 181-190.

¹² Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, 1974, p. 119.

básica es nada menos que la estructura del espíritu humano, entendiendo por *estructura* no una articulación que pueda observarse directamente, sino más bien una ordenación lógica, un conjunto de ecuaciones matemáticas de las que se puede demostrar que son funcionalmente equivalentes, como un modelo al fenómeno en discusión.¹³

Se puede postular también que los alumnos de Radcliffe-Brown y Malinowski, quienes llevan a cabo la transición que aquí se discute, de un estructuralismo empirista inocente a un estructuralismo mucho menos inocente, lograron sacar lo mejor de la enseñanza de Radcliffe-Brown y combinarlo con lo mejor de Malinowski, pues mientras que es casi universalmente admitido que el cerebro del inglés fue un cerebro analítico de primera, el modo de presentarse de Malinowski lo dejó mucho más abierto a la crítica, como muestra la opinión de uno de los muchos que han intentado escribir una biografía antropológica del cracoviano: “Sobre el telón de fondo del valor científico de cada texto y de sus valores literarios, parecen como un cuerpo de textos inarticulados, enigmas con redundancia interna y saturados de polémicas irrelevantes de antaño”,¹⁴ quien cita a uno de las muchas esquelas: “Frecuentemente Malinowski ha sido criticado por no producir una relación sinóptica coherente de la cultura trobriandesa, de la cual ésta se podría deducir *no del mirador privilegiado del kula, del sexo o de la magia del jardín, sino de una perspectiva más abarcadora que nos permita entender las interrelaciones de estos varios sistemas institucionales*”.¹⁵

El proceso aquí postulado y estudiado forma parte de uno más amplio en la antropología social británica, un proceso que se inicia en la obra de Tylor, alrededor de 1871, con un alejamiento de la antropología de gabinete y un tímido acercamiento a las exigencias metodológicas del trabajo de campo, que en 1874 encuentra un punto estratégico con la publicación de la primera edición de *Notes and Queries*, y que llegan a aflorar en el artículo de Tylor de 1889, en el cual inventa el método comparativo.

¹³ Edmund R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, 1970 [1965], p. 8.

¹⁴ Michael Young, *The Ethnography of Malinowski. The Trobriand Islands 1915-1918*, 1979, p. 2.

¹⁵ Clyde C. Kluckhohn, “Bronislaw Malinowski, 1884-1942”, *Journal of American Folklore*, vol. 56, 2003, p. 213.

El presente trabajo postula que es posible vislumbrar, a través de todas las diferencias, un proyecto planteado por Radcliffe-Brown de lo que insisto en llamar estructuralismo inocente, y que el desarrollo en los planteamientos de los alumnos de Radcliffe-Brown (que eran también alumnos de Malinowski) llevan este proyecto al hundimiento, un naufragio que abarca también al Imperio británico.

Es relevante recordar que el estructuralismo fue inventado por un antropólogo británico, A. R. Radcliffe-Brown, poco propenso al trabajo de campo y a la etnografía; luego fue desarrollado por un antropólogo (etnólogo) francés, Claude Lévi-Strauss, tampoco dado al trabajo de campo, para después terminar en manos de un antropólogo social británico, Edmund R. Leach, conocido por su dedicación al trabajo de campo y por la calidad de su etnografía.

También, hay que mencionar una cosa más que viene a complicar y enriquecer el problema: Radcliffe-Brown mismo participa en el viaje que nos aleja del estructuralismo inocente, pues su posición al respecto no es la misma en su tesis doctoral de 1922 que en el artículo sobre la "estructura social" de 1940; el último Radcliffe-Brown citado es mucho menos inocente que el Radcliffe-Brown de 1922 (cuando apenas se había proporcionado el guion que cambiaría su apellido de Brown a Radcliffe-Brown).

Este desarrollo del pensamiento del británico fue observado con admirable claridad por Claude Lévi-Strauss:

[...] si no me equivoco, esto fue descubierto por Radcliffe-Brown, cuya posición con respecto al totemismo empezó siendo totalmente negativa en su artículo *The Sociological Theory of Totemism* (1922), pero que 22 años después, en su *Huxley Memorial Lecture*, titulado *The Comparative Method in Social Anthropology*, si bien no consideraba el concepto de totemismo como una institución real, logró, sin embargo, descifrar la importancia del uso de los nombres de plantas y animales para caracterizar la relación existente entre los diversos segmentos de la sociedad humana. Pero este proceso indujo a Radcliffe-Brown a modificar sensiblemente su anterior idea sobre esta relación. En 1929, Radcliffe-Brown creía que los pueblos primitivos concedían una importancia intrínseca a los animales debido a que, como alimento, era de suponer que suscitaban el interés espontáneo de los hombres; mientras que, en 1951, era partidario de que tanto las plantas como los animales debían ser considerados como puras figuras discursivas, como si fueran símbolos. Así, mientras que en 1929 creía que el interés otorgado a los

animales y las plantas se debía al hecho de que eran *comestibles*, en 1951 vio claramente que la verdadera razón de dicho interés reside en el hecho de que —si nos es permitido usar esta palabra— son *pensables*.¹⁶

Por último, quisiera señalar que el proceso aquí estudiado, la construcción de un estructuralismo empirista y su posterior pérdida de inocencia epistemológica, refleja un postulado que ha sido presentado en otro contexto: que una de las conquistas de la antropología moderna sea el descubrimiento de que su objeto de estudio —que sea la cultura, la sociedad o, como en el caso de la antropología social británica, la estructura social— no es monolítico, sino compuesto y, en consecuencia, divisible.¹⁷

El estructuralismo inocente de A. R. Radcliffe-Brown

El pensamiento estructuralista cuenta con muchas y variadas fuentes. En el caso de Lévi-Strauss, ha sido llevada y traída con exceso la idea de que deben buscarse sus orígenes en la lingüística, pero los tenemos que buscar no sólo en la lingüística de Saussure, sino también en las lingüísticas de Estados Unidos, de Copenhague y de Varsovia, entre otros lugares, así que podemos suponer que más bien su comienzo lo encontramos en un sentimiento generalizado que permea todo el periodo, que tal vez lo podemos llamar “una mentalidad”.

La idea de que el estructuralismo haya sido un enfoque general que caracteriza todo el periodo alrededor del final de la Primera Guerra Mundial y el periodo entre las dos guerras mundiales encuentra apoyo en una declaración a favor del estructuralismo que sugiere hacer de “la estructura social la idea central y organizadora con la cual examinar todos los aspectos de la vida de la comunidad”, un rumbo inesperado: “Gran parte de la economía y de las prácticas religiosas y mágicas son expresiones de la estructura social. Una parte importante de la moralidad se encuentra en la concepción de lo justo en lo referente a demandas y obligaciones de parientes y

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, “La noción de estructura en etnología”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1987, p. 323, evidentemente llevando agua a su propio molino estructuralista.

¹⁷ Leif Korsbaek, “La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: el sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec”, tesis doctoral, 2009b.

otras clases de gente, y los tipos de roles que constituyen la estructura social".¹⁸

¿Qué es para Radcliffe-Brown la estructura social, cuál su definición, cuál su estatus epistemológico y cuál su utilidad? Si empezamos nuestra búsqueda en su tesis doctoral de 1922, nos damos cuenta de que no hay concepto alguno que corresponda a la estructura social.¹⁹

Aún en su estudio de 1930, *The Social Organization of Australian Tribes*, no se hace una distinción entre el término "organización" y "estructura", pues ambos son utilizados indiscriminadamente.

En uno de sus artículos fundamentales, de 1940, se plantea que la antropología es una ciencia natural y, si a alguien se le ocurre llamarla "sociología comparativa", no se opone. Se define la "estructura social" como "una red compleja de relaciones sociales", "relaciones realmente existentes".²⁰ También en 1940 escribe, en *African Political Systems*, que:

[...] toda sociedad humana posee alguna especie de estructura territorial. Encontramos comunidades claramente definidas, de las cuales, las más pequeñas son articuladas para formar una sociedad más grande, de la cual son segmentos. Esta estructura territorial crea el armazón no sólo de la organización política cual sea ésta, sino de otras formas de organización también, como por ejemplo la económica. El sistema de agregación y segregación locales no tiene nada intrínsecamente político; es la base de toda la vida social. Si intentamos distinguir, como lo hicieron Maine y Morgan, entre sociedades basadas en el parentesco (más exactamente en el linaje) y sociedades basadas en la ocupación de un territorio común o una localidad, considerando éstas menos "primitivas" que aquéllas, sólo logramos sembrar la confusión y que, cuando intentamos definir la estructura política en una sociedad simple, tenemos que buscar una comunidad territorial que se encuentre unida por la jurisdicción de ley. Con eso quiere decir, una comunidad en la cual el sentimiento público dirige su interés hacia la aplicación

¹⁸ Robert Redfield, *The little community and peasant society and culture*, 1965, pp. 49-50.

¹⁹ A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology* (Anthony Wilkin Studentship Research, 1906), 1964. El capítulo 1 (pp. 22-87) lleva por título "Social Organization".

²⁰ A. R. Radcliffe-Brown, "On Social Structure", en A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, pp. 188-204.

de sanciones penales directas o indirectas, a cualquier de sus propios miembros que en ciertas maneras viole las leyes, o hacia el arreglo de disputas y el aseguramiento de una satisfacción justa por injurias dentro de la comunidad misma.

[...]

Así que en el estudio comparativo de los sistemas políticos nos interesan ciertos aspectos particulares de la estructura social total, indicando con este término tanto el establecimiento de individuos como grupos de linaje o territoriales, pero también la diferencia de ellos en base a su rol social, o como individuos o sobre la base del sexo y la edad o por las distinciones de clases sociales.²¹

Fortes asentó en el programa de la introducción a *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, que la nueva antropología de Radcliffe-Brown era diferente a la antropología clásica de Henri Junod, en la que se comparaban culturas enteras, y la de Malinowski, en la que se comparaban instituciones concretas, pues ahora era asunto de comparar subsistemas: “Todos los estudios de la estructura social, o de la organización política, o de la estructura económica, que se ocupan de factores de integración social, necesariamente se ocupan de los atributos de toda la sociedad”.²²

Fortes honró a Radcliffe-Brown desarrollando “la idea de un sistema sincrónico de relaciones de parentesco, centrado en el ego, como núcleo de la organización de los parientes, agrupados lineal y colateralmente mediante reconocidas categorías de parentesco manifestadas en la terminología”.²³

Aquí es relevante invocar la sexta edición de *Notes and Queries, la Guía Murdock* de la antropología social británica, elaborada bajo la férula de Radcliffe-Brown y publicada en 1951, donde se señala al principio que:

[...] este libro tiene un doble propósito. Pretende ser un recordatorio manejable y útil para el antropólogo durante el trabajo de campo. A la vez desea estimular la observación precisa y el registro exacto de

²¹ A. R. Radcliffe-Brown, “Preface”, en Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, 1940 (*Sistemas políticos africanos*, trad. e intr. de Leif Korsbaek, México, CIESAS / UAM / UIA, 2009, pp. 43-60).

²² Meyer Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, 1945, p. 8

²³ Meyer Fortes, *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Morgan*, 1969, p. 28.

la información obtenida por cualquier persona que esté en contacto con pueblos y culturas que hasta ahora han sido descritos imperfectamente. Ningún pueblo o cultura ha sido descrito exhaustivamente. Cualquier observador puede realizar algún trabajo útil en el área en la cual se encuentre.²⁴

En esta obra se dedica un nutrido capítulo al concepto “estructura social”:²⁵

Para estudiar cualquier comunidad es un requisito esencial el tener un conocimiento suficiente de su estructura social. Entendemos por estructura social *la red de relaciones sociales en que están envueltos los miembros de una comunidad dada en un determinado momento*. La definición implica, por una parte, las formas en las que la gente se agrupa con fines sociales en esa sociedad, y, por la otra, los lazos socialmente reconocidos reflejados en la conducta de los individuos entre sí y con respecto a sus grupos sociales”.²⁶

En seguida se enumera, en el mismo capítulo, un gran número de indicadores empíricos sin señalar diferencia alguna en el nivel de abstracción entre estos indicadores y la estructura social que supuestamente constituyen, presentando así una concepción empirista de la estructura social, encaminada hacia la observación directa de ésta en el campo.

Hacia la década de 1950, el enfoque de Radcliffe-Brown se encontraba bajo fuego (no hay que olvidar la exitosa defensa de la tesis doctoral de Lévi-Strauss en 1949, un evento importante en el mundo antropológico que afectaba el equilibrio británico-francés), y no puede sorprender a nadie que los planteamientos de Radcliffe-Brown no fueran aceptados por la comunidad científica de Estados Unidos; es decir, por los seguidores de Franz Boas organizados en la antropología cultural norteamericana, como por ejemplo Kroeber, quien señaló secamente que “cualquier cosa que no sea completamente amorfa tiene una estructura”. Formular de ella un relato sistemático en su totalidad es imposible. “La estructura social, vista como algo

²⁴ A. R. Radcliffe-Brown, “Estructura social”, en *Manual de campo del antropólogo*, 1971, pp. 51-91 (versión mexicana de la sexta edición de *Notes and Queries on Anthropology*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1951, p. 8).

²⁵ *Ibidem*, 1951, p. 51-91.

²⁶ *Ibidem*, 1951, p. 51.

que se puede integrar en el relato del etnógrafo es un mito. La estructura social es una herramienta conceptual, no operacional o descriptiva".²⁷

Un año después de la publicación de *African Systems of Kinship and Marriage*,²⁸ en 1951, se desarrolló una curiosa discusión que cruzó el Atlántico, iniciada por George Peter Murdock, en las páginas de la revista *American Anthropologist*, con la participación en el lado británico de Radcliffe-Brown y Raymond Firth. "Existe todavía la creencia, no obstante que haya sido sacudida en años recientes, de que la ciencia sea internacional",²⁹ inicia Firth su respuesta a la agresión trasatlántica de Murdock, quien había acusado a la antropología social británica de ser no sólo sociología, sino un tipo bastante pobre de sociología.³⁰ El diálogo se llevó a cabo a varios niveles y se expresaron tonos diferentes entre los interlocutores. El acento de Murdock no fue nada suave, aunque mezclaba alabanzas por el nivel etnográfico con críticas a la teoría y al método de la antropología social británica. El tono de Radcliffe-Brown fue también bastante ríspido: al inicio de su artículo planteó que:

[...] para mantener su posición, Murdock y Lawrence tienen que ser de la opinión de que los trabajadores de campo que desde 1910 estudian las tribus australianas, han informado falsamente acerca de los datos, que los antropólogos que trabajan en Australia no son dignos de confianza, y que sus propias fuerzas de análisis les permiten rechazar o corregir las descripciones hechas por observadores directos [palabras nada suaves, y en sus conclusiones alega] [que] cualquier que sea el caso, se puede decir solamente, a la luz del conocimiento comparativo, que el sistema descrito por Warner da sentido, mientras que el que describe Murdock y sus colaboradores se reduce al total sinsentido.³¹

²⁷ A. L. Kroeber, *Anthropology*, 1948, p. 325.

²⁸ A. R. Radcliffe-Brown, "Introduction", en A. R. Radcliffe Brown y Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950.

²⁹ Raymond Firth, "Contemporary British Social Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 53, núm. 4, 1951a, p. 474.

³⁰ G. P. Murdock, "British Social Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 53, núm. 4, 1951, pp. 465-473.

³¹ A. R. Radcliffe-Brown, "Murngin Social Organization", en *American Anthropologist*, vol. 53, núm. 1, 1951, pp. 38, 55. Las críticas de Radcliffe-Brown van dirigidas a Lawrence y Murdock (*Murngin Social Organization*, *American Anthropologist*, vol. 51, 1949), que curiosamente publicaron un artículo con el mismo título que el de Radcliffe-Brown.

A diferencia de Radcliffe-Brown y Murdock, el tono del lenguaje de Firth en su respuesta a Murdock es suave y conciliador:

[...] he aceptado la invitación del editor [de la revista *American Anthropologist*] a escribir una respuesta [“a companion piece”, en el texto, en inglés] con algo de titubeo. Una razón es que mucho de lo que ha dicho Murdock es cierto, y más que una respuesta requiere una reflexión y algunos de sus postulados pertenecen a aquel claroscuro de la crítica científica que no resulta de un estudio directo [para continuar que] otra razón es que no estoy seguro a quién aplican algunos de los comentarios de Murdock. A veces parece referirse sencillamente a los africanistas, cuyo volumen citó al principio; a veces a un círculo de personas más amplio, al cual yo aparentemente pertenezco; y a veces a todos los antropólogos sociales de Inglaterra. Es evidente que piensa que tenemos relaciones suficientemente estrechas como para considerarnos como una *escuela*.³²

No obstante los comentarios de Firth, por cierto medidos y diplomáticos, parece cierto que el principal destinatario de las palabras de Murdock es Radcliffe-Brown, en su calidad de *decano* de la antropología social británica. Pero la firme idea que deja esta discusión transatlántica es que la ciencia no es nada internacional; si no es nacionalista, por lo menos es nacional, y la antropología social es netamente británica.

Hacia el final de su vida, en 1953, Radcliffe-Brown presentó una clara y cristalina declaración de su posición, contrastándola con la de Lévi-Strauss:

Yo utilizo el término *estructura social* en un sentido tan diferente del de usted, que la discusión resulta tan difícil que es improbable que sea provechosa. Mientras que, para usted, la estructura social no tiene nada que ver con la realidad, sino con los modelos que se construyen a partir de ella, yo considero la estructura social como una realidad. Cuando recojo una determinada concha marina en la playa, la reconozco poseedora de una estructura particular. Puedo encontrar otras conchas de la misma especie que tengan una estructura similar, de tal forma que podría decir que hay una forma de estructura característica de la especie. Al examinar cierto número de distintas especies, puede que

³² Raymond Firth, *op. cit.*, 1951a, p. 474.

sea capaz de reconocer una cierta forma o principio estructural general, el de una hélice, que podría expresarse por medio de una ecuación logarítmica. Entiendo que la ecuación es lo que usted entiende por *modelo*. Examinó un grupo local de aborígenes australianos y descubrió una ordenación de las personas en cierto número de familias. A esto lo denominó yo la estructura social de ese grupo concreto en aquel momento. Otro grupo local tiene una estructura que es similar, en aspectos importantes, a la del primero. Al examinar una muestra representativa de los grupos locales de una región, puedo describir una determinada forma de estructura. No estoy seguro de si por *modelo*, entiende usted la misma forma estructural o su descripción. La misma forma estructural puede descubrirse mediante observación, incluyendo la observación estadística, pero no puede experimentarse sobre ella.³³

El meollo de esta declaración es tal vez que “no puede experimentarse sobre ella”, pues según Radcliffe-Brown —y cualquier funcionalista británico— es algo dado y no algo humanamente construido.

Adam Kuper llama la atención sobre la extraordinaria claridad de las declaraciones de Radcliffe-Brown, y me parece que ésta, próxima a la muerte de su autor, es una presentación de las características esenciales de lo que ha sido llamado su “estructuralismo inocente”. La declaración de Radcliffe-Brown es una ejemplificación del asombro británico que menciona Leach, al tropezar los antropólogos británicos con aquella criatura rara que es el estructuralismo especulativo de Lévi-Strauss.

El gran avance que representa el estructuralismo inocente de Radcliffe-Brown es el abandono de lo que podemos llamar el “método de comparación descontrolada”,³⁴ llegando a realizar el ideal de Fred Eggan, su alumno en Chicago, el “método de comparación controlada”,³⁵ y el medio para alcanzar este avance fue exactamente la definición de estructura social, partiendo de la definición de la

³³ A. R. Radcliffe-Brown, Carta a Claude Lévi-Strauss, 1953, *apud* A. L. Kroeber, *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, 1953, pp. 524-525.

³⁴ Marshall D. Sahlins, “What Kinship is, I-II”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, núm. 1, marzo de 2011, pp. 2-29, y vol. 17, núm. 2, junio de 2011, pp. 227-242. Me sorprendió encontrar ese concepto en un artículo de Sahlins, pero me da mucho gusto que lo use, tal como yo lo he utilizado durante años, pero más bien como un chiste de mal gusto.

³⁵ Fred Eggan, “Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison”, *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 5, 1954.

totalidad, el “sistema social”, un adelanto que Malinowski nunca logró.³⁶ Para sacar provecho del avance teórico de Radcliffe-Brown, hubo necesidad de trasladarlo al trabajo de campo, un campo donde no circulaba Radcliffe-Brown, progreso que fue hecho hasta la reimportación del estructuralismo al escenario británico, con la necesaria intervención de los alumnos de Radcliffe-Brown (que los habían sido también de Malinowski), antes que nadie con la investigación de Leach.

Entre los años de 1930 y 1960, aproximadamente, los alumnos de Radcliffe-Brown hacen una serie de contribuciones a la teoría antropológica, oponiéndose al empirismo inocente de su maestro, modificándolo cada quien a su manera, pues “desde 1930, la antropología social británica se ha nutrido de un conjunto de ideas y objetivos que derivan directamente de Malinowski y Radcliffe-Brown”.³⁷

Para resumir, en mi opinión, la formulación del concepto estructura social de Radcliffe-Brown es sumamente especulativa, inspirada más en su lectura de Emile Durkheim que en su propio y relativamente escaso trabajo de campo, y que la tarea de sus alumnos, principalmente E. E. Evans-Pritchard, Meyer Fortes, S. F. Nadel, Raymond Firth y Max Gluckman, más las mujeres Elizabeth Colson, Monica Hunter y Mary Douglas, entre otras, fue adecuar el concepto a las necesidades de los datos empíricos, incorporando la amplia experiencia de campo de Malinowski en su formación teórica.

Como ya se estableció, Radcliffe-Brown fue un trabajador sistemático, a diferencia de Malinowski, que muy pronto en su vida decidió qué quería hacer: en África del Sur se erigió como un estudioso de los grupos étnicos, en Australia como un estudioso de la familia, y durante su estancia en Chicago encontró su posición definitiva, como un estudioso científico de la sociedad, tal como se anuncia en su publicación. Pero a través de todos esos cambios se siente la presencia del concepto “estructura social”.

Desde muy temprano, Radcliffe-Brown buscaba “la estructura social”. Señala M. N. Srinivas, uno de sus estudiantes y colaboradores, que “conviene recordar que empleó dicho concepto en época tan tem-

³⁶ A. R. Radcliffe-Brown, Carta a Claude Lévi-Strauss, *apud* A. L. Kroeber, *op. cit.*, 1953, pp. 524-525.

³⁷ Edmund R. Leach, *Replanteamiento de la antropología social*, 1971, p. 11.

prana como 1914",³⁸ lo que ciertamente me parece una exageración. Pero en realidad mantenía interés en aplicar el método comparativo, tal como se señala en su famoso texto de 1952, y como podemos observar en su escrito programático acerca de la antropología.

La transformación del estructuralismo británico

Así que, en un momento dado, contamos con un estructuralismo británico, que es de carácter sociológico y no lingüístico, y que pertenece plenamente a la tradición empirista británica.

No es lingüístico, pues se ha señalado que una antropología lingüística prácticamente no existía en el universo británico; antropológicamente, la lingüística es técnica y práctica en el escenario británico, metodológica en Estados Unidos y teórica en el estructuralismo francés.³⁹ Durante el mismo periodo, en otras partes del mundo antropológico encontramos críticas al empirismo en la antropología. En Estados Unidos surge una lingüística estructuralista que es inevitablemente al mismo tiempo una antropología lingüística, y llama la atención el hecho de que se desarrollaron varias escuelas de estructuralismo lingüístico en diversas partes del mundo; antes que nada, la Escuela de Ginebra, fundada por Ferdinand de Saussure; la Escuela de Moscú con Trubetskoi; la Escuela de Praga, cuya exponente más sobresaliente es Roman Jakobson; la Escuela de Polonia con Baudouin de Courtenay, Kruszewski y Kurylowicz, y un poco más tarde, la Escuela de Copenhague, la glosemática, fundada por Louis Hjelmslev. Se puede observar que el estructuralismo en la lingüística no fue una idea aislada, sino más bien una mentalidad extendida, una idea generalizada que flotaba en el aire.

Y este estructuralismo de origen muy temprano sigue perteneciendo a la tradición empirista británica, como ya vimos en la declaración de Radcliffe-Brown tan sólo un año y medio antes de su fallecimiento, confirmando plenamente las palabras de Mary Douglas:

³⁸ M. N. Srinivas, "Introducción", en A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social* (1975, p. 18); Srinivas hace referencia a Meyer Fortes, "A. R. Radcliffe-Brown", *Man*, vol. 56, 1956, pp. 149-153.

³⁹ Como se plantea en Leif Korsbaek, "La antropología y la lingüística", *Ciencia Ergo-Sum*, vol. 10, núm. 2, 2003, pp. 159-172.

[En esa situación,] entre la mayor fuerza teórica de Radcliffe-Brown y sus debilidades en el trabajo de campo, y la suavidad teórica de Malinowski y su fuerza en el campo [...] para un antropólogo británico, colocándose después de Malinowski y tomando en serio la perspectiva de los sociólogos franceses de *l'Année Sociologique*, es fácil ver que el siguiente paso sería la sistemática recolección de información por métodos rigurosamente controlados.

Eso es exactamente lo que va a suceder, y tiene razón Ernest Gellner al afirmar que “los logros de esa escuela son hoy considerables. Malinowski tuvo mucha suerte con su sucesor y sus sucesores”.

Como ya se explicó, podemos detectar la existencia de un proyecto de antropología social británica bajo la dirección de Radcliffe-Brown.

Volviendo la mirada a Inglaterra, no obstante el evidente dominio del escenario por Radcliffe-Brown, la mayor parte de los antropólogos que contribuyeron a la transición eran, sin embargo, más influidos por Malinowski que por el británico. Los cuatro, cinco o seis herederos más cercanos muestran realmente un distanciamiento no sólo del estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, sino de todo su pensamiento, con la excepción de uno que otro detalle. En efecto, se siente un enorme esfuerzo por mantener y respetar las posiciones empiristas de Radcliffe-Brown y al mismo tiempo modificar el fundamento mismo de su antropología estructuralista. Lo mismo se nota en los trabajos de las mujeres que tienen una notable presencia en la antropología social durante el periodo de transición que estamos discutiendo.⁴⁰

Me parece que se imponen dos sucesos durante el primer acercamiento de Radcliffe-Brown a lo que será posteriormente un estructuralismo empirista: el hecho de que las ideas estructuralistas se manifiestan con mayor intensidad en la lingüística, como se desprenderá del estructuralismo de Lévi-Strauss, y la debilidad de la lingüística en el escenario británico y la virtual inexistencia de una antropología lingüística.

En referencia al primer punto, la importancia de la lingüística en el desarrollo de un pensamiento estructuralista, tenemos que, en

⁴⁰ Leif Korsbaek (*op. cit.*, 2010, pp. 83-114) discute las contribuciones en dicha disciplina de mujeres como Audrey Richards, Monica Wilson, Elizabeth Colson y Mary Douglas, entre otras.

México, todos los antropólogos se conocen entre ellos, pero también en Inglaterra el mundo antropológico era pequeño y apretado, pues:

[...] en 1939 sólo existían unos veinte antropólogos sociales profesionales, en el sentido moderno, en el Commonwealth británico [pero] la ASA se creó en 1946, en parte como reacción ante la plétora de antropólogos aficionados y no sociales del Royal Anthropological Institute. Era, explícitamente, un organismo profesional y su primer comité reflejaba la estructura del poder dentro de la profesión. El presidente era Radcliffe-Brown, cargo honorífico que reflejaba su continuado predominio en la teoría. Evans-Pritchard era el presidente y secretario, y el comité constaba de Firth, Forde y Fortes. La única omisión notable era Gluckman, que pronto se convirtió a su vez en presidente y secretario. Éste era el mapa del poder y siguió siendo el mismo durante 20 años [...].⁴¹

Y en esta brevísima lista, en la que faltan S. F. Nadel, de origen austriaco, y las mujeres (que evidentemente en aquella época no podían ocupar puestos de peso y confianza), topamos con casi toda la nómina de herederos de Radcliffe-Brown y Malinowski.

Gregory Bateson se encuentra, por razones obvias y evidentes (porque pertenece a la misma generación que los dos demiurgos Malinowski y Radcliffe-Brown, entre otras) en una categoría aparte, y sin embargo, podemos descubrir algunas contribuciones en su obra. La cercanía a Malinowski y el distanciamiento a Radcliffe-Brown son factores claros en los casos de Nadel y Gluckman, de manera que los principales operadores en la transición serán Evans-Pritchard y Meyer Fortes, más, en cierta medida, Firth.

Podemos empezar nuestra búsqueda de la transición con la antropología de Evans-Pritchard (1902-1973) que, al igual que Radcliffe-Brown y a diferencia de algunos antropólogos sociales británicos, nació en Inglaterra, su padre era clérigo anglicano. Antes de dedicarse a la antropología social estudió Historia en la Universidad de Oxford, y en el University College de Londres cae en mala compañía, pues coincide con A. M. Hocart, siguiendo los cursos de G. Elliot Smith y W. J. Perry, los dos principales difusionistas ingleses. En la London School of Economics, donde recibió su título de doctor en

⁴¹ Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*, 1975, p. 154.

1928, fue uno de los primeros alumnos de Malinowski; sin embargo, nunca se convirtió en un firme seguidor.

Los primeros trabajos de campo de Evans-Pritchard fueron entre los *luo* en Kenia y los *azande* en el África Central, y en sus estudios sobre religión entre estos últimos (que inició en la década de 1930, y que tenía la intención de reanudar hacia el final de su vida), llegó a establecer un modelo con acento británico que le permitió estudiar la religión como un sistema de pensamiento (con mucha atención a la brujería como modo de pensamiento e institución social), más bien como una especie de estudio epistemológico transcultural. Estuvo próximo a estudiar uno de los fenómenos más escurridizos en la antropología cultural: la contingencia.

Evans-Pritchard es conocido sobre todo por sus contribuciones a la antropología política, con base en sus investigaciones de campo en África, sobre todo entre los *nuer* y diversos pueblos nilóticos en el Sudán, un área de trabajo en la que continuó y apuntaló las posiciones de Radcliffe-Brown. Junto con Meyer Fortes llegó a establecer una tipología de los sistemas políticos en África y, por extensión, en diversas partes del mundo. Su principal contribución fue dejar asentado que los pueblos que carecen de un Estado tienen también un sistema político, a diferencia de la opinión clásica de los evolucionistas, del sentido común y de los politólogos, y antes que nada, de sus estudios de los sistemas de parentesco, que eran una extensión de sus estudios de los sistemas políticos: los sistemas de parentesco son examinados como codificación de los accesos al poder en las sociedades segmentarias (uno de los tres tipos de sociedades que entran en su tipología de los sistemas políticos). Como era costumbre en Inglaterra por aquellos años, la antropología estaba al servicio del poder colonial o se llevaba bien con las autoridades coloniales, sin que cuestionara los posibles vicios del colonialismo, y así también, “Evans-Pritchard estudió los *nuer* poco después de haber sido *pacificados* de la forma más brutal”,⁴² lo que nunca mencionó.

En 1950, Evans-Pritchard causó revuelo en el mundo antropológico británico cuando declaró, apenas cuatro años después de ocupar la cátedra de Radcliffe-Brown —uno de los teóricos de la disciplina más decididamente antihistóricos— en la Universidad de Oxford, que *la antropología es una disciplina histórica*, una declaración que lle-

⁴² Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, p. 135.

gó a aislar a uno de los más brillantes teóricos y trabajadores de campo de la antropología británica.

Una vena histórica en la antropología de Evans-Pritchard se cristaliza en algo que podemos llamar *ethohistoria*. Una expresión práctica de esta insistencia es *The Sanusi of Cyrenaica*, un breve estudio netamente histórico de una fraternidad, más no secta, de sufis o *derwishis* en el norte de África. Antes que nada, la obra muestra el colosal conocimiento que poseía Evans-Pritchard tanto de la cultura islámica como de la “carrera” histórica de esta cultura en diferentes regiones: en el África del Norte y en el Medio Oriente. “Los Sanusiya es una orden de sufis o, como a veces se llaman, de serwishes. Son sunni o musulmanes ortodoxos”.

Un aspecto adicional que llama la atención de las actividades de Evans-Pritchard, teniendo en mente su formulación de una teoría social, es su conversión al catolicismo hacia el final de su vida, y más llama la atención que lo hizo siendo hijo de un pastor de la Iglesia anglicana.

No estoy seguro de que “su obra, su personalidad y su carrera lo sitúen además como el fundador indiscutible de la antropología estructural británica”,⁴³ pero no hay duda de que fue un estrecho seguidor de Radcliffe-Brown y, no obstante que cambió la conceptualización de estructura social, de constituir un conjunto de relaciones entre personas a un conjunto de relaciones entre grupos, creo que fue el antropólogo que más cerca quedó de la posición empirista. En efecto, las modificaciones epistemológicas todavía no empiezan con Evans-Pritchard; él cambió varias cosas, pero su interés fue otro.

Meyer Fortes (1906-1984) es también ejemplo de un antropólogo social británico destacado que ha nacido en un alejado rincón del Imperio, Bridgetown, en África del Sur, en el seno de una familia judía, y cuya admiración por Radcliffe-Brown no hay duda: “Mi opinión es que el avance más importante en teoría de parentesco desde Radcliffe-Brown, aunque naciendo directamente de su obra, ha sido la distinción analítica del dominio jurídico-político del familiar, o dominio doméstico, dentro del universo social total de lo que

⁴³ J. C. Galey, “Edward Evans Evans-Pritchard”, en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario Akal de etnología y antropología*, 1996, p. 282.

burdamente se ha denominado sistemas sociales basados en el parentesco".⁴⁴

Mientras que Evans-Pritchard heredó la cátedra de Radcliffe-Brown en Oxford, más no su pensamiento, con Meyer Fortes sucede al revés: no obstante que ganó una cátedra de antropología social en Cambridge en 1950, se manifiesta como el más fiel seguidor de Radcliffe-Brown y logra dirigir toda la parentescología hacia el estudio de grupos formales.

Antes de estudiar antropología, Meyer Fortes contaba ya con un doctorado en psicología, y su acercamiento a la antropología se debía a un encuentro sostenido con Malinowski en la casa del notable psicólogo John Carl Flügel. Cabe señalar que Fortes estudió en la London School of Economics y "desde sus primeros escritos, Fortes se impone, junto con su amigo E. E. Evans-Pritchard, como un teórico de los sistemas políticos africanos (1940), poniendo especialmente de relieve el papel que desempeñan los grupos de filiación; a él se debe haber demostrado (1945, 1949) que, en una sociedad sin poder centralizado, todas las relaciones sociales se ordenan en función del sistema de linajes, especie de paradigma que permite pensar las relaciones políticas, jurídicas y rituales".⁴⁵

Debe hacerse notar que Fortes, ya con una carrera en psicología, continúa la línea de Radcliffe-Brown de practicar una antropología profundamente psicológica: "Y es más que notable que Meyer Fortes, de la manera más discreta, reinventó lo que su profesor ya había mandado a la goma. En su prólogo al libro de Jack Goody acerca del ciclo de reproducción de la unidad doméstica, introduce, sin casi mencionarlo, el concepto de cultura bajo la etiqueta de 'capital humano',⁴⁶ adelantándose así a los planteamientos de Pierre Bourdieu".

Sin embargo, su contribución más significativa a una crítica constructiva de la antropología social de Radcliffe-Brown consiste en su distinción entre "organización social" y "estructura social":

Cuando describimos estructuras estamos tratando sobre principios generales, muy alejados de la complicada madeja del comportamiento,

⁴⁴ Meyer Fortes, *op. cit.*, 1969, p. 72.

⁴⁵ D. Liberski, "Fortes, Meyer", en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario Akal de etnología y antropología*, 1996, p. 298.

⁴⁶ Meyer Fortes, "Introducción", en Jack Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, 1958.

los sentimientos, creencias, etc., que constituyen el entramado de la vida social real. Estamos, por así decirlo, en el dominio de la gramática y la sintaxis, no en el de la palabra hablada. Distinguimos la estructura en la *realidad concreta* de los acontecimientos sociales sólo gracias a haber establecido previamente la estructura mediante la abstracción de la realidad concreta.⁴⁷

Raymond Firth tiene tal vez la penúltima palabra en este proceso de transición. Él es economista, y su confianza y respeto por esta disciplina le ofrece un punto permanente de referencia: “El problema de la correspondencia del modelo con la realidad ya ha sido resuelto satisfactoriamente por los economistas. Ahora entienden que los conceptos y las relaciones que escogen para la construcción de su modelo no son dados por la naturaleza, son en gran medida la invención del investigador”,⁴⁸ con lo que se aleja considerablemente del empirismo de Radcliffe-Brown.

A diferencia de los demás destacados antropólogos de esta generación, el trabajo de campo de Raymond Firth se desarrolló en las islas del Pacífico, sobre todo en Tikopia, donde inició su primera estancia de campo y comenzó a escribir un libro que tiene la virtud de registrar más una circulación popular que una estrictamente académica, en el que define la estructura social: “la vida en una comunidad significa organización de los intereses de los individuos, regulación del comportamiento entre ellos y sus agrupaciones para una acción concertada. Es posible discernir algún plan o sistema en las relaciones así creadas entre ellos, que podemos llamar la *estructura social*. La manera de obrar estas relaciones, que afecta la vida de los individuos y la naturaleza de la sociedad, la podemos llamar sus funciones sociales”.⁴⁹

Aquí encontramos lo que será el *leitmotiv* en la obra de Firth: el intento por crear una distancia entre el concepto teórico de *estructura social* y el concepto empírico de *organización social*, y al mismo tiempo articularlos; el tercer elemento, el concepto de *funciones sociales*, lo podemos ver como herencia de Malinowski.

⁴⁷ Meyer Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*, 1970.

⁴⁸ Raymond Firth, “La organización social y el cambio social”, trad. de Leif Korsbaek, *Iberoforum*, 2010, año V, núm. 9, 2010, pp. 149-184 (“Social Organization and Social Change”, en R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*, Londres, Athlone Press, 1964, pp. 30-58).

⁴⁹ Raymond Firth, *Human Types: An Introduction to Social Anthropology*, 1958, p. 82 (*Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961).

De acuerdo con la declaración según la cual “apenas nos encontramos a punto de poder formular una teoría general de un carácter dinámico que nos permitirá tratar de una manera comprensiva el material que se encuentra dentro de nuestra esfera normal antropológica”, Firth inicia su discusión de los avances de la antropología social británica observando que

[...] el concepto de estructura social de Evans-Pritchard como los grupos consistentes constantes en una sociedad; el concepto de Talcott Parsons como un sistema de expectativas; el concepto de estructura social de Leach como un conjunto de reglas ideales; de Lévi-Strauss de estructuras sociales como modelos. Y hay más todavía. ¿Qué contestamos si nuestros críticos nos dicen que nuestro concepto de estructura social, el término clave de nuestro análisis, es amorfo, carece de forma? Pienso que la primera cosa que decimos es que existe una estructura a todos los niveles sociales. Y la siguiente es que cada una de estas vistas ofrece una faceta importante del problema de definición. Pero no tenemos que escondernos el hecho de que este problema sigue existiendo, que permanecen varias áreas de incertidumbre en su aplicación.⁵⁰

Pero en el fondo de su corazón, Firth sigue siendo empirista y marcadamente británico, con el sueño británico de tener acceso directo a esa cosa llamada *la realidad*:

Si las estructuras sociales *son* modelos, entonces podemos llamar la organización “la realidad”. Pero, aun si no sean solamente modelos, entonces en su calidad de un conjunto de formas primarias de la sociedad necesitan ser complementados con estudios de proceso. Por supuesto, la noción de organización social no es nueva. Podemos distinguir por lo menos tres diferentes significados del término.

[...]

Cuando estudiamos un campo de relaciones sociales, que utilicemos las nociones de sociedad, cultura o comunidad, podemos hacer una distinción entre su estructura, su función y su organización. Esos son aspectos separados pero relacionados.⁵¹

⁵⁰ Raymond Firth, *op. cit.*, 2010.

⁵¹ Raymond Firth, *Elements of Social Organization*, 1951b, p. 28 (*Elementos de antropología social*, 1976).

En todo trabajo de este tipo existe una distinción, de manera explícita o implícita, entre *cambio estructural*, en el cual se modifican los elementos básicos de la sociedad, y *cambio en detalle*, en el cual la acción social, aunque no es sencillamente repetitiva, no cambia las formas sociales básicas.⁵²

Creo que Raymond Firth, entre los seguidores de Radcliffe-Brown, es quien que logra avanzar más en una adecuación de sus ideas a las necesidades de la observación empírica, y en el desarrollo crítico de los planteamientos de Radcliffe-Brown, cuya principal contribución fue la de introducir la *acción social* de los individuos y atenuar lo estático en el estructuralismo de Radcliffe-Brown, y acercarlo a un modelo dinámico, lo que menciona tan frecuentemente que casi se puede considerar su *marca registrada*.

En el caso de Siegfried Frederick Nadel (1903-1956), que es un estructuralista algo *sui generis*, se intentará captar las características de dos de sus tres lados: de sus primeras publicaciones teóricas, de las publicaciones teóricas posteriores y de los testimonios de campo.

Nadel define que, como una ciencia, “el objetivo fundamental de la antropología social consiste en comprender los pueblos primitivos, las culturas que han creado, y los sistemas sociales en que viven y obran”,⁵³ siendo así de los pocos antropólogos sociales británicos que incluyen el concepto de cultura entre sus herramientas.

En su mamotreto clásico, *Fundamentos de antropología social*, que no es, dice, un libro de texto, y que es exactamente lo que es, encontramos el concepto de “estructura social” hacia el final de la obra, en el que intenta juntar las hebras y organizar su análisis. Haciendo una distinción entre *las sociedades primitivas* y *la nuestra*, plantea que “probablemente es exacto que las sociedades primitivas tienden a llevar la segmentación a través de toda la estructura social, mientras que nuestra sociedad se inclina a la absorción completa”.⁵⁴

Diré, a modo de introducción, que al hablar de una totalidad de la cultura incluyo hasta cierto punto los fenómenos que habría que asignar, más exactamente, a la dimensión de sociedad. Sólo cuando requieran ser reconocidos de un modo especial, me referiré a ellos

⁵² *Ibidem*, 1951b, p. 57.

⁵³ S. F. Nadel, “Understanding Primitive Peoples”, *Oceania*, vol. XXVI, núm. 3, 1956, p. 159.

⁵⁴ S. F. Nadel, *Fundamentos de la antropología social*, 1955, p. 200.

específicamente como *estructura social* o como *principios organizadores* que penetran e impregnan un sistema social".⁵⁵

La reduplicación y difusión de *motivos* de que ya hemos hablado, y la penetración de principios organizadores, visibles sobre todo en la organización parental y en la estructura social en general, están claramente implícitos en el *eidos*, lo mismo que los sistemas de ideas lógicamente prolongados, tanto en la esfera de las construcciones especulativas como en la de los valores pragmáticos.⁵⁶

Hay un detalle que hay que mencionar:

Llama la atención la presencia de un número de mujeres en lo que es probablemente el periodo más importante de la antropología británica, el periodo entre las guerras mundiales e inmediatamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial, en el proceso de descolonización. Llama fuertemente la atención, pues fue en gran medida un mundo de los hombres, y las mujeres no ocupaban mucho espacio en las ciencias.⁵⁷

Este detalle es tanto más relevante como que las mujeres tenían escaso acceso a las carreras universitarias. En la prehistoria de la antropología social británica encontramos a tres mujeres de contrastantes perfiles: Daisy Bates, Camilla Wedgewood y Brenda Seligman.

Había mujeres alrededor de Malinowski, como también alrededor de Radcliffe-Brown, pero su presencia era diferente en los dos casos. La hija mayor del antropólogo de origen polaco ha descrito a éste como "mujeriego",⁵⁸ pues las mujeres lo apoyaron en su vida cotidiana, tal como se desprende de *The Story of a Marriage*,⁵⁹ obra de la que se rescatan dos rasgos que comparten la mayoría de esas mujeres: o provienen de un ambiente de misiones cristianas —como el caso de Elizabeth Colson y Monica Wilson— o mantenían relación con movimientos sindicales —como Audrey Richards y Hortense

⁵⁵ *Ibidem*, 1955, p. 406.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 419.

⁵⁷ Leif Korsbaek, *op. cit.*, 2010, p. 83. En este artículo se presentan Daisy Bates y Camilla Wedgewood; Brenda Seligman se discute en un artículo acerca de Charles Gabriel Seligman, que está en proceso de dictaminación en la revista *Iberoforum*.

⁵⁸ Helena Wayne, "Bronislaw Malinowski. The Influence of Various Women on his Life and Work", *American Ethnologist. Journal of the American Ethnological Society*, vol. 12, núm. 3, 1985, pp. 529-540.

⁵⁹ Helena Wayne, *The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson*, I-II, 1995.

Powdermaker—, dos características que encajan bastante bien en el estilo de la London School of Economics. En su relación con Radcliffe-Brown, ellas contribuyeron más bien a hundir su proyecto de un estructuralismo inocente, igual que los hombres ya mencionados.

En orden cronológico, Lucy Mair (1901-1986) y Audrey I. Richards (1899-1984) serían las primeras. Mair fue en muchos aspectos una fiel seguidora de Radcliffe-Brown, como él dedicada a la antropología política y partidaria del Imperio: “algunos antropólogos fueron reclutados como administradores coloniales, notablemente Evans-Pritchard y Nadel, y Audrey Richards estuvo en el Ministerio de Colonias”,⁶⁰ de igual manera trabajó Mair en ese Ministerio durante la Segunda Guerra Mundial. No obstante que firma el artículo de fe de los antropólogos: “la política empieza donde termina la familia”, se destaca por haber dirigido la atención antropológica hacia el Estado, un tema que brilla por su absoluta ausencia en la ortodoxia funcionalista y estructural-funcionalista, así como en el proyecto de Radcliffe-Brown.

Audrey I. Richards inicia una triada de mujeres que conectan la antropología de Malinowski con la Escuela de Mánchester a través de su trabajo de campo en el sureste de África, el feudo del Instituto Rhodes-Livingstone. Richards (1899-1984) es realmente la creadora de la etnografía británica moderna en África, y una de las herederas de Malinowski y Radcliffe-Brown; nació en 1899 en una familia de clase media-alta y pasó una parte de su infancia en la India, pero su educación básica la recibió en un internado, la Downe School, y luego se inscribió en Newnham College en Cambridge, donde estudió ciencias naturales de 1918 a 1921. Ya que las universidades en Inglaterra no les otorgaban grados a las estudiantes, Richards se dedicó un tiempo a otras cosas, entre ellas prestó unos dieciocho meses de trabajo social en una organización no gubernamental (ONG) en Fráncfort del Meno, Alemania, donde desarrolló un interés por problemas de dieta y nutrición.⁶¹ Por medio de un amigo prominente solicitó su admisión en el seminario de Malinowski en la London School of Economics, un espacio marginal, radical y todavía no completamente respetable y, aunque volátil y temperamental, donde “reunía alrededor de sí un grupo brillante de estudiantes maduros, frecuentemente graduados en otros campos, y siempre incluyendo

⁶⁰ Adam Kuper, *op. cit.*, 1975, p. 149.

⁶¹ Adam Kuper, *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, 1999, p. 117.

una alta proporción de mujeres”;⁶² entre los hombres estaban Meyer Fortes, Isaac Schapera y Evans-Pritchard, y entre las mujeres, Lucy Mair y Hortense Powdermaker.

Richards estudió con Malinowski y quedó tan profundamente influenciada por él, que su admiración por éste es evidente desde las primeras palabras en su contribución al homenaje del antropólogo, unos quince años después de su muerte: “el concepto de cultura de Malinowski en la forma en que lo desarrolló inicialmente fue una de sus contribuciones más estimulantes al pensamiento antropológico de su tiempo”.⁶³ Y en la eterna disputa entre los dos demiurgos de la antropología británica moderna, Malinowski y Radcliffe-Brown, no cabe duda dónde está su simpatía:

Numerosos críticos han señalado que Malinowski no llegó nunca a describir una cultura como un todo, sino que se limitó a presentar la mayor parte de su obra en la forma de descripciones muy detalladas de aspectos particulares. El *holismo* en la exposición se limitaba al estudio de una institución sobre el trasfondo de la cultura total. Pero sería igualmente justo decir que Radcliffe-Brown nos ha invitado frecuentemente a estudiar y comparar *estructuras sociales totales* sin llegar él mismo realmente a describir nunca ninguna.⁶⁴

Audrey I. Richards, que es en gran medida responsable del surgimiento de la etnografía británica en África, inició a principios de la década de 1930 los estudios etnográficos de las culturas matrilineales bantú en África del sureste, con sus estudios de los bamba: “Richards tuvo la buena suerte de presenciar la *chisungu* o iniciación femenina, durante su primer trabajo de campo entre los bamba en 1931”.⁶⁵ Aparte de sus estudios de rituales, publicó dos importantes monografías acerca de la alimentación de los bamba en su marco cultural,⁶⁶ pero en el contexto del proyecto de un estructuralismo

⁶² Adam Kuper, *op. cit.*, 1999, p. 118.

⁶³ Audrey I. Richards, “El concepto de cultura en la obra de Malinowski”, en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, 1974, pp. 19-38.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁵ Hortense Powdermaker, reseña de *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bamba of Northern Rhodesia*, de Audrey I. Richards, en *American Anthropologist*, vol. 60, 1958, p. 392.

⁶⁶ Audrey I. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition Among The Southern Bantu*, 1934b, y *Land, Labor, and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bamba Tribe*, 1939b.

inocente de Radcliffe-Brown, se destaca un manual de trabajo de campo,⁶⁷ y sus contribuciones al estudio del parentesco⁶⁸ son mucho más relevantes, pues en ellos se percibe la presión del estudio académico de la estructura social bajo el impacto de los datos etnográficos, y se perfila una línea de argumentación que será desarrollada por Monica Wilson y Elizabeth Colson, en el marco del Instituto Rhodes-Livingstone.

Tanto Wilson como Colson, la primera nacida en África del Sur, la segunda en Minesota, Estados Unidos, pero ambas con orígenes y educación en hogares cristianos, tuvieron una relación íntima con Max Gluckman y la futura Escuela de Mánchester (la primera fue esposa del primer director del Instituto Rhodes-Livingstone, Godfrey Wilson, la segunda fue directora del Instituto Rhodes-Livingstone después de la renuncia de Max Gluckman como director de la entidad), y contribuyeron a suavizar el proyecto duramente científico de Radcliffe-Brown en el campo del mismo maestro: la parentescología.

Las dos se desempeñaron en el ámbito del Instituto Rhodes-Livingstone (que sería posteriormente la Escuela de Mánchester), el centro-sur de África y ambas descubrieron en sus estudios sobre los sistemas de parentesco que los linajes al sur de Gibraltar eran mucho más bilineales y mucho menos estrictamente unilineales (matri o patrilineales), una experiencia que tal vez comenzó con el estudio de G. P. Murdock sobre sistemas bilaterales y la familia nuclear en el Pacífico, a partir de 1940, con un modesto artículo acerca de “filiación doble” (“double descent”),⁶⁹ y que se había infiltrado en la antropología social británica en 1950 en varios capítulos de *African Systems of Kinship and Marriage*.⁷⁰

Monica Wilson nació en 1908 en África del Sur, en una familia de misioneros, estudió en 1918 en Lovedale Missionary College, y

⁶⁷ Audrey I. Richards, “The Development of Field Work Methods in Social Anthropology”, en Frederic Bartlett, Morris Ginsberg, Ethel John Lindgree y Robert Henry Thouless (eds.), *The Study of Society. Methods and Problems*, 1939a (*El desarrollo de los métodos de trabajo en el campo de antropología social*, trad. de Pedro Carrasco, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1965).

⁶⁸ Empezando con Audrey I. Richards, “Mother-Right among the Central Bantu”, en E. E. Evans Pritchard, R. Firth, B. Malinowsky e I. Chaperon (eds.), *Essays Presented to C. G. Seligman*, 1934a, y de alguna manera terminando con “Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu”, en Arthur R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950.

⁶⁹ G. P. Murdock, “Double Descent”, *American Anthropologist*, vol. 42, núm. 4, 1940.

⁷⁰ A. R. Radcliffe-Brown y Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, 1950.

en 1922 en un internado en Port Elizabeth. En 1927 se inscribió en el Girton College en Cambridge para estudiar historia, pero en el último año cambió a antropología. Recibió la beca Anthony Wilkin para hacer trabajo de campo entre los *pondo* de 1931 a 1932, pero en 1933 volvió a Cambridge para titularse en 1934, después de lo cual inició su trabajo de campo, de 1934 a 1938, entre los *nyakyusa* en el sur de Tanzania (en aquel entonces Tanganyika). En el transcurso del trabajo de campo se casó con Godfrey Wilson, el futuro fundador y primer director del Instituto Rhodes-Livingstone, y desde el primer momento Wilson se interesó por problemas distantes al pensamiento de Radcliffe-Brown: uno de ellos fue el cambio social, del cual publicó dos textos importantes;⁷¹ otro sobre la relación dialéctica entre lo social y lo cultural, tal como se manifiesta en sus estudios de la brujería,⁷² y un tercero, las consecuencias de la conquista europea en África, tal como se manifiesta en su tesis doctoral.⁷³ Cada uno de esos tópicos la alejan de la ortodoxia estructuralista de Radcliffe-Brown y al mismo tiempo la acerca a los intereses de la Escuela de Mánchester. De hecho, la principal contribución de Wilson se encuentra en sus estudios entre los *nyakyusa*, donde describe la estructura social de la aldea como la variable dependiente de la existencia de la población. En efecto, todo su trabajo gira en torno a la aldea o la pequeña comunidad, prefigurando tal vez el interés de Victor Turner por la pequeña comunidad.⁷⁴

Elizabeth Colson fue una antropóloga nacida en Estados Unidos en un ambiente de misión cristiana, educada en ese contexto, que en algún momento decidió ir a Inglaterra e integrarse en la tradición británica. Obtuvo su licenciatura y su maestría en antropología en Minesota, y su doctorado en antropología social en el Radcliffe College y en la Universidad de Harvard. Su primer trabajo de campo fue en un grupo étnico de su país natal.⁷⁵

⁷¹ Monica Wilson y Godfrey Wilson, *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, 1945, y Monica Wilson, "Nyakyusa Age-Villages", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 79, 1949, pp. 21-25.

⁷² Monica Wilson, "Witch Belief and Social Structure", *American Journal of Sociology*, vol. 56, 1951a, pp. 307-313, en lo cual se combina, de manera explícita, lo social y lo cultural.

⁷³ Monica Wilson, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, 1936.

⁷⁴ Aparte de su tesis doctoral, las obras que reflejan su preocupación por la pequeña comunidad son *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*, 1951b; *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, 1957, 278 pp.; y *Communal Rituals of the Nyakyusa*, 1959, 228 pp.

⁷⁵ Elizabeth Colson, *The Makah Indians*, 1951.

Su vida como académica e investigadora estuvo estrechamente ligada a Max Gluckman, y fue investigadora del Rhodes-Livingstone Institute de 1946 a 1951; profesora de antropología en las Universidades de Mánchester, Boston y Brandeis, y profesora emérita de la Universidad de California en Berkeley. Sus descubrimientos etnográficos se presentaron en una publicación en conjunto con los de Max Gluckman, con una serie de etnografías de Rhodesia del Norte,⁷⁶ en las que continúa la línea de Audrey I. Richards, paralelamente con las investigaciones de Monica Wilson, poniendo énfasis en el debilitamiento del linaje y fortalecimiento de la familia nuclear.

Elizabeth Colson participó en una obra colectiva de la Escuela de Mánchester entregando un artículo programático de carácter metodológico, en el que estableció la importancia del estudio de la pequeña comunidad, pero en su contexto, no aisladamente.⁷⁷ Es significativo que, en 1947, cuando Max Gluckman dejó el Instituto Rhodes-Livingstone para ocupar una cátedra en Oxford, se le ofreció a Elizabeth Colson la dirección. Se ve el efecto de la Segunda Guerra Mundial: antes no se podía aceptar a una mujer como directora, y Audrey I. Richards tuvo que rechazar la oferta cuando ya se podía.

La etnografía de Elizabeth Colson va contra la inocencia de Radcliffe-Brown y Meyer Fortes, y la relativa debilidad y movilidad del linaje se confirma una vez tras otra: “En la nueva confrontación entre la familia basada en el matrimonio y los grupos de parentesco basados en la afiliación es la familia la que sale victoriosa. La movilidad geográfica, el carácter difuso del sistema de parentesco, y el énfasis en la independencia individual favorecen el refortalecimiento de la unidad familiar”.⁷⁸

En un “overview” de su trabajo a través de los años, escribe que:

Mi foco principal ha sido cómo actúa la gente y la relevancia de su actuación para sus propios futuros actos y los actos de otra gente; supongo que persiguen metas y tienen opciones, y que esas opciones son limitadas por sus propias capacidades y por el hecho de que compiten con otra gente en un universo social donde el acceso al poder es desigual. Las gentes actúan de manera oportunista, lo que no significa que

⁷⁶ Elizabeth Colson y Max Gluckman (eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*, 1961.

⁷⁷ Elizabeth Colson, “The Intensive Study of Small Sample Communities”, en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, 1967, pp. 3-16.

⁷⁸ Elizabeth Colson, *Marriage and Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*, 1958, p. 63.

no tomen en cuenta otra gente o carezcan de generosidad, pero no están obligadas por un código que les indique qué tienen que hacer.⁷⁹

Otra mujer que nació en Estados Unidos y luego se afiliaría a la antropología social británica es Hortense Powdermaker, quien

[...] toda su vida fue una antropóloga socialmente comprometida; en efecto, su compromiso empezó antes de que descubriera las virtudes de la antropología: ya a partir de 1921 trabajó como organizadora de labores en un sindicato de trabajadores de la industria textil, en Nueva York. Recibió su título de doctora en 1928, y en 1929 inició un estudio de la isla Lesu en el Archipiélago Bismarck en el Pacífico, del cual publicó una monografía en 1933, que también le sirvió de tesis de doctorado.⁸⁰

Tras regresar a Estados Unidos empezó a trabajar en la Universidad de Yale, bajo las órdenes de Edward Sapir, quien despertó su interés por la dimensión psicológica en la antropología, e inició un estudio de las relaciones raciales en Indianola, Misisipi, en el Sunflower County, publicando en 1939 un complemento al famoso libro *Race and Class in the South* de John Dollard.⁸¹ Mientras que la monografía de Dollard estudió tanto la población blanca como la negra, Powdermaker se limitó a la población negra, y unos años más tarde, en 1944, publicó un análisis del racismo dirigido a los alumnos de la escuela preparatoria, "Probing our Prejudice". En 1937, Powdermaker se cambió a Queen's College de la New York City University, donde fundó el Departamento de Antropología y se hizo famosa como profesora".⁸²

Impresiona la amplitud de sus intereses, pero existen tres detalles en la vida de Hortense que llaman poderosamente la atención, aparte de su compromiso social y antirracista: en su estancia en Londres cayó bajo el encanto de Malinowski, quien la preparó para la investigación; en Australia estudió con Radcliffe-Brown, pero él tuvo poco influjo sobre ella; otro detalle notable en su vida, y que tiene una relevancia más directa sobre el presente argumento, es que a los 60 años decidió cambiar de corriente antropológica y se afilió a la Escuela de Mánchester para concretar un estudio sobre "la situación

⁷⁹ Elizabeth Colson, "Overview", *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 2.

⁸⁰ Hortense Powdermaker, *Life in Lesu: The Study of a Mealesian Society in New Ireland*, 1933.

⁸¹ Hortense Powdermaker, *After Freedom: A Cultural Study of the Deep South*, 1939.

⁸² Leif Korsbaek, *op. cit.*, 2010, p. 96.

humana en la cintura de cobre en la Rhodesia del Norte”,⁸³ dedicándose a tres problemas que fueron absolutamente marginales a los intereses de Radcliffe-Brown: la antropología económica, el cambio social y, lo más sobresaliente, un estudio que no fue social, como los de Radcliffe-Brown, y tampoco cultural, como los de Malinowski, sino al estilo de Mánchester, socioeconómico, o bien, sociocultural.

En cuanto al aspecto geográfico, la vida de Phyllis Kaberry fue la más emocionante: nació en 1910 en San Francisco en California, pero cuando cumplió tres años sus padres se mudaron a Nueva Zelanda, cambiando de pronto su domicilio a Sídney, en Australia, donde creció y estudió antropología en la Universidad en Sídney, con Raymond Firth e Ian Hogbin, destacando como estudiante. Su primer trabajo de campo, de 1934 a 1936, fue entre mujeres aborígenes en las montañas Kimberley, al noroeste de Australia, y de la publicación que resultó⁸⁴ se observan dos cualidades que prevalecerán a lo largo de su producción antropológica: su interés por las mujeres y su reflexividad.

En 1936 viajó a Londres, donde trabajó con Audrey I. Richards y Malinowski en la London School of Economics, institución donde obtuvo su doctorado en 1939. Los años de 1939 a 1941 los ocupó para estudiar a los *abelam* en la región de Sepik en Nueva Guinea, y luego se quedó con Malinowski, pues de 1941 a 1943 obtuvo una beca en Yale, donde preparó la publicación del libro de Malinowski acerca del cambio cultural.⁸⁵

En 1944 empezó lo que sería el trabajo más importante en su vida: el gobierno de Nigeria solicitó un estudio sobre la situación de las mujeres en Bamenda, en Camerún, y el siguiente año hizo una estancia de catorce meses en campo. Después de su paso por Camerún fue asignada a una cátedra en la Universidad de Londres, aunque dividía su tiempo entre la capital de Inglaterra y Camerún, de donde salió su libro más importante acerca de las mujeres en Bamenda,⁸⁶ falleciendo finalmente en Camerún en 1977.

De los antropólogos que podemos llamar “de segunda generación”, Kaberry es quien más se ha distanciado del proyecto inocen-

⁸³ Hortense Powdermaker, *Copper Town. Changing Africa: The Human Situation on the Rhodesian Copperbelt*, 1973.

⁸⁴ Phyllis Kaberry, *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*, 1939.

⁸⁵ Bronislaw Malinowski, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, 1945, con “Introducción” de Phyllis Kaberry.

⁸⁶ Phyllis Kaberry, *Women of the Grassfields*, 1952.

te de Radcliffe-Brown, dedicándose al estudio de la situación de las mujeres con una fuerte reflexividad.

Con Mary Douglas, un tanto más joven que las demás, empezamos a salirnos del aislacionismo de la antropología social británica, no obstante que Douglas inició su carrera con una tesis doctoral bien británica: un estudio de antropología económica en África,⁸⁷ una línea que posteriormente abandonaría para convertirse en una antropóloga multifacética.

Son muchas las influencias que caracterizan la antropología de Douglas en su madurez. Estuvo entre los primeros en la antropología británica que aceptaron el pensamiento de Lévi-Strauss, tal como se desprende de su análisis del mito de Asdiwal,⁸⁸ y desarrolló su propio análisis simbólico⁸⁹ apoyándose en ocasiones en una teoría sociolingüística,⁹⁰ y más recientemente se ha acercado a una especie de antropología del riesgo.⁹¹

Podemos descubrir la principal inspiración de Mary Douglas en su incondicional admiración por Evans-Pritchard, cuya antropología denomina "social accountability" (un concepto que se traduce con dificultad al español, pero que referiré como "responsabilidad social"),⁹² y tal vez, "Lo que tiene Mary Douglas de verdaderamente radical es que aplica el mismo diagnóstico para *nosotros* que para *ellos*".⁹³

Lo cierto es que con la antropología social de Mary Douglas nos encontramos a una distancia de años luz respecto del estructuralismo inocente de Radcliffe-Brown.

Conclusiones

Para finalizar, podemos hablar de una triple pérdida: se perdió la inocencia del estructuralismo empirista británico, se perdió el lugar de este estructuralismo en el escenario internacional y se perdió un

⁸⁷ Mary Douglas, *The Lele of Kasai*, 1963.

⁸⁸ Mary Douglas, "El significado del mito. Con especial referencia a *La gesta de Asdiwal*", en Edmund Leach (ed.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, 1972, pp. 79-103.

⁸⁹ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1966.

⁹⁰ Mary Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, 1970.

⁹¹ Mary Douglas y Aaron Wildavski, *Risk and Culture*, 1982.

⁹² Mary Douglas, *Edward Evans-Pritchard*, 2003.

⁹³ Charles Lindholm, "Douglas, Mary", en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, 2000, p. 174.

Imperio, el británico. Como hipótesis podemos colocar este triple quebranto alrededor del año emblemático de 1968.

De esta tríada podemos empezar con lo más visible, la pérdida del Imperio británico. Al principio esta condición fue un gran éxito (en efecto, todos los imperios empiezan como éxitos), aunque ese laurel llevaba dentro de sí el germen de su propio fin, lo que se manifiesta de múltiples maneras.

Por un lado, las colonias, que constituían la parte medular del Imperio, estaban repletas de rebeliones y movimientos de protesta. Por otro lado, la gran crisis internacional de 1929, que golpeó durísimo al Imperio, abrió una puerta hacia el nuevo orden mundial después de la Segunda Guerra Mundial, orillando a que los ingleses financiaran la reorganización de su área de influencia en África mediante fundaciones estadounidenses (Rockefeller, Spelman). El siguiente agónico paso fue el proceso de descolonización, y al final de esos dos hechos nos encontramos en la situación de crisis que caracteriza el año de 1968.

La pérdida del lugar de la antropología británica en el escenario internacional tiene que ver con la lógica del proceso histórico: la antropología británica nació como un elemento metodológico de primera importancia en el desarrollo del Imperio británico, compuesto de dos etapas: la primera en Melanesia, con una cantidad de etnografías de sociedades isleñas, y la segunda en África. Los años que Fredrik Barth ha llamado “la edad de oro de la antropología social británica”, dejaron una estela de trabajos etnográficos, la mayoría sobre África, cuyo auge tuvo lugar alrededor de 1940 con la publicación de *Sistemas políticos africanos*, y cuyo debacle inició en 1950 con la publicación de otra antología, *African Systems of Kinship and Marriage*, texto que fue acompañado por el curioso pleito transatlántico que ya referimos, en el que participaron G. P. Murdock, Radcliffe-Brown, Meyer Fortes y Raymond Firth.

En resumen: ¿qué es una antropología que ha nacido como parte orgánica de un Imperio, cuando éste ha dejado de existir? Con la pérdida de la posición que ocupaba el Imperio británico, en un nuevo orden mundial dominado por Estados Unidos y su contrapartida en la Guerra fría, la antropología social británica quedó como cualquier otra, nada más y nada menos.

Por último, la pérdida de la inocencia tiene que ver con influencias desde fuera que pusieron en peligro el estilo británico de pensar el mundo, el empirismo aislacionista. Ya hemos visto en los aparta-

dos del presente artículo que fue una pérdida lenta y paulatina, no como se imagina la pérdida de la inocencia (tal vez es cierto lo que decía la filósofa española: “La virginidad no es algo que se pierde, es algo que se conquista”).

Un inicio casi paradigmático lo constituyen las dos monografías de Evans-Pritchard acerca de los *azande* y los *nuer*, que son tan curiosamente diferentes, pero comparten un par de rasgos: por un lado, son obras maestras en etnografía, y por otro, se basan en trabajo de campo llevado a cabo en el mero centro del imperialismo británico, sin siquiera mencionar la situación colonial de las dos regiones.

S. F. Nadel, que es el autor de tres monografías sobresalientes, es un curioso caso: nació en Austria, en Viena, unos 20 años después de Wittgenstein, e igual que éste, se fue a Inglaterra cuando entró Hitler en el escenario, abandonando la música y la filosofía para convertirse en antropólogo británico y, en mi opinión, el más británico de todos. Durante la Segunda Guerra Mundial formó parte del ejército británico en África, siendo, según... un vil sirviente del colonialismo británico y, sin embargo, comenzó una de sus monografías del modo siguiente:

Este libro ha sido concebido, escrito y publicado bajo la sombra que oscurece la cara del mundo hoy. Durante largos años pensábamos que el fomento del conocimiento lleva en sí su propia justificación. Pero en años recientes, la legitimidad de la ciencia pura, autocontenida e independiente, se ha vuelto cada día más dudosa. Para ninguna provincia de la ciencia es esto más justo que para la ciencia de la sociedad, que ha sido obligada a servir a fines despiadadamente políticos, persecución y opresión. Falsificaciones históricas, doctrinas racistas, dogmas distorsionados de necesidades sociales han producido armas que no son menos letales que las que se producen en fábricas y laboratorios. Una ciencia que ha sido sometida a tal abuso, ya no puede esperar recuperar su independencia inauténtica. Encontrará su redención solamente acercándose a los problemas de nuestra existencia como sociedad y civilización, [...] luchando por la democracia, contra el nazismo.⁹⁴

Tal vez perdió la antropología social británica su inocencia con la pérdida del Imperio: como en las décadas 1920 y 1930, el estruc-

⁹⁴ S. F. Nadel, *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*, 1942, p. VI.

turalismo se había impuesto como una mentalidad dominante; sin embargo, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, ya no había lugar para una antropología estatal.

Bibliografía

- Colson, Elizabeth, *The Makah Indians*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1951.
- , *Marriage and Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*, Mánchester, University of Manchester Press, 1958, p. 63.
- , “The Intensive Study of Small Sample Communities”, en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967, pp. 3-16.
- , “Overview”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, Palo Alto, California, 1989, p. 2.
- , y Max Gluckman (eds.), *Seven Tribes of British Central Africa*, Mánchester, Manchester University Press, 1961.
- Díaz Cruz, Rodrigo, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor W. Turner*, Barcelona / México, UAM-I / Gedisa, 2014.
- Douglas, Mary, *The Lele of Kasai*, Londres, Oxford University Press, 1963.
- , *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- , *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970.
- , “El significado del mito. Con especial referencia a *La gesta de Asdiwal*”, en Edmund Leach (ed.), *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 79-103.
- , *Edward Evans-Pritchard*, Nueva York, The Viking Press, 2003.
- , y Aaron Wildavski, *Risk and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Eggan, Fred, “Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison”, *American Anthropologist*, vol. 56, núm. 5, Arlington, 1954.
- Evans-Pritchard, E. E., “Antropología social: pasado y presente”, en E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 4-23.
- Firth, Raymond, “Contemporary British Social Anthropology”, *American Anthropologist*, vol. 53, núm. 4, Arlington, octubre-diciembre de 1951a, pp. 474-489.
- , *Elements of Social Organization*, Londres, Watts & Co., 1951b (*Elementos de antropología social*, Buenos Aires, 1976).

- , *Human Types: An Introduction to Social Anthropology*, Nueva York, Mentor Books, 1958 (*Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961).
- , “La organización social y el cambio social”, trad. de Leif Korsbaek, *Iberoforum*, año V, núm. 9, México, 2010, pp. 149-184 (“Social Organization and Social Change”, en R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*, Londres, Athlone Press, 1964, pp. 30-58).
- Fortes, Meyer, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*, Londres, Oxford University Press, 1945.
- , “A. R. Radcliffe-Brown”, *Man*, vol. 56, Londres, 1956, pp. 149-153.
- , “Introducción”, en Jack Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Papers in Social Anthropology, 1), 1958.
- , *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Morgan*, Londres, Routledge / Kegan Paul, 1969.
- , *Time and Social Structure and Other Essays*, Londres, The Athlone Press, 1970.
- Galey, J. C., “Edward Evans Evans-Pritchard”, en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Madrid, Akal, 1996, pp. 282-284.
- Guber, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Kaberry, Phyllis, *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*, Londres, Routledge / Kegan Paul, 1939.
- , *Women of the Grassfields*, Londres, HMSO, 1952.
- Kluckhohn, Clyde C., “Bronislaw Malinowski, 1884-1942”, *Journal of American Folklore*, vol. 56, 1943, pp. 208-219.
- Korsbaek, Leif, “La antropología y la lingüística”, *Ciencia Ergo-Sum*, vol. 10, núm. 2, Toluca, 2003, pp. 159-172.
- , “El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización”, *Argumantos*, vol. 22, núm. 59, México, 2009a, pp. 101-123.
- , “La etnografía de una comunidad matlatzinca en el Estado de México: el sistema de cargos y la neoetnicidad en San Francisco Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec”, tesis doctoral, UAM-Iztapalapa, México, 2009b.
- , “Las mujeres en la antropología social británica”, *Dimensión Antropológica*, año 17, vol. 48, México, 2010, pp. 83-114.
- , “Gregory Bateson, un antropólogo transatlántico e interdisciplinario”, *Ciencia Ergo-Sum*, vol. 19, núm. 2, Toluca, 2012, pp. 181-190.
- , “Max Gluckman, el funcionalismo y el estructuralfuncionalismo”, *Boletín de Antropología*, vol. 33, núm. 56, Medellín, 2018, pp. 205-225.

- Kroeber, Alfred L., *Anthropology*, Nueva York, Harcourt Brace, 1948.
- , *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- Kuper, Adam, *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- , *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1999.
- Lawrence, W. E., y G. P. Murdock, "Murngin Social Organization", *American Anthropologist*, vol. 51, Arlington, 1949, pp. 58-65.
- Leach, Edmund R., *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Barcelona, Anagrama, 1970 [1965].
- , *Replanteamiento de la antropología social*, Barcelona, Seix-Barral, 1971.
- Lévi-Strauss, Claude, "La noción de estructura en etnología", en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 29-337.
- Liberski, D., "Fortes, Meyer", en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Barcelona, Akal, 1996, pp. 297-298.
- Lindholm, Charles, "Douglas, Mary", en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 174.
- Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, Phyllis M. Kaberry (introd.), New Haven, Yale University Press, 1945.
- Marcus, George, *Ethnography through Thick and Thin*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1998.
- Murdock, George Peter, "Double Descent", *American Anthropologist*, vol. 42, núm. 4, Arlington, octubre-diciembre de 1940.
- , "British Social Anthropology", *American Anthropologist*, vol. 53, núm. 4, Arlington, 1951, pp. 465-473.
- Nadel, S. F., *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Oxford, Oxford University Press / International Institute of African Languages and Cultures, 1942.
- , *Fundamentos de la antropología social*, México, FCE, 1955.
- , "Understanding Primitive Peoples", *Oceania*, vol. XXVI, núm. 3, Sídney, 1956.
- Powdermaker, Hortense, *Life in Lesu: The Study of a Melanesian Society in New Ireland*, Nueva York, W. W. Norton, 1933.
- , *After Freedom: A Cultural Study of the Deep South*, Nueva York, Russell & Russell, 1939.
- , reseña de *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Audrey I. Richards, *American Anthropologist*, vol. 60, Arlington, 1958, p. 392.
- , *Copper Town. Changing Africa: The Human Situation on the Rhodesian Copperbelt*, Westport, Greenwood Press, 1973.

- Radcliffe-Brown, Arthur R., *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology* (Anthony Wilkin Studentship Research, 1906), Cambridge, Londres, Cambridge University Press, 1922 (aquí citado de la edición de 1964 de The Free Press, New York).
- , “Preface”, en Meyer Fortes y E. E. Evans Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940, pp. XI-XXIII (*Sistemas políticos africanos*, trad. e intr. de Leif Korsbaek, México, CIESAS / UAM / UIA, 2009, pp. 43-60).
- , “Introducción”, en A. R. Radcliffe-Brown y Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950.
- , “Murngin Social Organization”, *American Anthropologist*, vol. 53, núm. 1, Arlington, 1951, pp. 37-55.
- , “On Social Structure”, en A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West, 1952, pp. 188-204.
- , *The Andaman Islanders*, Glencoe, The Free Press, 1964.
- , “Estructura social”, en *Manual de campo del antropólogo*, México, UIA, 1971, pp. 51-91 (versión mexicana de la sexta edición de *Notes and Queries on Anthropology*, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1951).
- , y Darryll Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950.
- Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- Richards, Audrey I., “Mother-Right among the Central Bantu”, en E. E. Evans Pritchard, R. Firth, B. Malinowsky e I. Chaperá (eds.), *Essays Presented to C. G. Seligman*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1934a, pp. 267-280.
- , *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition Among The Southern Bantu*, Londres, Oxford University Press, 1934b.
- , “The Development of Field Work Methods in Social Anthropology”, en Frederic Bartlett, Morris Ginsberg, Ethel John Lindgree y Robert Henry Thouless (eds.), *The Study of Society. Methods and Problems*, Londres, Routledge, 1939a (“El desarrollo de los métodos de trabajo de campo en la antropología social”, Pedro Carrasco [trad.], Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, 1965).
- , *Land, Labor, and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*, Londres, Oxford University Press, 1939b.
- , “Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu”, en A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres / Nueva York, International African Institute, 1950, pp. 205-251.

- _____, "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 19-38.
- Sahlins, Marshall, "What Kinship is, I-II", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 17, núm. 1, Londres, marzo de 2011, pp. 2-29, y vol. 17, núm. 2, junio de 2011, pp. 227-242.
- Srinivas, M. N., "Introducción", en A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 11-21.
- Stolcke, Verónica, "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?", en Joan Bestard (comp.), *Después de Malinowski. Modernidad y posmodernidad en la antropología actual. Actas del VI Congreso de Antropología*, Tenerife, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, 1993.
- Turner, Victor W., *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- Wayne, Helena, "Bronislaw Malinowski. The Influence of Various Women on his Life and Work", *American Ethnologist. Journal of the American Ethnological Society*, vol. 12, núm. 3, Arlington, 1985, pp. 529-540.
- _____, *The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson*, I-II, Londres, Routledge, 1995.
- Wilson, Monica, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, Londres, Oxford University Press (for the International Africa Institute), 1936.
- _____, "Nyakyusa Age-Villages", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 79, núms. 1 y 2, Londres, 1949, pp. 21-25.
- _____, "Witch Belief and Social Structure", *American Journal of Sociology*, vol. 56, Chicago, 1951a, pp. 307-313.
- _____, *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*, Londres, Oxford University Press (for the International Africa Institute), 1951b.
- _____, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Londres, Oxford University Press (for the International African Institute), 1957, 278 p.
- _____, *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Nueva York, Oxford University Press (for the International Africa Institute), 1959, 228 pp.
- Wilson, Monica, y Godfrey Wilson, *The Analysis of Social Change: Based on Observations in Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.
- Young, Michael W., *The Ethnography of Malinowski. The Trobriand Islands, 1915-1918*, Londres / Boston, Routledge and Kegan, 1979.

De muñecas otomíes y bordados *teenek*. Dos estudios de caso sobre el extractivismo epistémico en comunidades indígenas

IMELDA AGUIRRE MENDOZA*
JULIO CÉSAR BORJA CRUZ**

Las prácticas de cada pueblo se encuentran enraizadas en un vasto compendio de conocimientos que dan cuenta de la comprensión que tienen del mundo y de las formas que utilizan para relacionarse con él. Desde hace varias décadas, estos saberes han sido aprovechados con fines de lucro por dependencias gubernamentales, investigadores, organizaciones y actores diversos, incurriendo en lo que puede ser comprendido como extractivismo epistémico. Si seguimos los planteamientos de Grosfoguel, esta clase de práctica cosifica los conocimientos “con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias”.¹

* Programa de Etnografía, INAH, equipo de Centro Norte.

** El Colegio de Michoacán.

¹ Ramón Grosfoguel, “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula Rasa*, núm. 24, enero-junio de 2016, pp. 123-143. Para formular el concepto extractivismo epistémico, Grosfoguel toma como punto de partida el término “extractivismo cognitivo”,

De acuerdo con el sociólogo citado, el extractivismo epistémico “expolia ideas de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidas, para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. Su objetivo consiste en el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico”.²

Llama la atención el extractivismo que en los últimos tiempos se ha efectuado en torno a los bordados nativos. Ejemplo de ello fue el plagio en que incurrió la cadena estadounidense Urban Outfitters al confeccionar una colección de prendas de vestir y accesorios basada en símbolos de la nación navajo.³

Al respecto, un caso representativo fue el de la blusa *Xaam nixuy*, elaborada en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, cuyo diseño fue usurpado por Isabel Marant, modista francesa que incluyó los patrones gráficos de esa prenda en su colección primavera-verano de 2015, desconociendo y privatizando el conocimiento colectivo en torno a esta blusa.⁴

Otro caso fue el de las bordadoras mayas de la comunidad de Santo Domingo, Maxcanú, Yucatán, que trabajaron durante tres meses en el telar de cintura para proporcionar 2000 bordados diferentes al diseñador francés Christian Louboutin, los cuales incluyó en una colección de bolsas llamada *Mexicaba*, lanzada en mayo de 2017. Aunque las bordadoras trabajaron para Louboutin con pleno conocimiento de que sus diseños serían considerados en esa colección, les resultó indignante que cada pieza les fuera pagada a 235 pesos mexicanos, cuando Louboutin las vende en 28000 pesos.⁵

La colección otoño-invierno 2017 de Mango, una empresa española dedicada a la confección de prendas de vestir y otros accesorios, retomó sin previo consentimiento una serie de bordados procedentes de Tenango de Doria —comunidad otomí del estado de Hidalgo—, así como diversos detalles de huipiles oaxaqueños y faldas istmeñas.

propuesto en 2013 por Leanne Betasamosake Simpson, intelectual indígena del pueblo Mississauga Nishnaabeg, de Canadá (Grosfoguel, *op. cit.*, p. 131).

² *Ibidem*, p. 133.

³ Beatriz García, “El ‘navajo hipster panty’ y otras prendas polémicas de Urban Outfitters”, *El País*, 18 de octubre de 2011.

⁴ Fidel Pérez Díaz, “El caso del plagio de la blusa *Xaam nixuy* de Santa María Tlahuitoltepec”, *Ojarasca. Suplemento del diario La Jornada*, 12 de diciembre de 2015.

⁵ Alexander Garín Rojas, “A las mujeres mayas les pagaron 235 pesos por bordar bolsas y el diseñador lo vende a 28 mil pesos”, *Soy tu Voz, Blog del Pueblo*, 2017.

Cabe señalar que el diseño de los llamados “tenangos” había sido usurpado con anterioridad.⁶ En 2015, Nestlé puso a la venta una colección de tazas de chocolate de la marca Abuelita decoradas con figuras de “tenangos”. Adalberto y Angélica, artesanos de la comunidad hidalguense de Santiago el Grande, reconocieron varias de sus creaciones en las tazas, y desde septiembre de 2016 entraron en litigio con la compañía mencionada, acusándola de plagiar sus dibujos.⁷

Ante tales circunstancias, el presente artículo pretende abonar a la discusión sobre el extractivismo epistémico que incide en el bordado, y sus prácticas, relacionadas con los pueblos indígenas de México. Para ello analizaremos el caso de los otomíes del sur de Querétaro y el de los *teenek* de la Huasteca potosina. En el primero se discute cómo los bordados y las muñecas tradicionales se han convertido en las mercancías en torno de las cuales se organiza el Festival de la Muñeca Artesanal. Además, dichas figuras han dado pie a que un grupo de científicos sociales con miras empresariales haya concebido una marca en la que se busca crear innovación a partir de la tradición. En el segundo caso observamos cómo los bordados *teenek* han sido aprovechados como íconos de *marketing* en pro del turismo étnico, impulsado principalmente por dependencias gubernamentales.

Las creaciones de ambos pueblos nos remiten a complejos saberes. Así, entre los otomíes de Amealco, la confección de muñecas tradicionales se vincula con exégesis sobre el maíz, las flores, las aves y elementos varios que se integran en sus diseños. Las mujeres *teenek* de la Huasteca potosina elaboran bordados en punto de cruz, caracterizados por la recurrencia de flores, estrellas, aves y figuras relacionadas con un amplio campo mítico, que dan sentido a la comprensión del universo. ¿Cuáles son las consecuencias que el extractivismo epistémico ha generado en los casos puestos sobre la mesa? Ésa es una de las cuestiones que buscamos atender en este texto.

⁶ Después de la relevancia que el caso tomó en las redes sociales entre distintas comunidades y diputados a favor de la protección del trabajo artesanal, Guillermo Corominas, director de Comunicación Social de Mango, en una carta con fecha del 27 de octubre de 2017, aseveró desconocer que se trataban de “representaciones artísticas elaboradas por comunidades indígenas”, ya que los diseños fueron encontrados en internet y les sirvieron de “inspiración” para su colección. Además, el suéter de la marca Mango bordado con figuras de Tenango fue retirado del mercado. Esta prenda alcanzaba un costo de hasta 1600 pesos, cuando las artesanas la venden en 800 pesos.

⁷ Abida Ventura, “Demandan a Nestlé por piratear artesanía hidalguense”, *El Universal*, 23 de octubre de 2017.

Del Festival de la Muñeca Artesanal a la muñeca Xahni

En los últimos años, las creaciones otomíes han tenido singular difusión en el estado de Querétaro, particularmente en lo que respecta a las muñecas. En 2013 se celebró el primer Festival Nacional de la Muñeca Artesanal e Indígena, en la cabecera municipal de Amealco, impulsado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Cdi). Para este primer evento fueron convocadas artesanas no sólo de la región, sino de distintas entidades federativas del país; ellas se trasladaron a Amealco y expusieron sus creaciones artesanales con la finalidad de venderlas. El objetivo del evento, según lo expresado en el mensaje de Nuvia Mayora Delgado —entonces delegada general de dicha Comisión—, difundido en medios de comunicación, fue “impulsar a las mujeres para generar empleos a través de proyectos productivos”.⁸ En esa ocasión, la funcionaria anunció que la Cdi, junto con el Fondo Nacional de las Artes (Fonart), buscaría conseguir la patente de “la muñeca artesanal mexicana”,⁹ refiriéndose a la “muñeca de bola”, cuyo diseño se reproduce en varios estados de la república, principalmente entre poblaciones otomíes y mazahuas. El nominativo “de bola” responde a la forma circular de la cabeza. A estas representaciones se les coloca sentadas y cuentan con movilidad en brazos y piernas, algunas veces se las viste con falda blanca y blusa satinada con pliegues, siendo ése el traje tradicional de las mujeres otomíes de la comunidad de Santiago Mexquititlán, Amealco.

A partir del 2013, en la misma cabecera municipal han tenido lugar distintas ediciones del festival, ahora con el nombre Festival de la Muñeca Artesanal. Como sucedió en el primero de los eventos que se organizaron, se ha invitado a mujeres de distintas entidades, y recientemente se ha emplazado a delegaciones de artesanos de otros países. El Festival sigue siendo convocado por la Cdi, pero también destacan en su organización y convocatoria el ayuntamiento, el gobierno del estado, así como las secretarías de Turismo y la de Desarrollo Sustentable. Cabe resaltar que las dependencias y agentes convocantes administran los espacios donde los artesanos venden sus productos, presentan espectáculos, y organizan un con-

⁸ NTX, “Organizan primer festival nacional de muñecas artesanales e indígenas”, *Informador.mx*, 16 de noviembre de 2013.

⁹ *Idem.*



Figura 1. Cartel publicitario del Festival de la Muñeca Artesanal; Fotografía: Facebook Amealco, Municipio. Fuente: Claudia Gámez, "Festival Nacional de Muñecas Artesanales 2017", *Espíritu Aventurero*, 11 de octubre de 2017.

curso entre los participantes, agrupándolos en cuatro categorías: 1) Mejor muñeca en textil; 2) Muñeca en fibras vegetales; 3) Muñeca en alfarería, y 4) Nuevos diseños.

En un primer momento puede parecer que este festival representa un avance en el reconocimiento de la diversidad cultural, en la valorización de los conocimientos y cosmologías indígenas reflejadas en sus creaciones, incluso en la preocupación de las dependencias del Estado para generar espacios de encuentro con los artistas de los pueblos originarios. No obstante, se observa que se trata de una estrategia en la que se hace un uso mediático de lo que se asocia con "el tema indígena", como la muñeca y las artesanías, para poder lucrar con ello desde una lógica y funcionamiento vertical.

Este tipo de organización tiene varios matices e implicaciones. Sin duda, los artesanos salen beneficiados al vender sus creaciones; sin embargo, en una sociedad capitalista como la nuestra, las personas que ostentan el poder político y económico son las que más resultan beneficiadas, ya que acumulan mayor capital económico por efecto del turismo que se desplaza a la localidad por el atractivo que ejerce el evento. En este sentido, podemos señalar que las políticas de desarrollo que tienen como eje el fomento al turismo, utilizan el tema de la diferencia cultural, o "el tema indígena", como atractivo mercadológico.

En el Festival de la Muñeca Artesanal, la lógica que impera es la del mercado, que toma las creaciones artesanales como meros productos llamativos, con la etiqueta de "indígena" como plusvalor, pero vacías de contenido.



Figura 2. Muñecas de bola. Foto: Víctor Jiménez (2017); Fuente: “Hoy inicia el Festival de Muñecas en Amealco”, *El Sol de San Juan del Río*, 17 de noviembre de 2017.

Análogo a la indumentaria de las mujeres otomíes, el vestido de cada muñeca reúne un conjunto de elementos bordados en punto de cruz, entre los que sobresalen las serpientes, que “traen agua”, y las mariposas, que en San Ildefonso Tultepec son consideradas almas de los difuntos o antepasados. Una de las figuras de los bordados que también aparece es la mata del maíz, la cual, como alimento, tiene especial relevancia en la vida de las otomíes. Alrededor del cultivo de esa gramínea se pueden apreciar prácticas que develan el conocimiento del entorno: conocer cuándo sembrar a partir de la observación de las fases de la luna, cómo medir la humedad de la tierra, y qué tipo de grano es el indicado para conservarlo y para sembrarlo en la próxima temporada.

Entre otros, existe varios diseños para bordar flores; por ejemplo: *Dq̄ni koti*, “flor bordada”, *Dq̄ni noni, k’eñä*, “flor dos culebras”, y *Bola dq̄ni*, “flor bola”. En San Ildefonso Tultepec, las flores son pensadas como objetos bellos, y debido a sus colores, formas y olores, se ligan a categorías como vida, fertilidad, abundancia y alegría.¹⁰

¹⁰ Julio César Borja Cruz, “Entre flores y listones. Un estudio antropológico de la Danza de Mujeres en San Ildefonso Tultepec, Amealco”, 2017.

En los bordados también se aprecian aves de frente y de perfil, así como una muy importante para la cosmología otomí: el águila. La historia fundacional de varios pueblos de este grupo étnico se encuentra vinculada con la presencia de esta depredadora y su posterior desplazamiento a Tenochtitlan. Arturo Gómez escribe sobre la figura del águila bicéfala presente en los mitos sobre la creación del mundo, asociándola con el Sol, la Luna y el movimiento entre los pobladores otomíes de San Pablito, al norte del estado de Puebla. En ese lugar, el águila es representada en los textiles, particularmente en los *quexquemétl*, así como en el papel amate y el papel de china para usos rituales.¹¹

Además de los bordados, las muñecas llevan listones en sus trenzas o como parte del tocado. Las cintas, por sus cualidades sensibles, como por sus colores, su forma y su movimiento, se asocian con lo alegre, la belleza y la vida. Los listones de colores seleccionados por los habitantes de San Ildefonso son los más vistosos y *fuertes*, lo cual nos advierte sobre las nociones de belleza de esa comunidad, es decir, nos muestra una concepción local de lo estético.

En el Festival de la Muñeca Artesanal, las figuras se comercian al margen de los contenidos descritos, por lo cual consideramos que dicho evento es ejemplo de extractivismo epistémico, como también lo es el caso de Xahni, una muñeca de tela que guarda el mismo diseño que las de origen otomí, aunque ésta lleva un dispositivo electrónico que reproduce frases en *hñöñhö* con su traducción al español. Éste es un producto registrado por una empresa llamada Yosoyoho, de la ciudad de Querétaro. Las personas que distribuyen el producto no son indígenas, aunque se trata de gente que ha trabajado con poblaciones indígenas del estado de Querétaro, como el representante de la empresa, quien es antropólogo.

Desde 2016, integrantes de Yosoyoho han presentado el proyecto de la muñeca Xahni en varios espacios y medios informativos. En palabras de Román Sauza, representante de la empresa:

Yosoyoho es una empresa queretana, somos aproximadamente siete colaboradores, entre pedagogos, socioterritoriales, antropólogos, sociólogos, que estamos preocupados por reconocer los usos y costumbres de los pueblos indígenas, pero pues bueno, también tenemos ahí

¹¹ Arturo Gómez Martínez, "El águila bicéfala y la configuración mitológica otomí de San Pablito", *Estudios de Cultura Otopame*, 8, 2012, pp. 107-125.

el carácter aplicado, entonces queremos que nuestros juguetes en Yosoyoho ayuden a la resolución de los problemas contemporáneos de estos pueblos.¹²

Por ese carácter aplicado y “comprometido con la sociedad”, dicha empresa creó un objeto “innovador” y atractivo: Xahni. Como ya lo mencionamos, se trata de una muñeca tradicional la cual en su interior lleva un dispositivo electrónico que, al oprimirlo, reproduce frases en otomí y su traducción al español; por otra parte, en la falda lleva bordadas palabras en lengua indígena y su equivalente en español. La razón de esas innovaciones, según este grupo de microempresarios, responde al propósito de que la muñeca contribuya a la revitalización de la lengua otomí. Las palabras bordadas y los audios se anuncian como tácticas pensadas para que los hablantes del idioma del pueblo original no dejen de practicarlo.

Los microempresarios del proyecto descrito han tenido acceso a diversos espacios: centros culturales y educativos les han abierto las puertas, incluso se han presentado en medios de comunicación masiva (como los espacios del Gobierno del Estado de Querétaro, que los apoyó con difusión)¹³ para dar a conocer *su* producto. Mientras tanto, un gran número de mujeres indígenas siguen vendiendo las muñecas en la vía pública de ciudades como Querétaro, en medio de los enfadosos regateos y del acoso de los inspectores municipales.

Los microempresarios de Yosoyoho están lucrando con un objeto que condensa elementos esenciales de los otomíes de Amealco, y no sólo con las muñecas, sino también con la lengua, pues las frases en otomí con supuesta pertinencia social resultan ser un plus mercadológico, banalizando la importancia del reconocimiento de la cultura de los pueblos indígenas y el rescate de sus idiomas. ¿Es posible que las muñecas cuyos costos oscilan entre los 400 y 600 pesos, que se venden por internet y en algunas tiendas del centro de la capital queretana, puedan coadyuvar a que las y los hablantes del otomí conserven su lengua, o que las niñas y niños fortalezcan su interés por aprender la lengua de sus antecesores? ¿Quiénes podrían hacer uso de tan costosas muñecas? Al parecer, no se busca que dicho

¹² TvUAQ, “Muñecas otomíes Yosoyoho, con Román Sauza y Alfredo Reyes”, *Presencia Universitaria*, UAQ, 4 de abril de 2016.

¹³ GobQro, “Muñeca Xahni”, *Querétaro está en nosotros*, Gobierno del Estado de Querétaro, 15 de junio de 2016.

producto llegue a un alto número de personas de habla o que entienden el otomí, sino a las personas que puedan comprarla; entonces, ¿en dónde se encuentra la revitalización, si no es accesible para los grupos que hablan o comprenden la lengua? El argumento de la pertinencia social vinculada con el tema de la revitalización de la lengua es una estrategia mercadológica.

Estrellas y flores hechas marca

En la última década, las figuras del bordado tradicional *teenek* han sido empleadas como íconos de proyectos políticos tendentes a fomentar el turismo cultural en la Huasteca potosina; también han sido aprovechadas por particulares no indígenas dedicados a la industria del turismo y a la manufactura de calzado, gorras y prendas varias en las que se plasman estrellas, flores y otros motivos en sus diseños.

A partir de 2008, la Secretaría de Turismo de San Luis Potosí comenzó a impulsar la Huasteca potosina como destino líder en el turismo de aventura; para esto se planificaron un conjunto de acciones encaminadas a dotar a la región tanto de la infraestructura como de las condiciones necesarias para propiciar el arribo de visitantes. Dicha dependencia, asesorada por investigadores de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), campus Ciudad Valles, diseñó una campaña publicitaria con el eslogan: “Huasteca potosina... fascinante por naturaleza”. Con esto se ha buscado imprimir en la región “la identidad de una marca”, apuntó Irma Suárez,¹⁴ profesora en la licenciatura en turismo sustentable de la UASLP, a quien se considera como la principal promotora de la Huasteca como una marca de fácil consumo.

Además del eslogan, se diseñó un logotipo que identifica a la totalidad de los municipios que componen la región, el cual toma como base la figura y los colores del quexquémel utilizado por las mujeres *teenek*. El logotipo forma parte de la señalética tanto de carreteras, caminos y destinos turísticos, como de mensajes publicitarios y propagandísticos de restaurantes, hoteles, agencias de viajes, de-

¹⁴ Irma Suárez Rodríguez, “La Huasteca potosina como aspirante a geoparque por la UNESCO”, ponencia presentada en el XIX Encuentro de Investigadores de la Huasteca. La Huasteca frente a los cambios globales, 10-14 de noviembre de 2015.

pendencias de gobierno y establecimientos que buscan vincularse con la marca de la Huasteca para conseguir una gama de beneficios, en su mayoría económicos. Sin embargo, nadie preguntó a las mujeres *teenek* si daban su consentimiento para que una de sus prendas, prioritariamente de uso ritual, se tomara como ícono de una campaña publicitaria en pro del turismo. Es en situaciones como la narrada que determinados elementos procedentes de “la tradición” se convierten en mercancías mediante una “marca-símbolo por la cual los aspectos más visibles de la cultura de los grupos étnicos se ponen al servicio de la industria del turismo”.¹⁵

Como ya lo señalamos, no sólo las dependencias gubernamentales y las instituciones educativas han expoliado la cultura *teenek*. Sonia Rodríguez creó la marca *Jajá chik*, la cual se describe como “tradición y estilo casual con el toque tének”. En una entrevista con un diario de Ciudad Valles, la empresaria explicó que cuando visitó el municipio de Aquismón, en 2014, trabó conversación con algunas artesanas que vendían en la plaza del pueblo y les preguntó si podían bordar sobre una playera y otras prendas de vestir. Con el tiempo, unas veinticinco costureras comenzaron a bordar playeras, faldas, pantalones de mezclilla, tenis y demás productos, que ella comercializa en tiendas de Ciudad Valles y de la capital potosina. Así fue consolidando una marca que busca ser “competitiva a nivel nacional”, que cuenta con el respaldo de las autoridades municipales de Aquismón, y la cual, desde el punto de vista de Sonia Rodríguez, engloba “el amor a nuestra cultura, a nuestras mujeres artesanas, a nuestra madre tierra, que inspira y se ve tangible en cada bordado”.

Otro ejemplo del mismo tipo es el de Mary Paz Cedillo, empresaria de Aquismón que decidió crear una marca denominada Bordados Artesanales Mary Paz, la cual “fusiona el arte huasteco en prendas de uso cotidiano”, entre otros, abanicos, zapatos, sandalias, monederos, bolsos, fundas para celular bordadas con estrellas y flores en punto de cruz. Éstos son sólo un par de muestras de las varias “marcas” que han proliferado y ofertan productos con el bordado *teenek*. Como puede apreciarse en la figura 3, el estampado se insertó en artículos que aprecian los turistas y la población no indígena de la región, adecuándose a sus expectativas estéticas la tradición incrustada en la modernidad.

¹⁵ Cristina Oehmichen Bazán (ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, 2013, p. 38.



Figura 3. Collage de los productos ofertados por la marca Jajá chik. Fuente: Verónica Martínez Venancio, "Jajá chik, tradición y estilo casual con el toque tének", *Emsavalles.com*, 1-7 de abril de 2016.

María Juana Enríquez es una bordadora *teenek* de Tampate, Aquismón, la cual vende sus creaciones en el centro del municipio. Dado que perdió a sus padres siendo niña, aprendió a bordar sola; en la actualidad tiene más de cincuenta años practicando dicha actividad. El bordado de cada prenda conlleva varios días de trabajo; por ejemplo, para elaborar un quexquémetl puede tomar hasta 22 días para que esté listo. En agosto de 2017, María Juana ganó el primer lugar en el Quinto Concurso Nacional de Textiles en la categoría “Mantelería, blancos, delantales, bolsas, morrales, carpetas y fajas”, en el marco de la Feria Nacional Potosina.

María Juana considera que fue una de las primeras, quizá la pionera, en bordar en punto de cruz sobre gorras y tenis. Eso ocurrió entre 2015 y 2016, motivada por clientes que le preguntaron si era posible plasmar sus creaciones en artículos como los mencionados. Entonces estampó un par de gorras y tres pares de zapatos que se vendieron muy pronto. Para 2017 observó que en Aquismón y en localidades diversas de la Huasteca potosina se habían multiplicado los vendedores de artículos con bordados en punto de cruz, varios de ellos revendedores que pagaban poco por la mano de obra de las bordadoras *teenek*, para con la venta obtener altos ingresos: “Lo mandan a hacer y pagan bien barato el trabajo, le pagan 20 pesos por pieza a gente de Tampate, de acá de la sierra, de Tancuime, les encargan hacerlo y muy barato el trabajo. Con 20 pesos no va a comprar ni un kilo de azúcar, ni un kilo de Minsa, ni un kilo de aceite, nada de eso, y ellos ya venden cada cosa a 250 o a 300 pesos. Eso no es justo”.

En ocasiones, María Juana ha surtido pedidos de comerciantes procedentes de Ciudad Valles, quienes también revenden los bordados en aquel lugar y en otras ciudades. Así nos hemos encontrado con gorras y sombreros bordados en punto de cruz en tiendas de suvenires de la cadena Gasomax, en donde sus costos se duplican (entre los 300 y los 500 pesos).

En octubre de 2016, María Juana y varias de sus compañeras bordadoras fueron amedrentadas por un par de empresarios mestizos de Aquismón, quienes les hicieron llegar un oficio notificándoles que ya no podrían vender más las gorras ni los zapatos porque éstos ya habían sido registrados como marca. En el documento se señalaba que los productos artesanos serían decomisados en caso de no atender la orden. Pese a la advertencia, las semanas pasaron y las bordadoras continuaron trabajando. Ahora reconocen que el oficio fue un recurso de “los piratas”, como ellas los llaman, para infundirles

temor y retirarlas de la competencia. Al cuestionar a varios de los dependientes y propietarios de las tiendas de Aquismón, sobre el nombre de las costureras y la elaboración de los bordados de marca que venden, sólo se limitaron a decir que todo era estampado por gente de la región, pero sin reconocer autoría alguna en particular.

Más allá de la marca

Se incurre en extractivismo epistémico cuando los objetos, tecnologías o las ideas concebidas por las culturas indígenas son extraídos sin tomar en cuenta a los grupos étnicos que los originaron.¹⁶ Los artefactos y conceptos expoliados cuentan con sentidos específicos en sus contextos de origen, los cuales quedan desplazados cuando los productos se convierten en meras mercancías y se insertan en otros contextos de producción y consumo. Retomando las palabras de Grosfoguel, “este principio de asimilación es epistemicida, porque termina destruyendo los saberes y las prácticas ancestrales”.¹⁷

El bordado *teenek* remite a una comprensión del mundo que suelen ignorar empresarios, revendedores, representantes de las dependencias de gobierno encaminados a promover y lucrar con las culturas indígenas. Cuentan algunas ancianas que fue la Virgen María quien comenzó a bordar, después siguieron su ejemplo el resto de las mujeres y así, hasta nuestros días, se han transmitido las enseñanzas del hilván. Al respecto, es común que antes de comenzar una nueva costura, las bordadoras pidan a la Virgen y a los santos por el buen término de su obra. Aunque haya una recurrencia en el bordado de estrellas, flores, serpientes y plantas de maíz, cada figura y cada copia es única porque posee el estilo y la inventiva particular de cada mujer.¹⁸

Las estrellas y las flores son las figuras a las que más se recurre en los bordados, las cuales tienen la propiedad de referir desde la totalidad del cosmos hacia lo microespacial, ya que sus puntas se direccionan hacia los distintos rumbos del universo: el poniente, en

¹⁶ Ramón Grosfoguel, *op. cit.*, p. 113.

¹⁷ *Ibidem*, p. 139.

¹⁸ Imelda Aguirre Mendoza, “Hilvanando el universo: el arte del bordado de los teenek de la Huasteca potosina”, *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, núm. 13, 2014, pp. 15-19.



Figura 4. Anciana portando un quexquémétl bordado con una estrella de ocho picos ramificada en flores y plantas de maíz. Foto: Imelda Aguirre (2006).

teenek llamado *otseľ kichaj*¹⁹ o lugar donde se oculta el Sol; el norte, *otsa-yleil*, la dirección de la que proviene el viento; el sur, aludido con el mismo término, un préstamo lingüístico del español, punto identificado como el lugar de morada de la Virgen; el oriente, *uk' tu kalej a kichaj*, expresión que hace referencia al lugar por donde sale el Sol; y en medio el cielo y la tierra (*ts'ejel tsabal* y *ts'ejel k'ay'lal*), un lugar intermedio del universo donde se conectan el centro de la tierra con el centro del cielo.

Las serpientes se vinculan con la fertilidad y son consideradas animales acuáticos propiedad del Trueno, uno de los existentes de mayor importancia dentro de la cosmología *teenek*, quien, en asociación con san Miguel Arcángel, se encarga de propiciar buenos temporales de lluvias.

Las plantas de maíz tienen relación con Dhipák, el espíritu del maíz para los *teenek* potosinos. Los mitos sobre este ser son tan vastos que ofrecen información sobre su origen, su vida y su muerte, asociada con la creación del maíz como alimento de los hombres. En uno de esos mitos se cuenta que:

Había un niño, se llamaba Dhipák. Dhipák era nieto de una bruja. Los señores de la comunidad atraparon a la bruja y le prendieron leña, la quemaron, juntaron sus cenizas en un guaje y buscaron a una comisión que las llevara al mar. En el camino destaparon el guaje porque oían un zumbido. La bruja se escapó, hasta hoy sigue viviendo en forma de zancudo, por eso los zancudos pican y chupan sangre. La comisión que iba eran los sapos que hay, por eso tienen en el lomo como piquetes. Con el tiempo el niño se murió de enfermedad, enterrado el niño nació el maíz. Dhipák se hizo para vivir nosotros, para hacer la vida de los hombres. (Interlocutor: don Alejo Castillo, La Cercada.)

Algunos de los colores empleados en la composición de los bordados expresan significados particulares. Varias ancianas explican que los tonos rosas y naranjas hacen referencia al estado emotivo de la alegría. El color verde se elige para hilvanar serpientes trazadas en forma de "S" y espigas de maíz. Éste es un color asociado con san Miguel Arcángel, y otros existentes vinculados con peticiones plu-

¹⁹ Las denominaciones lingüísticas que se presentan en este párrafo y a lo largo del texto pertenecen al *teenek* que se habla en la comunidad de Tamapatz, municipio de Aquismón, San Luis Potosí.

viales y la fertilidad de la tierra. El color rojo es el de máxima protección; de hecho, María Juana afirma que con se tono se protegen de las envidias y del “mal de ojo”. El rojo es un tono coligado a la energía vital.

En la última década han proliferado bordados en tonos negro, azul y fucsia, los cuales son del gusto de los jóvenes y de “la gente de afuera”, es decir, de los turistas que demandan colores más sobrios que puedan combinarse con todo tipo de prendas. Desde el punto de vista de María Juana, dichos colores “no protegen de nada”, pero los han incorporado a sus bordados como una estrategia de mercadotecnia.

Con todo esto podemos apreciar que para los *teenek*, los bordados no son sólo figuras sujetas a comercializarse, ya que en ellas se plasma la estructura del cosmos, se evoca a los seres que posibilitan la vida, se condensan las relaciones entre existentes tan poderosos como el “trueno” o el “maíz”, responsables del sustento humano, y además se plasma la fuerza y la alegría de cada persona. Todos estos significados quedan de lado cuando los bordados son tomados como simples decorados de objetos fabricados para el consumo en masa; por ello, sostenemos que el extractivismo epistémico no sólo expolia las ideas de los pueblos originarios, lo que es peor, las pulveriza anulando sus sentidos más profundos.

Reflexiones finales

En las últimas décadas, las políticas del Estado mexicano se encuentran estrechamente ligadas a proyectos empresariales que tratan de convertir “el tema indígena” en un campo rentable, susceptible de mercantilización. Estas políticas de “reconocimiento” se erigen como una plataforma discursiva que permite el despliegue de prácticas extractivistas, puesto que a menudo las expresiones culturales con mayor promoción (como las danzas, artesanías, fiestas, etc.) son tomadas como meros productos comerciales, banalizando y desestimando los significados, los conocimientos y las relaciones que se aglutinan a su alrededor.

En las prácticas extractivistas del ámbito cultural se observa una tendencia a la destrucción de saberes, de conocimientos y de formas de pensar y sentir el mundo, en la medida en que la producción o distribución de creaciones simbólicas están sujetas a la traza de las

lógicas de rentabilidad capitalista, cuya la derrama económica beneficia principalmente a grupos de la clase política y empresarial, y al mismo tiempo, sostiene un esquema social inequitativo y desigual.

Consideramos que la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, decretada en 2017, es una muestra de las políticas culturales extractivas. En dicho ordenamiento se pretende regular el acceso a la cultura entre las personas y los colectivos, por lo cual, en el artículo 5 se propone la coordinación de acciones entre dependencias de distintos niveles, vinculando el sector cultural con los sectores educativo, turístico, desarrollo social, medio ambiente, económico, entre otros, estableciendo mecanismos de participación entre los sectores público y privado.²⁰

En el artículo 7 de este precepto se reconoce el respeto tanto a la libertad creativa como la identidad y diversidad cultural, mientras que el artículo 11, en el que se plantea el libre acceso y la libre elección a pertenecer a una o más comunidades culturales, así como a participar de manera activa y creativa en la cultura, y a disfrutar de las manifestaciones culturales que se prefieran, permite que los elementos culturales pertenecientes a determinados pueblos puedan ahora ser usufructuados por cualquiera que así lo desee.²¹ Esto ha llevado tanto a la folclorización de un conjunto de elementos y prácticas nativas, como al desconocimiento de las autorías colectivas de los pueblos.

Si bien las muñecas, los bordados y sus múltiples variantes son producto de las relaciones que los otomíes y los *teenek* han entablado con los consumidores no indígenas interesados en adquirirlos, estas creaciones se han visto expoliadas por empresarios, académicos y dependencias gubernamentales, pues al convertirse en bienes culturales de dominio público se transforman también en objetos altamente rentables que es posible adecuar a distintos contextos.

De este modo, los bordados se plasman ahora en gorras o tenis “con marca” requeridos por los turistas, o las muñecas se conceptúan como juguetes destinados a sectores un tanto elitistas. En términos de John y Jean Comaroff,²² se ha venido configurando una economía

²⁰ Secretaría de Cultura, “Decreto por el que se expide la Ley General de Cultura y Derechos Culturales”, *Diario Oficial de la Federación*, 19 de junio de 2017.

²¹ *Idem*.

²² John Comaroff y Jean Comaroff, *Etnicidad S.A.*, Carolina Friszman y Elena Marengo (trads.), 2011, pp. 10 y 57.

de la identidad basada en etnomercancías, en las que se reúne, por un lado, la experiencia ancestral, y por otro, la apertura a la innovación, la capacidad de reproducir ciertos objetos de manera infinita, pero sin perder su carácter esencial. Desde nuestro punto de vista, las etnomercancías aludidas permiten que un consumidor se haga la idea de portar un producto nativo que lo acerca a culturas con las que pretende identificarse, pero esto es sólo una ilusión, pues el artículo fue producido para venderse, fue diseñado considerando las necesidades que se les imputan a los consumidores, mientras que al interior de los grupos indígenas, sus creadores, el objeto en cuestión posee una intención y significados específicos.

Aunque los pronunciamientos de los *teenek* y los otomíes sobre la expropiación de sus conocimientos, que terminan en manos de particulares, no han tenido la trascendencia esperada, en parte, por su falta de articulación como entes colectivos; la experiencia de otros grupos indígenas que se han pronunciado contra el plagio de sus diseños nos da muestra de un movimiento que se está robusteciendo. En el caso de los bordados mixes de Tlahuitoltepec, la comunidad emitió en 2015 un comunicado en el que se lee:

Demandamos a todo particular o empresa extraña a Tlahuitoltepec que utilice el diseño y patrones gráficos de la blusa Xaam nixuy; el reconocimiento de que estos diseños son propiedad intelectual y biocultural de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec, parte de su identidad cultural.

Exigimos respeto a los derechos colectivos y culturales, alzamos la voz contra toda empresa pública, privada, nacional o extranjera que con fines de lucro se apropie de los elementos culturales de las comunidades originarias.

Exhortamos al Estado mexicano para que instituya los instrumentos y mecanismos efectivos que protejan la propiedad colectiva, intelectual y biocultural de los pueblos indígenas.

Invitamos a las organizaciones civiles y académicas a sumarse al diseño de propuestas y acciones para el reconocimiento y protección de la propiedad colectiva y biocultural en términos de los intereses colectivos de los pueblos indígenas.

En el plano internacional, demandamos que los Estados nacionales respeten y hagan cumplir el marco legal existente hasta ahora en materia de propiedad intelectual y biocultural, porque no hacerlo implica la violación flagrante de los derechos humanos colectivos e individua-

les fundamentales, y sobre todo, atentan contra la identidad cultural e histórica de nuestros pueblos.²³

A principios de 2017, el Movimiento de Tejedoras Mayas de Guatemala, el cual reúne a cerca de treinta organizaciones de 18 comunidades lingüísticas mayas, presentaron al Congreso de aquel país un proyecto de ley que busca reconocer la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas. Las tejedoras demandan normas que protejan sus creaciones textiles, “fruto de su labor y de siglos de filosofía maya. Para eso, proponen ampliar la ley de propiedad intelectual para reconocer la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas”.²⁴

En la Iniciativa de Ley se pide que se reconozca una definición sobre qué es la propiedad intelectual colectiva, lo cual está vinculado con el derecho de los pueblos indígenas de administrar y manejar su patrimonio. Reconocer a los poblaciones originales como autores, igual que individuos o empresas, permitiría que corporaciones que se benefician de la exportación de sus tejidos tendrían que devolver un porcentaje de sus ganancias a las comunidades autoras.²⁵

Consideramos que el reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva en los aparatos legislativos de países como Guatemala y México —más que decretar Leyes Generales de Cultura—, ampararía a los creadores de cultura más desfavorecidos y contribuiría a la legitimación de sus derechos como autores.

Bibliografía y otras fuentes de consulta

Aguirre Mendoza, Imelda, “Hilvanando el universo: el arte del bordado de los teenek de la Huasteca potosina”, *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, núm. 13, Quito, mayo-agosto de 2014, pp. 15-19.

Borja Cruz, Julio César, “Entre flores y listones. Un estudio antropológico de la Danza de Mujeres en San Ildefonso Tultepec, Amealco”, tesis de licenciatura en antropología, Querétaro, UAQ, 2017.

²³ Fidel Pérez Díaz, *op. cit.*

²⁴ Manuela Picq, “Tejedoras mayas proponen ley de propiedad intelectual colectiva”, *Intercontinental Cry. Centro de Estudios Indígenas Mundiales*, 7 de mayo de 2017.

²⁵ *Idem.*

- Comaroff, John, y Jean Comaroff, *Etnicidad S.A.*, Carolina Friszman y Elena Marengo (trads.), Madrid, Katz (Conocimiento), 2011.
- García, Beatriz, "El 'navajo hipster panty' y otras prendas polémicas de Urban Outfitters", *El País*, Madrid, 18 de octubre de 2011, recuperado de: <<https://smoda.elpais.com/moda/el-navajo-hipster-panty-y-otras-prendas-polemicas-de-urban-outfitters/>>, consultada el 15 de septiembre de 2017.
- Garín Rojas, Alexander, "A las mujeres mayas les pagaron 235 pesos por bordar bolsas y el diseñador lo vende a 28 mil pesos", *Soy tu Voz, Blog del Pueblo*, 2017, recuperado de: <<http://www.denunciamx.com/2017/07/a-las-mujeres-mayas-les-pagaron-235.html?m=1>>, consultada el 16 de septiembre de 2017.
- Gámez, Claudia, "Festival Nacional de Muñecas Artesanales 2017", *Espíritu Aventurero*, 11 de octubre de 2017, recuperado de: <<http://revistaaventurero.com.mx/imperdible/festival-nacional-de-munecas-artesanales-2017/>>, consultada el 24 de diciembre de 2017.
- GobQro, "Muñeca Xahni", *Querétaro está en nosotros*, Gobierno del Estado de Querétaro, 15 de junio de 2016, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=PLc5M--G_hM>, consultada el 1 de abril de 2017.
- Gómez Martínez, Arturo, "El águila bicéfala y la configuración mitológica otomí de San Pablito", *Estudios de Cultura Otopame*, núm. 8, México, 2012, pp. 107-125.
- Grosfoguel, Ramón, "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo", *Tabula Rasa*, núm. 24, Bogotá, enero-junio de 2016, pp. 123-143.
- "Hoy inicia el Festival de Muñecas en Amealco", *El Sol de San Juan del Río*, San Juan del Río, 17 de noviembre de 2017, recuperado de: <<https://www.elsoldesanjuandelrio.com.mx/local/hoy-inicia-festival-de-munecas-en-amealco-471543.html>>, fecha de consulta: 23 de diciembre de 2017.
- Martínez Venancio, Verónica, "Jajá chik, tradición y estilo casual con el toque tének", *Emsavalles.com*, 1-7 de abril de 2016, recuperado de: <<http://www.emsavalles.com/revtxt.php?r=4737>>, consultada el 9 de octubre de 2017.
- Mota, Dinorath, "Otra vez 'piratean' a artesanos diseños de bordados tenangos", *El Universal*, México, 14 de octubre de 2017, recuperado de: <<http://www.eluniversal.com.mx/estados/otra-vez-les-piratean-bordados-tenangos>>, consultada el 10 de noviembre de 2017.
- Mota, Dinorath, "Mango acepta que plagió diseños a artesanos hidalguenses", *El Universal*, México, 9 de noviembre de 2017, recuperado de: <<http://www.eluniversal.com.mx/estados/mango-acepta-que-plagio>>

- disenos-artesanos-hidalguenses>, consultada el 10 de noviembre de 2017.
- NTX, “Organizan primer festival nacional de muñecas artesanales e indígenas”, *Informador.mx*, 16 de noviembre de 2013, recuperado de: <<https://www.informador.mx/Cultura/Organizan-primero-Festival-Nacional-de-Munecas-Artesanales-e-Indigenas-20131116-0022.html>>, consultada el 24 de diciembre de 2017.
- Oehmichen Bazán, Cristina (ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, México, IIA-UNAM, 2013.
- Pérez Díaz, Fidel, “El caso del plagio de la blusa Xaam nixuy de Santa María Tlahuitoltepec”, *Ojarasca. Suplemento del diario La Jornada*, 12 de diciembre de 2015, recuperado de: <<http://www.jornada.unam.mx/2015/12/12/oja-santa.html>>, consultada el 16 de septiembre de 2017.
- Picq, Manuela, “Tejedoras mayas proponen ley de propiedad intelectual colectiva”, *Intercontinental Cry. Centro De Estudios Indígenas Mundiales*, 7 de mayo de 2017, recuperado de: <<https://intercontinentalcry.org/es/tejedoras-mayas-proponen-ley-de-propiedad-intelectual-colectiva-2/>>, consultada el 15 de septiembre de 2017.
- Secretaría de Cultura, “Decreto por el que se expide la Ley General de Cultura y Derechos Culturales”, *Diario Oficial de la Federación*, 19 de junio de 2017, recuperado de: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGCDC_190617.pdf>, consultada el 26 de diciembre de 2017.
- Suárez Rodríguez, Irma, “La Huasteca potosina como aspirante a geoparque por la UNESCO”, ponencia presentada en el XIX Encuentro de Investigadores de la Huasteca. La Huasteca frente a los cambios globales, Jalpan, Querétaro, 10-14 de noviembre de 2015.
- TVUAQ, “Muñecas otomíes Yosoyoho, con Román Souza y Alfredo Reyes”, *Presencia Universitaria*, UAQ, 4 de abril de 2016, recuperado de: <<https://www.youtube.com/watch?v=qSMgDRQw6FM>>, consultada el 1 de abril de 2017.
- Ventura, Abida, “Demandan a Nestlé por piratear artesanía hidalguense”, *El Universal*, 23 de octubre de 2017, recuperado de: <<http://www.eluniversal.com.mx/cultura/patrimonio/demandan-nestle-por-piratear-artesania-hidalguense#imagen-1>>, consultada el 24 de octubre de 2017.

Representaciones nahuas sobre los “otros” indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA*

A la memoria de doña Juanita Téllez Hernández

El municipio de Pahuatlán de Valle se ubica al noroeste de la Sierra Norte de Puebla y es habitado por mestizos e indígenas de diferente filiación étnica. La cabecera es mestiza, así como los pueblos de Acalapa, Cuauneutla, Tlalacruz y Zoyatla. Mientras que Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla son las cuatro comunidades nahuas del municipio; en tanto, San Pablito, Xochimilco y Zacapehuaya son poblaciones otomíes —los habitantes de esta rancharía son en parte mestizos—. En tiempos prehispánicos, y todavía a principios de la Colonia, el mapa étnico era más variado, pues en el área de Pahuatlán también residía gente de origen totónaca. De hecho, Pahuatlán, junto con Zacatlán y Acaxochitlán —este

* Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por haberme otorgado una beca de investigación posdoctoral, a través del posgrado en antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la cual me permitió desarrollar un trabajo etnográfico en el municipio de Pahuatlán, en la comunidad nahua de Xolotla, entre 2016 y 2017, así como escribir el presente artículo. También agradezco al área de posgrado de la ENAH, especialmente al doctor José Carlos Aguado Vázquez, cuyos comentarios y apoyo constante durante mi estancia en esa institución me facilitaron la redacción del artículo. Por último, pero no por eso menos importante, agradezco los siempre atinados comentarios y sugerencias bibliográficas de Guilhem Olivier.

último municipio se ubica en el actual estado de Hidalgo—, conformaron en el siglo XVI el límite occidental de la región del Totonacapan, tierra de totonacas.¹

La diversidad étnica del municipio, por un lado, y el contacto con vecinos lingüísticamente diferentes, por el otro, ha propiciado que las comunidades nahuas de Pahuatlán establezcan relaciones interétnicas que tienen gran profundidad histórica. Ciertos acontecimientos, como el trabajo y la actividad comercial en el Totonacapan en décadas pasadas; los contextos de desgracia, como las hambrunas o el robo de la corteza del árbol del jonote para la confección del papel amate, son evocadores de las relaciones conflictivas que los nahuas de Pahuatlán han establecido a lo largo del tiempo con los indígenas hablantes de una lengua diferente.

Las representaciones que los nahuas de Xolotla han configurado acerca de sus vecinos indígenas —algunos no tan cercanos como los tepehuas y totonacas— nos recuerdan en muchos aspectos a las que concibieron sus antepasados del centro de México del siglo XVI, en especial las de los mexicas, sobre sus contemporáneos no nahuas.² Una imagen negativa persistente corresponde a la que forjaron respecto de los otomíes como personas inhábiles y faltas de entendimiento, tal como se asienta en el libro X del *Códice florentino*, documento elaborado por fray Bernardino de Sahagún con la colaboración de informantes nahuas. En palabras del franciscano, al que era torpe e inhábil se le insultaba diciéndole: “¡Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen! [...] eres del todo y puro otomite”.³ En Atla y Xolotla, los términos *xita* y *xengo* refieren despectivamente al otomí de la comunidad de San Pablito, y tienen connotaciones peyorativas semejantes.⁴

Aunque el objetivo del artículo no consiste en identificar dichas representaciones prehispánicas que aún perduran entre los nahuas de Xolotla, no podemos obviarlas. Más bien, su constante recuperación responde a una estrategia de investigación a efecto de profun-

¹ Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, 1952, p. 3; y “Dinámica social. Monografía de Pahuatlán”, 1981, p. 12.

² Vid. Jaime Echeverría García, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría en antropología, 2009, pp. 147-287 (inédita).

³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (est. introd., paleo., glos. y ns.), 2002, t. II, lib. X, cap. XXIX, p. 962.

⁴ Vid. José de Jesús Montoya Briones, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, p. 181.

dizar en el significado de determinadas construcciones culturales indígenas contemporáneas. Además, debemos de reconocer que ellas provienen de una antigua tradición, y que como todo hecho cultural han estado sujetas a transformaciones históricas, pero, a su vez, han resistido al paso del tiempo.

Una nota característica en un número importante de las historias que recabé en la comunidad nahua de Xolotla⁵ sobre su relación con los indígenas no nahuas es el tema del canibalismo: los xolotecos —por lo menos los de mayor edad— muestran su temor a ser ingeridos por el “otro” indio. Este miedo es activado por la alteridad amenazante, aquella que se encuentra fuera de los límites de la comunidad, fuera del territorio conocido y seguro. Así, los peligros que encarna la periferia están bien expresados en el extranjero. Pero la periferia no sólo despierta miedo sino también seducción. En algunas narraciones, la extranjería muestra un rostro femenino seductor, en el que el riesgo de sucumbir ante el deseo sexual es demasiado alto, pues implica ser devorado.

Un aspecto importante que resalta en este tipo de narraciones es la ausencia del mestizo. A diferencia del indígena, el mestizo nunca se muestra como un canibal. Pareciera que la ingestión de carne humana implica una relación de semejanza étnica: sólo el “otro” semejante a mí —en términos culturales e históricos— puede deglutirme. Una posible explicación puede deberse a que el acto de canibalismo en Xolotla necesariamente se encuentra asociado con el nahualismo, y que dicho fenómeno es una creencia de raigambre indígena.⁶

⁵ Realicé tres temporadas de campo en Xolotla durante 2010, y tras varios años de ausencia pude sumar tres estancias más en dicha comunidad, a finales de 2016, y en julio y diciembre del 2017. Agradezco a la comunidad de la localidad por haberme acogido, y especialmente a don Alberto Hernández Casimira, doña Juana Téllez Hernández† y a don Hipólito Vargas —su nombre ha sido cambiado para resguardar su identidad—, por su hospitalidad y buena disposición para entablar conmigo extensos intercambios de ideas.

⁶ En las comunidades nahuas de Pahuatlán, la definición de nahual se ajusta a la conceptualización clásica del poder especial de algunas personas para convertirse en animal. Para Alfredo López Austin (*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2006, t. I, p. 429), el nahualismo “es un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el *ihiyotl* o *nahualli*, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales...”. En el mismo sentido, en su extenso y detallado estudio sobre el nahualismo, Roberto Martínez González (*El nahualismo*, 2011, p. 144) afirma que “la ‘transformación’ del *nahualli* es un acto que no implica ninguna modificación corporal”, sino que refiere al hecho de “poder controlar las

Las historias de canibalismo tuvieron importancia décadas atrás, cuando los caminos hacia el Totonacapan se recorrían a pie e implicaban exponerse a grandes peligros. En la actualidad, la situación ha cambiado, pero las narraciones siguen estando presentes, por lo que de alguna manera no han dejado de tener cierta vigencia. Todavía, para los xolotecos de mayor edad, otomíes, tepehuas y totonacas pueden ingerir al nahua en tamales.

La información recabada al respecto, salvo en contadas ocasiones, pertenece a la comunidad de Xolotla, pero debido a la estrecha cercanía cultural que mantiene con las comunidades nahuas de la región, las ideas, creencias y representaciones xolotecas sobre los diversos ámbitos de la realidad, pueden ser asumidas para los habitantes de Atla, Atlantongo y Mamiquetla.

A través de las narraciones acerca de los “otros” indígenas se perciben aspectos culturales de importancia para los nahuas de Pahuatlán: la aniquilación del ser humano mediante su deglución, el nahualismo y la relación metafórica entre sexo y comida, la concepción del cuerpo diferente, el vínculo entre padres e hijos, así como los peligros y las consecuencias de rondar la periferia y de establecer relaciones de parentesco con el de afuera. Aun más, mediante los relatos de canibalismo es posible vislumbrar reminiscencias de antiguas creencias prehispánicas concernientes al sacrificio humano.

Debido a que la noción de identidad se encuentra en el centro de dichas narraciones, es necesario explicarla. Así, me adhiero a la definición que sobre ella proponen Carlos Aguado Vázquez y María Ana Portal:⁷ “[es] un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad”. Para los autores, ésta agrupa tres experiencias: la que tiene que ver con la conservación o reproducción, la referente a la diferenciación, y la de identificación.⁸

deambulaciones de su entidad compañera durante los sueños por medio de la transferencia del *tonalli* humano al cuerpo de su coesencia”.

⁷ José Carlos Aguado Vázquez y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, 1992, p. 47.

⁸ *Ibidem*, p. 45.

Canibalismo, nahualismo y alteridad

Las historias de canibalismo entre los nahuas de Pahuatlán invariablemente incluyen nahuales y, con elevada frecuencia, individuos de diferente filiación étnica: otomíes, tepehuas y, principalmente, totonacas. Las narraciones se ubican cronológicamente a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando no existían vías de comunicación modernas ni medios de transporte mecánicos, y los trayectos se andaban a pie o a caballo. Los nahuas acostumbraban emprender viajes a la región que se ubica en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, en sitios como La Ceiba, Villa Juárez, Agua Fría, Tlaxco (en Puebla), Ixhuatlán de Madero y Castillo de Teayo (en Veracruz), entre otros. A esa región acudían para cerrar transacciones comerciales, y trabajar en la siembra de maíz, de frijol, y en el corte de caña o de café. También iban para comprar chile verde y venderlo en Pahuatlán. En aquella zona confluyen grupos nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas.

Los elementos que componen las historias siempre son los mismos: 1) uno o dos nahuas se dirigen a tierras donde habitan grupos indígenas diferentes, 2) pasan la noche en la casa de una familia de filiación étnica distinta, 3) se percatan de que la familia cocina tamales con carne humana durante la madrugada, 4) los anfitriones les ofrecen tamales de desayuno, 5) huyen de la casa con una dotación de tamales que les han proporcionado para que los ingieran durante el trayecto y 6) entierran los tamales y colocan una cruz encima. En ocasiones, se agregan breves detalles que permiten delinear con mayor precisión algunos aspectos.

La versión más extensa que tengo de una de estas historias como la que he relatado me fue proporcionada por don Alberto Hernández Casimira, un estudioso de la lengua y la cultura de Xolotla. Don Beto me contó que su abuelo solía ir a Ixhuatlán de Madero, y siempre llegaba a la misma casa a descansar y pasar la noche. El tapanco (o tlapanco) era el espacio que se le tenía asignado. En lugar de que los miembros de la familia se pusieran a descansar y apagaran la luz, como ocurría cuando llegaba a descansar en la vivienda, una noche hubo mucho movimiento. El dueño de la casa, su esposa y sus cuatro hijos y cuatro hijas platicaban en su lengua, el otomí, pero como el nahua no la comprendía, ignoraba totalmente lo que decían. El señor de la casa salió, en tanto esposa e hijos lo esperaron despiertos junto al fogón. Al cabo de un rato regresó y saltó algo pesado contra

el piso del patio. De inmediato, los hijos corrieron con sus cuchillos y machetes para desollar “aquella cosa”. En ese momento el nahua empezó a sentir miedo. Al terminar de quitar la piel, descuartizaron aquella cosa, lavaron los trozos de carne y los hirvieron en una olla grande. Las mujeres pusieron café y comenzaron a moler la masa de nixtamal en el metate. Era la una o dos de la mañana y el trabajo se desarrollaba en todo su esplendor. Horas después prepararon los tamales. Poco antes de que amaneciera, el nahua decidió que ya era hora de irse, agarró su maleta llena de chiles y le dijo al dueño de la casa: “¡Oye tú, yo ya me voy porque ya es tarde!”, recibiendo la siguiente respuesta: “¡No te vas; no te me vas nada más así, tienes que desayunar; no pues cómo; a poco vas a aguantar el camino de aquí a tu casa; está lejos, espérate, tienes que desayunar, debes de comer unos tamales, que apenas los preparan!”. La señora extrajo de la olla algunos de gran proporción y se los sirvieron al nahua, además de café. Éste abrió la hoja del tamal y partió la pieza por la mitad, y ahí “en el mero tamal estaba el puño [...] de la mano”. De inmediato “sintió que le cayó una cubetada [*sic*] de agua fría”. Cubrió el tamal e insistió en que tenía que irse porque ya era tarde. El dueño le ofreció llenar su maleta de tamales para que los comiera en el camino, cuando tuviera hambre. Aunque “tenía un hambrazo [*sic*] pues no había comido, pues qué cosa, pues cómo es posible que voy a comer a mi hermano dice, es imposible dice, no soy bestia, no, no, no como; aunque me muera de hambre, no como”. Preparó su carga y se retiró. A mediodía pasó por un árbol y descansó. Con su machete cavó una fosa grande y enterró los tamales; y sobre el montón de tierra colocó una cruz que armó con una rama. Una vez que llegó a su casa decidió que nunca volvería a aquella región.⁹

⁹ Los *teenek* (huastecos) veracruzanos refieren que sus primos potosinos —particularmente los que viven en Tancanhuitz— son caníbales, y su costumbre antropófaga igualmente está relacionada con el nahualismo. “En Tancanhuitz, es tierra mala porque ahí no había nadie bautizado, no entró ningún misionero allí; es muy mala la gente de allí porque se comen a los que entran por allá” (Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad teenek [Huasteca veracruzana, México]*, Ari Zighelboim [trad.], 2003, p. 375). Una historia recuperada por Ariel de Vidas entre los *teenek* veracruzanos es prácticamente idéntica a las historias de canibalismo del Totonacapan, que narran los nahuas de Pahuatlán. Se cuenta que un día, dos jóvenes pasaron la noche en Tancanhuitz. Una mujer los invitó a dormir en su casa, pero les advirtió que tuvieran cuidado de su esposo cuando llegara en la noche. Les sirvió de comer y luego subieron al tapanco para descansar. En la noche llegó un zopilote a la casa; era el esposo de la señora. Él olió carne buena para comer, pero tras varios intentos de subir al tapanco, que fueron frustrados por la mujer, el hombre desistió. Después de quedarse dormido, la mujer fue a despertar a los muchachos y les dijo que se fueran rápido.

En una versión contada en Atlantongo se alude explícitamente a la intención de comerse al huésped nahua en tamales. Un señor busca hospedaje en Santo Domingo, localidad totonaca en Veracruz, y le ofrecen el tapanco para descansar. Llegan unas personas y comentan entre sí que el animalito que está arriba “ya está bueno para hacer tamales, o para hacer un mole”.

En Mamiquetla, por su parte, me contaron sobre unos nahuas que se van a trabajar al corte de caña por La Ceiba. El dueño del lugar, que es *mocuepani* (literalmente, “el que se transforma”) o nahual, les invita tamales, pero “olían a *xoquia* y sabían mal”. Los nahuas reúsan comer más y rápidamente deciden irse, no sin antes llevarse dos tamales cada uno que el dueño les ha obsequiado. Cuando llegan a una cruz, ahí los entierran junto con un dedo que encontraron al abrir uno de ellos; posteriormente derraman refino sobre lo enterrado. En una versión diferente que me fue proporcionada en Xolotla, se cuenta que cuando el nahua ya ha abandonado la casa totonaca, donde pasó la noche, en el camino parte el tamal que le ofrecieron en dos y encuentra una mano, la cual le dice: “*amoxnehcua*, ¿no me comas!”, pues “ahí estaba el espíritu” de la persona.

El concepto *tlacatl* refiere a la persona, y al mismo tiempo engloba la noción de humanidad. El xoloteco puede ser *cuale tlacatl*, buena persona; o *a'mo quale tlacatl*, mala persona. La esencia del *cuale tlacatl* es la sociabilidad, el que obra siempre para el bien de la comunidad y no para sí mismo. En oposición, el *a'mo quale tlacatl* es el que comete actos anormales y se aleja de la vida social —por ejemplo, rehusarse a organizar una mayordomía—. Muy cercano en sentido se encuentra el *a'mo tlacatl*, el que no es persona. Este calificativo se aplica al que ha cometido hechos sumamente despreciables como el asesinato de los padres, la violación sexual y la invasión de terrenos. Así, se le dice: *tehua a'mo titlacatl*, “tú no eres persona”, o incluso, *tehua a'mo titlacatl, tehua ce tzitzimitl*, “tú no eres persona, eres *tzitzimitl*”. Tanto *tzitzimitl* como *a'mo quale* son nombres que recibe el diablo en Xolotla. El significado de *tlacatl* mantiene una estrecha cercanía con el de *quixtiano* (cristiano); y de forma análoga, *a'mo*

A cada uno les dio un tamal de carne humana, pero les dijo que no lo comieran, sino que lo pusieran al pie de una cruz que encontrarían en el camino. Los jóvenes salieron corriendo, y sin importar la advertencia, uno de ellos se comió el tamal porque le dio hambre, y “se puso muy pálido”. De repente oyeron un ruido estruendoso, era el marido que se había despertado y convertido en tigre para ir tras ellos. El muchacho que se salvó de ser devorado por el felino fue el que no comió tamal (*ibidem*, pp. 375-376).

titlacatl puede pensarse como sinónimo de *a'mo tiquixtiano*, "tú no eres cristiano". Entre los nahuas de Huauchinango, también en la Sierra Norte de Puebla, el concepto *a'mo cristiano* designa a "todos los seres inquietantes o divinos del mundo 'salvaje-supernatural'".¹⁰

Las ideas de bestialidad y salvajismo también están presentes en el concepto *a'mo titlacatl*. Acabamos de señalar que la violación es una acción no humana. Y en concordancia con esto, dos de los apelativos que recibe el violador, *yolcaconetl* e *ixayacchichi*, hijo de animal y cara de perro, respectivamente, refuerzan su carácter salvaje. El acto caníbal puede entenderse como un acto de envilecimiento, "la peor deshumanización", declaró un xoloteco, pues es un suceso que va en contra de la fe católica y la civilización. En la primera historia de antropofagia relatada en este artículo, inmediatamente después de llegar al pasaje cuando su abuelo vio el puño de una mano dentro de un tamal, mi informante afirmó: "No, mi abuelito, no voy a presumir, pero ya era gente católica, ya era gente cristiana, eran casados mis abuelitos por las dos leyes, ¿no?, ya casi era civilizado por decir". Este comentario establece un distanciamiento entre un pasado indígena prehispánico y un presente indígena cristianizado. Antes de que fuera bautizado, el indígena comía carne humana; ahora, en su estatus cristiano, humano y civilizado, la antropofagia es un acto de inhumanidad contrario al modelo de cultura xoloteco.¹¹ Volveremos a esto más adelante.

Los otomíes y totonacas que alojan a los nahuas muestran códigos éticos de hospitalidad indígena: dan alojamiento e insisten en ofrecer comida. No obstante, sus prácticas caníbales les restan familiaridad y los vuelven unos "otros" temibles. La primera barrera de alteridad que se levanta es la diferente lengua que hablan. Los nahuas desconocen el otomí o el totonaca, y eso impide que conozcan sus intenciones. La segunda barrera, y la que causa más temor, es su naturaleza nahual. Toda la zona de confluencia nahua, otomí, tepehuá y totonaca, en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, es señalada como un área de nahuales o *mocuepani*, que se comen a la gente en tamales. Y es justo esta condición la que hace que las personas se transformen en animales, la que permite a ciertos indi-

¹⁰ Marie-Noël Chamoux, "La notion nahua d'individu: un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla", en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, 1989, p. 305.

¹¹ Vid. Anath Ariel de Vidas, *op. cit.*, p. 378.

viduos devorar a otros. Cuando se refiere en las historias que el dueño de la casa trae un bulto que arroja al piso, y que resulta ser el cuerpo de una persona, de seguro el propietario de la vivienda tomó forma animal para ir a cazarla y traer carne para prepararla en tamales. El concepto *mocuepani* remite precisamente a la capacidad transformadora, pues está compuesto por el verbo *cuepa*, volver, y con el reflexivo *mo-* toma el sentido de “transformarse”.¹² Entonces, literalmente se traduce como “el que se transforma”.

Los *mocuepani* tienen la propiedad de hacer dormir a la gente, y en tal estado de inconciencia raptan a la persona. Una muchacha renuente a la propuesta matrimonial de un joven puede ser secuestrada por un *mocuepani* en su forma animal a solicitud de aquél. Si la chica huye de la casa del joven, y por segunda vez el *mocuepani* se la roba, éste puede devorarla en tamales. Una forma dispuesta por el nahual para comerse a la gente es pegarle siete veces en la cabeza para convertirla en animal. Se le puede golpear en varias ocasiones —cuantas se requieran— hasta conseguir la forma animal deseada para ingerirse.¹³

A pesar de que la acción caníbal constituye la principal nota de alteridad del “otro” indígena, la manera en que es tratada e ingerida la carne humana denota una práctica cultural. El tratamiento que se le otorga es como si se tratase de carne animal: se desuella, descuartiza, lava y hierve. Además, su ingesta es antecedida por la preparación de la masa para el tamal, que empieza por la molienda del nixtamal. La manera de comerse a la persona en tamales remite entonces a una práctica autóctona de comer carne. Sugiero, también, que mantiene reminiscencias de la práctica del sacrificio humano en las religiones mesoamericanas. Los tamales de carne humana recuerdan la relación que establecieron los mayas del Clásico entre el corazón de la víctima sacrificial y el tamal,¹⁴ mientras que los mexicas

¹² Alexis Wimmer, “Diccionario de náhuatl clásico”, en *CEN (Compendio Enciclopédico del Náhuatl)*, CD-ROM, 2004, s. v. *cuepa*. Vid. Marie-Noël Chamoux, *op. cit.*, p. 306.

¹³ El numeral 7 tiene una importancia significativa en Xolotla y en las demás comunidades nahuas del municipio. Es utilizado, por ejemplo, en las prácticas curativas. Para aliviar el susto se utilizan siete manojos de la yerba *yeyecaxihuitl*, “yerba de aire”; también forma parte del proceso de mutación animal de la *tlahuepoche*: ésta tiene que comerse siete carbones del fogón para adquirir la forma de guajolote.

¹⁴ Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*, 2006, p. 123; Stephen Houston y Andrew Scherer, “La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya”, en Leonardo López

llamaban tortillas a los que iban a sacrificar a sus dioses.¹⁵ Los cautivos para el sacrificio constituyeron la preciosa comida de las deidades, específicamente su corazón y su sangre. En este tenor, en Xolotla se dice que el asesino “muy malo” suele comerse el corazón de su víctima, pues de esta manera se comprueba que la aniquiló. De acuerdo con un informante, algunos llegan a afirmar “que el tamal de carne humana es muy sabroso, los que han comido tamal de carne humana, bien sabrosa, no puede haber una carne más sabrosa que la carne humana”. Pero en gustos se rompen géneros. Ya habíamos asentado que, de acuerdo con una historia, los *nacatamalli* o tamales de carne olían a *xoquia* y tenían mal sabor —volveremos a esto en breve—. Mientras que la carne humana es algo deleitable para algunos, para otros es repugnante. Y dice el mismo informante: “Es como con un perro, al que le sabe bien la pestilencia, pero no a un ser humano”.

Con el proceso de Conquista y evangelización, el consumo de carne humana fue un elemento cultural que sufrió represión, de tal manera que para los indígenas devino en un elemento siniestro, que fue imputado a la alteridad. En el caso de Xolotla y algunas comunidades nahuas de Pahuatlán, la construcción del “otro” caníbal no ocurrió en los *coyome* (mestizos), sino en los macehuales,¹⁶ como ellos: los otomíes, totonacas y tepehuas. Otros elementos culturales prehispánicos padecieron la misma suerte del canibalismo durante la Colonia. En varias fuentes novohispanas de tradición indígena se atribuyó a determinados grupos —culhuas, mexicas, tepanecas y chalcas— haber introducido el sacrificio humano, la antropofagia y el autosacrificio.¹⁷ Así, los indígenas volvieron ajenas prácticas

Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 2010, p. 173.

¹⁵ Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (est. prel.), t. I, tratado primero, cap. XXVIII, 2002, p. 287.

¹⁶ Para los nahuas de Pahuatlán, el término *macehual* engloba a todos los pueblos indígenas del país.

¹⁷ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en Edmundo O’Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras Históricas*, t. I, 1997a, pp. 323-324; “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleo. y trad.), cap. IV, 2002, p. 137; fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, t. I, lib. I,

religiosas que habían llevado a cabo en su “gentilidad”, y que tenían una importancia capital. La proyección de ciertas prácticas culturales hacia grupos vecinos ocurre cuando ya no quieren asimilarlas como signos de identidad, por haber sido prohibidas desde el exterior, por ejemplo.¹⁸

Los detalles adicionales de los relatos precedentes merecen algunos comentarios. En la versión de Mamiquetla se dice que los tamales que les ofrecen a los viajeros nahuas “olían a *xoquia* y sabían mal”, como ya se había apuntado. *Xoquia* es el mal olor —y en ocasiones el mal sabor— de las emanaciones de la recién parida, de la sangre menstrual —el contacto con la *xoquia* proveniente de estos dos flujos produce una enfermedad llamada “quemada”—, de la carne cruda, del huevo, del excremento, así como de determinados objetos que se utilizan para la brujería —ropa, huesos, tierra de panteón—. Incluso, el tufo del pápalo es considerado por algunos como *xoquia*. La *xoquia* que despidе la carne humana provoca una repulsión a comerla. Esta emoción establece un mecanismo de control que impide violar el tabú de ingerir al otro.

Por otro lado, el tratamiento que recibe el tamal de carne humana es semejante al de la persona que ha fallecido, pues se le sepulta y se coloca una cruz encima de la tierra. De esta manera se establece una relación metonímica entre el tamal de carne humana y la persona, la cual se comprueba cuando, en una de las versiones, una mano envuelta en el tamal le dice al viajero nahua: “*amoxnehcua*, ¡no me comas!”. La xoloteca que me contó esta versión aclaró que en la mano se encontraba el espíritu de la persona. En Xolotla se establece una correspondencia entre el espíritu y el *itonah*; y así como ocurre con las coyunturas, la mano es también punto de concentración de energía anímica. Entonces, la extremidad representa a la persona en el relato. Su ingesta hubiera implicado habérsela comido viva; y como tal, se da santa sepultura a los tamales de carne humana.

Don Beto Hernández tienen una explicación de por qué los totonacas y otomíes son antropófagos. Me comentó que el origen de esta práctica se debe al rencor que sintieron esos pueblos tras haber sido desplazados por los chichimecas de los territorios del actual

cap. XI, 1975, p. 48; y Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (paleo., introd., ns., apén. e índ. anal.) y Javier Lira Toledo (colab.), 1998, p. 155.

¹⁸ Alberto Cardín, *Dialéctica y canibalismo*, 1994, p. 78.

municipio de Pahuatlán. Y el resentimiento aún continúa: “A esto se debe que cualquier extraño que ande por sus tierras sea comido en tamales”. En el mismo sentido, afirma: “Xolotla era trilingüe: se hablaba otomí, náhuatl y totonaca, pero con el tiempo el náhuatl se volvió dominante y absorbió a las otras dos”.

Efectivamente, Pahuatlán tuvo una población pluriétnica en el siglo XVI, conformada por otomíes, nahuas y predominantemente totonacas, tal como se estableció al inicio del artículo. Si bien la llegada de los chichimecas de Xólotl, en el siglo XII, pudo provocar un desplazamiento del totonaca, no fue éste el único acontecimiento que lo propició. A mediados del siglo XV hubo una migración a la región de familias nahuas debido a una severa hambruna que se registró en el Valle de México,¹⁹ lo que provocó un repliegue adicional de la lengua totonaca hacia Veracruz. En el siglo XVI, ya en tiempos coloniales, el náhuatl se volvió la lengua dominante,²⁰ lo que trajo consigo el desplazamiento definitivo del totonaca y del otomí de Xolotla.²¹

Retomo la explicación de don Beto sobre el comportamiento antropófago de otomíes y totonacas. El rencor que les produjo su desplazamiento los convirtió en personas “conflictivas” y desconfiadas frente a cualquier extraño. Hernández Casimira, sin embargo, brinda una explicación diferente sobre la belicosidad de los otomíes de San Pablito: un día llegó un individuo al pueblo a vender carne en estado de descomposición, lo que provocó que murieran muchos. Desde ese entonces, los otomíes perdieron la confianza en los vendedores, y sólo permitían la venta de carne a quienes llevaran el animal vivo, lo mataran y lo preparan en la comunidad. El origen del supuesto temperamento agresivo de los otomíes es el mismo en los

¹⁹ Fray Diego Durán, *op. cit.*, cap. XXX, p. 296; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, escrita hacia el año de 1598, Manuel Orozco y Berra (ns.), cap. XL, 1944, p. 166; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, en Edmundo O’Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras históricas*, t. II, cap. XLI, 1997b, p. 111.

²⁰ Daniel H. Vargas Serna, *La pahuá frondosa. Reportaje histórico y cultural de Pahuatlán de Valle*, 2012, pp. 161-163. Don Beto me comentó sobre el préstamo de varios conceptos otomíes en el náhuatl de Xolotla. Por ejemplo, la ya mencionada palabra *xengo*, menso o tonto; *mamanoni*, que es una forma no vulgar de llamarle a los genitales femeninos; y *tintinlacastina*, “ya se acabó”, “ya se terminó”.

²¹ José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, pp. 180-181, indica que en Atla ocurrió un proceso de negación de la lengua e identidad, pues en principio eran otomíes, y con el tiempo se autoafirmaron como grupo étnico nahua. En el siglo XVI, en dicha comunidad sólo había pobladores otomíes (Guy Stresser-Péan, *Los lienzos de Acaxochitlán [Hidalgo] y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, 1998, p. 107).

dos casos: las situaciones de abusos han provocado una reacción defensiva-agresiva en el pueblo otomí; y la actitud devoradora puede entenderse como una de sus manifestaciones. Resulta interesante cómo los acontecimientos históricos, incluso los de tiempos más antiguos, se entrelazan con el comportamiento caníbal depositado en las figuras de alteridad fabricadas por los nahuas xolotecos. Un concepto náhuatl alude justamente a la bravura del otomí: “*cojomitl*, otomí de árbol”, que es un insecto que habita en los troncos huecos, cuya picadura es muy dolorosa y semeja a la del *centlina*, otro insecto. De esta manera, el intenso dolor que produce la picadura se asimila a la belicosidad otomí. Traigo a colación los nombres de dos especies de hormigas que también están relacionados con grupos étnicos: *chichimecaazcatl* y *tepehuaazcatl*. El himenóptero chichimeca, de gran tamaño, deja una aguda hinchazón cuando pica, semejante a la de la avispa; en tanto, las hormigas tepehuas se caracterizan porque siempre andan juntas y en número elevado. Y así, en grupo, pueden devorar cadáveres de animales de tamaño mediano en poco tiempo.

Otra costumbre atribuida a los totonacas, que va de la mano con sus hábitos antropófagos y que refuerza su condición deshumanizada, es que son capaces de intercambiar a sus hijos por un guajolote o una gallina. Me comentó un informante: “Los totonacos y tepehuas también acostumbran comer carne humana. Inclusive, dicen que los totonacos, cuando tienen ganas de comer carne de guajolota o gallina y no poseen aquellos animales, son capaces de canjear a su hijo por uno de ellos; ¡Imagínese!, no comen a sus hijos, pero sí los cambian por un animal”. “A mí me parece muy ofensivo, inhumano, ¿cómo es posible que yo cambie a mi hijo por un animal?”. Estos comentarios homologan el acto caníbal totonaca con el intercambio que hacen de sus hijos.²²

Al preguntar a don Gaspar García sobre las historias de canibalismo de los totonacas, respondió afirmando que no existió tal cosa, pero la explicación que me ofreció sobre su origen es realmente de interés. Don Gaspar, como pocos xolotecos, tiene la capacidad

²² Antes aludimos a la grave hambruna que padecieron los habitantes del valle de México a mediados del siglo XV, específicamente en 1454; y que volvió a presentarse en 1505. Al haber gran carestía, la única solución viable sugerida por Motecuhzoma Ilhuicamina, el *tlatoani* mexica en turno, fue que las familias mexicas intercambiaban a sus hijos y nietos por maíz a los habitantes de la región del Totonacapan, que era sumamente fértil (fray Diego Durán, *op. cit.*, cap. XXX, p. 296; Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, cap. XL, p. 166; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. II, cap. XLI, 1997b, p. 111).

de reflexionar sobre su propia cultura y verla desde fuera. Cito sus palabras:

No, lo que pasa [es] que eso no existió, lo que pasa que, nosotros, nuestra tribu, nosotros los mexicas de acá, de Xólotl,²³ nuestros antepasados que fueron como líderes, como gente de mucho cuidado, no les gustaba que uno se metiera con ellos, ¿sí me entiende? Eso se los inculcaban para que la demás gente odiara a la demás, ¿sí me entiende?, que no hiciera una amistad [...]. Lo que de por sí nuestros antepasados sabían es que siempre estuvieron en guerra, por decirlo, la tribu chichimeca, nuestra tribu, nuestra sangre, siempre tuvo batallas. Entonces, por ejemplo, esos niños, nosotros somos los guerreros, los que llevábamos las batallas, los que matamos, los que ejecutamos, entonces a nuestros hijos les vamos inculcando, no se acerquen allá porque se los van a fregar en tamales, nosotros nos quedamos allá y por poco nos comen. Nos iban a cazar e íbamos a terminar en una olla de tamales y nos iban a comer, o sea, todo eso, pero en realidad, eso de que a nosotros nos hagan tamales, eso no es tan cierto, sino que les inculcaban miedo, para que siempre estén al tanto de que, si veían gente, que nunca se confíen, porque también en esos tiempos, pues como había batallas, seguramente que mataban parejo, o sea, el odio es fuerte, y seguramente que así era, por esa razón.

La explicación ofrecida por nuestro informante se remonta a tiempos prehispánicos, cuando los primeros habitantes de Xolotla, los chichimecas de Xólotl —según la tradición histórica de la comunidad—, mantuvieron batallas con sus vecinos. Debido a la situación de conflicto, se infundía en los más jóvenes el odio, la desconfianza y el miedo al extraño, con el propósito de evitar su violencia y malas intenciones. Una manera de prevenir el contacto con el de afuera consistía en decir que si uno se confiaba del extraño terminaría siendo comido en tamales. Respecto de lo anterior, puede ser significativa la interpretación que se da en Mamiquetla a un sueño en el que se come tamales: la persona será golpeada. En el lenguaje metafórico, ser vapuleado es análogo a ser comido. Esta interpretación puede tener sustento si nos remitimos al contexto de un eclipse solar. Se dice en Xolotla que, durante este fenómeno natural, “está la luna

²³ La tradición histórica xoloteca afirma que Xólotl, junto con sus huestes chichimecas, fundaron Xolotla, y en el topónimo se ve reflejado el nombre del caudillo.

pegándose con el sol”; evento que es conocido como *cualotonaltzintli*, “el sol es comido”.

Hay elementos en el discurso de don Gaspar que recuerdan el cautiverio del guerrero en batalla y su destino sacrificial en época antigua, así como su ingesta ritual. También está presente la concepción que asemejaba la guerra con la caza y al cautivo con la presa, bien estudiada por Guilhem Olivier²⁴ en su obra sobre Mixcóatl. La afirmación: “Nos iban a cazar e íbamos a terminar en una olla de tamales y nos iban a comer”²⁵ se puede traducir bajo los siguientes términos prehispánicos: los cautivos-presas eran sacrificados a los dioses y su carne era ingerida ritualmente. Aunado a esto, contamos con imágenes de códices en las que se observa una o varias ollas llenas con partes humanas.²⁶

En un interesante artículo sobre el simbolismo ritual de los tamales entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, Arturo Gómez Martínez²⁷ plantea una sugerente etimología del concepto *tamalli*. Propone que puede haber derivado del verbo *tlamalli*, cuyo prefijo *tlā-* cambió a *ta-*. Este vocablo se asocia con el verbo aprehender o capturar; *tlamalli* igualmente se relaciona con las voces *malli*, “cautivo”, y *malotl*, “cautiverio”, pues en las tres está presente el concepto *maïtl*, “mano”. *Malli* y *malotl* son utilizados en las oraciones que forman parte del ritual terapéutico destinado a liberar el *tonalli* de los malos aires. Entonces, de acuerdo con Gómez Martínez, *tamalli* es “la comida que contiene un cautivo”, la cual funge como el reemplazo del *tonalli* de la persona espantada.

A partir de la relación entre tamal y cautivo, la posibilidad de encontrar las concepciones prehispánicas del sacrificio humano y de la antropofagia ritual en las narraciones de otomíes y totonacas caníbales, cobra mayor sustento. Aquellas historias rememoran los encuentros bélicos entre grupos étnicos enemigos en tiempos ante-

²⁴ Vid. Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 2010, y Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, “Serpiente de Nube”, 2015, pp. 314-353.

²⁵ En un relato sobre las *tlahuēpuchi* se dice que, tras haber chupado la sangre de los recién nacidos, todas se reúnen en forma de guajolotes en la cima de un cerro y sobre una olla grande vomitan toda la sangre extraída. Acto seguido, empiezan a beberla, pero dicen que es mole.

²⁶ *Códice Borgia*, Eduard Seler (comen.), Mariana Frenk (trad.), lámina 7, 1980; *Códice Magliabechiano*, facsímil del que se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia, 1903, f. 73r.

²⁷ Arturo Gómez Martínez, “Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México”, *Anthropology of Food*, núm. 9, 2014.

riores a la llegada de los españoles, que resultaban en la toma de cautivos para destinarlos al sacrificio de sus dioses y a la ingesta ritual de su carne. El tamal, un alimento precioso, simboliza tanto al cautivo como a su destino sacrificial, y el ofrecimiento de esta vianda pudiera indicar la amenaza dirigida al enemigo sobre su destino. Mediante la conjunción de los datos expuestos, el tamal y el mole²⁸ podrían estar representando el corazón y la sangre de las víctimas-cautivos.²⁹

En términos más actuales, la atribución de canibalismo a grupos de diferente filiación étnica nos refiere a los temores y peligros que encarnan las alteridades periféricas, lo que previene a los integrantes de un grupo de establecer relaciones de amistad con los de afuera. Siguiendo a don Gaspar, él señala lúcidamente, bajo sus propios

²⁸ De la asociación mole-sangre en Xolotla no tenemos duda. *Vid. supra*, n. 25.

²⁹ En la nota 9 se recuperó una historia registrada por Ariel de Vidas en la que los *teenek* veracruzanos atribuyen el canibalismo a los *teenek* potosinos. La intención de esto fue apreciar las estrechas similitudes que existen entre los relatos de antropofagia en el contexto *teenek* y en el nahua de Pahuatlán. Ahora quiero remitirme a la interpretación que Ariel de Vidas colige sobre dicha información. Con base en la idea de que los *teenek* potosinos forman parte del mundo inculto, donde la gente no es bautizada, mientras que el territorio *teenek* veracruzano es el de la cultura y la religión católica, sugiere la antropóloga francesa que los muchachos *teenek* veracruzanos —remito al lector a la nota 9 de este artículo— ingresan al mundo de la incultura al llegar a Tancanhuitz —donde habitan *teenek* potosinos—; y para poder regresar al mundo de la cultura, es decir, al estado de Veracruz, debe lograrse la conjunción de los dos elementos que representan ambos mundos: “el tamal relleno de carne humana y la cruz; lo impuro y lo puro”. En última instancia, sugiere la autora que: “La ingestión de *teenek* veracruzanos podría constituir un intento de asimilar el mundo de la cultura por los potosinos” (Anath Ariel de Vidas, *op. cit.*, p. 378). Esta interpretación presenta una manera diferente de tratar la información referente al canibalismo de los “otros”; no obstante, también puede quedar circunscrita por la ideología mesoamericana del cautiverio-cacería —igualmente presente en otras áreas culturales—. Un dato *teenek* puede corroborar lo anterior: una indígena de Tancanhuitz no creía en la imputación de canibalismo que hacía la gente de uno de sus vecinos. Sin embargo, un día en el que el vecino no estaba en casa decidió entrar y “descubrió en el tapanco una pierna de mujer colgada de una viga” (*ibidem*, p. 379). Debemos recordar, gracias a la exhaustiva investigación de Guilhem Olivier (*op. cit.*, 2015) sobre la cacería en Mesoamérica, que uno de los tratamientos rituales que se hacía a los cráneos y los huesos de los animales cazados, así como de los guerreros sacrificados en época prehispánica, era colgarlos del techo de la casa (*ibidem*, pp. 343-353). Así lo hicieron los mexicas con los cráneos de las presas resultantes de la cacería ritual que se llevaba a cabo durante la veintena *quecholli*. Otra práctica mexicana era colgar los fémures de cautivos sobresalientes de las vigas de las casas, los cuales recibían un culto bajo el nombre de *Malteotl*, que se traduce como el “dios cautivo”. Este tipo de prácticas continúan realizándose entre los cazadores indígenas. Por ejemplo, en la década de 1950, los cazadores mixes colgaban de las vigas de sus casas los cráneos de los animales que habían cazado durante todo el año; y posteriormente, los depositaban en el monte junto con otras ofrendas (*ibidem*, pp. 344, 346).

términos, que cada momento histórico ha tenido su particular figura de alteridad.

[...] en tiempos de mis antepasados, de mi abuelo, para que no hubiera confianza, para que no mezclaran las tribus porque se odiaban, pues esa fue una advertencia, que, si caes en manos de ellos, te van a pelar, te van a hacer tamales [...] Era un mensaje que daban los antepasados de que a donde te atontaras, si caes en manos del mestizo, español, no sé, francés, o en guerra, pues te iban a devorar. Y por esa razón los antepasados eso es lo que les enseñaban a sus hijos [...] Después ya no vino eso, cuando yo por ejemplo crecí, ya no era de que me van a hacer en tamales, era de que si veían a un extranjero me escapara porque me iba a trozar la cabeza y esos son los mentados que les dicen melcocheros o robachicos. Pero el melcochero según lo describían con una tijera grande, y que cortaba las cabezas y se las llevaba, se las llevaba para las carreteras, según es lo que contaban. Eso me lo contaba mi padre, te vas hijo, te llevan los chivos, pero mucho ojo, siempre vas a estar muy activo, si alguien te llama no te vas a acercar; si alguien te dice, ten unos dulces, no te acerques; si te dicen, ten un pan, no te acerques, mejor escápate, porque viene el melcochero, y ese corta cabezas, y las cabezas las van a meter en la carretera, entonces yo, hace, por decirlo, 40 años, que me inculcaron a mí, me decía mi padre, sabes, muy abuzado hijo, porque si te llegan a atrapar, ya te mataron, te van a llevar a la carretera, te cortan la cabeza. Entonces yo también crecí con esa mentalidad. Y ya hoy en día ya no existe eso. Ahora yo le inculco a mi hijo, abuzado hijo, porque si alguien llega te va a chingar, te va a quitar tus cosas, y la verdad así es, porque ahorita se apendeja uno y llegan los *Zetas*, llegan los *Zetas* y a ver qué tienes, se llevan tu carro, se llevan tus cosas o tus escrituras, y te hacen que firmes ahí.

El miedo depositado en el extraño que puede devorar a una persona como parte de un tamal fue posteriormente transferido a otro personaje: el robachicos o melcochero. Se trata de un vendedor de melcochas, un dulce típico elaborado a partir del jugo de la caña de azúcar. En Xolotla, el melcochero se encargaba de robar a los niños mediante engaños, ofreciendo dulces para luego cortarles la cabeza, pero las golosinas podían estar envenenadas; o también podía utilizar una droga para que sus víctimas perdieran el conocimiento. Cuando se construye un camino a lado de un cerro, el daño causado a éste debe ser restituido al dueño del monte, quien exige

en compensación cabezas, sean de niños o de adultos. Entonces, el propietario del terreno acuerda con el encargado de la obra el número de cabezas demandado; y posteriormente se le encomienda al melcochero lo previamente convenido. Las cabezas son depositadas en la carretera. La última figura de alteridad señalada por don Gaspar es la del narcotraficante. Si antes la actitud que debía tomarse frente al extraño caníbal o el melcochero era la evitación y el miedo, ahora frente al narco debe actuarse de modo contrario: se le debe de enfrentar, pues viene con la intención de apropiarse de lo ajeno.

Las palabras de don Gaspar: “[...] si caes en manos del mestizo, español, no sé, francés, o en guerra, pues te iban a devorar”, pueden hacernos dudar de que la atribución de canibalismo por los nahuas de Pahuatlán sea exclusivamente a los otros grupos indígenas. Aunque el discurso de don Gaspar García es revelador, y es de interés sobresaliente su ojo crítico, no debemos tomar sus palabras como una afirmación generalizada en Xolotla. En cambio, las historias caníbales que han sido expuestas muestran un pensamiento compartido tanto por los xolotecos como por otras comunidades nahuas del municipio. De esta manera, puedo sostener que entre los nahuas de Xolotla, y en los de Pahuatlán en general, así como entre los otomíes, totonacas y tepehuas —los que habitan en los linderos de los estados de Puebla y Veracruz— se comparten pensamientos caníbales.

Deglución y sexualidad

Como una continuación de lo anterior, se cuenta sobre los xolotecos que en su camino al trabajo a la región del Totonacapan, en el norte de Veracruz, se encuentran a mujeres que les hablan e incitan a mirarlas con deseo. Aquel incauto que cae en la tentación es atacado por las totonacas, pero en su manifestación de nahual. Por ello se les advierte que cuando vean a muchachas lavando a la orilla de un cauce hagan caso omiso a sus insinuaciones, porque se trata de nahuales, y es mejor que sigan el camino y no volteen la cara. Su apariencia es notoria: penden de sus orejas unos grandes aretes; portan un *quechquemitl* muy largo, mientras que uno de sus rasgos más llamativos consiste en sus largas trenzas anudadas con listones de colores, que llegan hasta el suelo.

La narración comienza de esta manera: los xolotecos van caminando y se encuentran a cuatro o cinco muchachas lavando en un

manantial, al borde del camino. Una de ellas comienza a llamarlos: “¡muchachos, vengan! ¡Tomen agua, lávense la cara! ¡¿Apoco no sienten calor?! ¿No tienen sed? ¡Vengan, no tengan pena, vengan!”. Y no sólo eso, para atraer aún más la atención del viajero “se desnudan las piernas, se alzan las naguas, abren las piernas y así hacen visiones y media”. Y un desprevenido, sin darse cuenta, “no, qué bonita muchacha ¿no?, y le llama la atención”. Uno de los jóvenes cae en la tentación y se va a lavar la cara, toma el agua que le ofrece y se divierte con ellas. Incluso, el simple gesto de mirarlas puede provocar su muerte. En el lugar donde decidan pasar la noche los nahuas, llega un animal que empieza a dar vueltas a la casa, rasca el cercado y busca la manera de meterse. Y noche tras noche ocurre lo mismo. En una de las versiones se dice que los hombres fueron trasladados por su patrón a una vivienda distante, en donde ya no son molestados por las nahuales. Pero en otra versión se cuenta que la mirada obscena desencadena la muerte y deglución del joven en tamales por la totonaca nahual. También se corre el riesgo de perder los genitales si el viajante posa la vista sobre alguna de las jóvenes y a la mera hora no le corresponde. Dicha pérdida se efectúa por medios mágicos, razón por la que los jóvenes deben dirigirse con un brujo para que se le restauren; de no hacerlo, la persona morirá.

En un artículo reciente sobre las presencias ginecomorfas en Mesoamérica, Miriam López Hernández³⁰ ya refería la información anterior. En ésta se muestran claramente los peligros del deseo sexual transgresor. Es una manera de alertar a los hombres sobre la necesidad de contener sus impulsos sexuales y las graves consecuencias cuando no lo hacen. Aunque contada como la historia de un viajero, la narración tiene un propósito moral y pedagógico: además de delinear cómo debe ser el comportamiento sexual masculino, advierte sobre la peligrosidad de la sexualidad femenina descontrolada. Dicho relato recuerda por muchos aspectos un mito mexicana,³¹ en el que se cuenta que los *mimixcoa* Xíuhnel y Mímich salieron a cazar al desierto y empezaron a perseguir a dos venados bicéfalos que habían bajado del cielo. Después de seguirlos durante toda la noche y hasta la tarde del día siguiente, quedaron rendidos. Se hicieron un

³⁰ Miriam López Hernández, “Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido”, *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, 2014, pp. 152-154.

³¹ “Leyenda de los soles”, en Rafael Tena (paleo. y trad.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2002, pp. 188-189.

escondite, y al momento de acercarse a los *mimixcoa*, los venados se convirtieron en mujeres (*ye çihua in omocuepque*). Éstas:

[...] andaban dando voces y decían: “Xiuhneltzin, Mimichtzin, ¿dónde estás? Venid acá, comed y bebed”. Cuando las oyeron, uno le dijo al otro: “¡Cuidado, no les contestes!”. Pero Xíuhnel les habló, diciendo: “Ven acá, hermana mayor”. Ésta le dijo: “Xiuhneltzin, bebe”. Entonces Xíuhnel bebió sangre, y se echó con ella; después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo, abriéndole un hueco en el pecho. Entonces Mímich dijo: “¡Ay, que se comen a mi hermano mayor!”. La otra mujer en vano daba voces, diciendo: “¡Hijito mío, come!”. Pero Mímich no le respondía. Luego Mímich encendió lumbre, e hizo una hoguera; y después se metió corriendo al fuego. También la mujer se metió al fuego para perseguirlo, y lo estuvo persiguiendo toda la noche y hasta el mediodía [siguiente] [...].

Este mito encontró un apoyo en un fragmento de un *huehuetlatolli* o discurso moral recopilado en el siglo XVI, en el cual se exhorta a un joven noble a no aceptar comida o bebida de manos de mujeres malvadas, es decir, de prostitutas, pues existía el riesgo de que mezclaran en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conduciría a la enfermedad e incluso la muerte.³²

Como afirmamos en líneas anteriores, hay varias similitudes entre el mito mexicana y la narración de las mujeres totonacas, entre ellas las siguientes: 1) son mujeres seductoras; 2) así como las totonacas son nahuales, los venados de dos cabezas tuvieron el poder de metamorfosearse en mujeres, por lo que les podríamos atribuir una naturaleza *mocuepani*; 3) ofrecen bebida a los hombres como un medio de incitación sexual; 4) por principio, el hombre debe rechazar las insinuaciones, pero uno de ellos se rinde ante la tentación, y 5) por último, una vez seducido el hombre, la voracidad sexual deja lugar a la deglución.

Al centro de las dos historias se encuentran un par de aspectos esenciales: la falta de contención del deseo sexual masculino y la construcción de una sexualidad femenina desbordada y peligrosa.

³² Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*. Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, lib. VI, cap. XXII, 1969, pp. 121, 125.

Estos dos mantienen una relación de causa-efecto: la violación de la contención sexual tiene como consecuencia la descarga de la agresividad sexual femenina, que puede provocar la muerte. Y en términos muy explícitos, en el caso de una de las historias, la transgresión masculina puede castigarse mediante la castración. De esta manera se establece una relación metafórica entre deglución y castración, tal como ha sido señalada por el psicoanálisis. Afirma Otto Fenichel: “Es muy probable que, en la mayoría de los casos, el temor a ser castrado represente el contenido más profundo, no siendo el temor a ser devorado más que la deformación regresiva de aquél”.³³

La acción incitadora y devoradora de las siniestras figuras femeninas pone en evidencia una relación metafórica bastante común en Mesoamérica: la de la comida y el sexo.³⁴ Dicho vínculo se expresa en el náhuatl de Xolotla a partir de la expresión *mocua'que*, “se comen o se muerden”, que es una manera de incitar al acto sexual; así como *necualiztli*, “el acto de comerse”, que refiere a la comida y a la cópula. En palabras de López Hernández: “Estas figuras femeninas crean una visión de la mujer como un ser peligroso: son atractivas y seductoras, pero a la par temibles y monstruosas. Su cuerpo es cavidad de placer, pero también de devoramiento”.³⁵

Por último, las mujeres del relato portan una triple marca de alteridad: su sexualidad transgresora, su naturaleza nahual y su condición de extranjería. Así, además de advertir sobre su peligrosidad, se advierte de los riesgos de establecer lazos fuera del territorio propio. Si bien el motivo inicial por el cual he presentado la anterior información es precisamente el vínculo entre el extraño y el peligro —referido en este apartado sólo a la mujer indígena de origen étnico diferente—, han salido a flote algunas de las ideas que los hombres de Xolotla tienen de la sexualidad femenina. Un justo contrapeso sería la exposición del pensamiento femenino respecto de la sexualidad de los hombres, pero ello no es el objetivo del presente artículo.

³³ Apud Alberto Cardín, *op. cit.*, p. 86.

³⁴ Livia Sedeño y María Elena Becerril, *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*, 1985, p. 61; Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Ángela Ochoa (trad.) y Haydée Silva (colab.), 1997, p. 145; Félix Báez-Jorge, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, 2008, p. 175; Alessandro Lupo, “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 1991, p. 231.

³⁵ Miriam López Hernández, *op. cit.*, p. 154.

Una perdurable relación de alteridad: la visión xoloteca del otomí

Ya hemos adelantado algunas representaciones que los nahuas de Xolotla han construido en torno a los otomíes de San Pablito, localidad que se ha dado a conocer por su manejo de la chaquira y, principalmente, por la confección de papel amate. Las representaciones xolotecas son compartidas, por lo menos, con el pueblo vecino de Atla. Los nahuas y otomíes del municipio de Pahuatlán han mantenido por siglos una larga historia de encuentros, de los cuales no todos han sido favorables. Además, las visiones registradas acerca de las relaciones históricas y presentes entre nahuas y otomíes no son homogéneas, pues van de lo moderado a lo radical. No obstante, la idea común sobre los habitantes de San Pablito es que son malvados y peligrosos.

Se cuenta que unos y otros mantuvieron una estrecha unidad en el pasado. Algunos xolotecos afirman que en Pahuatlán hubo puntos de contacto entre las dos etnias. Don Melesio, por ejemplo, comenta que el territorio que antaño comprendía las actuales comunidades de Xolotla y San Pablito era llamado Dos Pueblos, nombre con el que se aludía a la hermandad que existía entre nahuas y otomíes. Por su parte, don Beto afirma que “en épocas inmemoriales de hace 100, 200 años”, en Picacho, una loma de San Pablito, había un santuario compartido por xolotecos y sanpableños, al cual acudían para depositar ofrendas. Aun más, nuestro informante defiende el origen otomí de las cuatro comunidades nahuas: “Llegó un momento en que el nahua ponderó en la comunidad y dejó que el otomí se vaya para abajo. Pero, de hecho, Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla son pueblos otomíes”.

Don Gaspar es una persona de carácter fuerte y la visión que tiene sobre los otomíes es severa, de tal manera que sus palabras disienten tajantemente de lo anterior:

Antes era muy difícil que hubiera comunicación de un grupo a otro grupo, era muy difícil. Yo me daba cuenta, porque no hace mucho, hace como 50 años más o menos, los de aquí, de este pueblo de Xolotla, y los otomíes, si no se podían casi ni ver, no se podían ni ver, porque yo me daba cuenta. Apenas se veían en el centro de Pahuatlán, y uno se iba para allá y el otro también; y si se llegaban a encontrar, se odiaban y se macheteaban ahí, se mataban.

La principal razón que ha motivado una relación de alteridad con los otomíes es su lengua. Al xoloteco —o a algunos— le provoca suspicacia escuchar el otomí porque no lo entiende, pues piensa que sus hablantes pueden estar haciendo comentarios negativos de él. Y dice una xoloteca: “Ahora ya hablan español, pero antes nada, completamente nada”. Esto hacía que la comunicación fuera difícil. Para don Gaspar, más que la lengua, la relación de diferencia se debe a que son dos etnias distintas. Incluso, don Gaspar me comentó que su padre le advertía que no entablara relación con los otomíes, porque ellos eran los que se robaban la corteza del árbol del jonote, con la cual elaboran el papel amate. Un episodio que también me narró don Gaspar muestra con dramatismo el aciago castigo que era proferido décadas atrás a aquellos otomíes que venían a Xolotla a robar el jonote.

Porque antes, nuestros padres nos dijeron, que no te debes de juntar con éstos, porque éstos son los canijos que nos roban el jonote, y cuando venían los de allá a robarnos el jonote, porque pelaban los palos, entonces los de acá los llegaban a aprehender y se los llevaban a la cárcel. Y existía una cárcel clandestina, era un cuarto cerrado, y ahí también los golpeaban, no se crea, y después les cortaban las orejas, los marcaban, pero eso fue hace como 40 años, porque robaban jonote y les cortaban la oreja, ¡órale, lárgate y te vas marcado, para que sepan que si vienen los vamos a cortar de la oreja! Entonces así les hacían para que no regresaran, pero esos canijos son necios y seguían viniendo, y unos ya estaban cortados, y les cortaban otro pedazo, de la otra oreja, y así. Y como no podían hablar, como no se entendían, porque no hablaban español, uno no hablaba español y el otro tampoco, y el otro lo cortaba y lo golpeaba, y ya los soltaban como animales. A mi papá y a mis tíos les tocó cortar orejas, sí, y a otras personas más.

El robo del jonote es una práctica que continúa en la actualidad, pero con menor frecuencia. Una de las posibles motivaciones otomíes para ello es que los nahuas no lo utilizan. “La gente de antes no tuvo interés en impulsar el papel amate, pero los de San Pablito sí” (don Beto). En el pasado, el papel amate sí era dispuesto en las mayordomías y se depositaba como ofrenda en los cerros, pero eso fue hace mucho tiempo.

La artimaña otomí consiste de la siguiente manera. Uno de San Pablito llega con un xoloteco y le pregunta si tiene jonote que le

venda. El nahua le contesta que sí, que en su terreno, entonces el otomí le pide que lo lleve a verlo. El sanpableño escoge algunos árboles pero dice que no los va a cortar ahora por falta de tiempo, sino más adelante.³⁶ Entonces acuerdan fecha y hora del siguiente encuentro para concertar la transacción. “Los canijos llegan antes para no pagar y llevarse más de lo que se había acordado. A mí me han hecho esto —declara don Beto—. Cuando llega el día fijado para encontrarse con aquél, uno va y advierte que de cuatro o cinco ya pelaron como diez árboles”.

El término “canijo” fue el más utilizado por los xolotecos con quienes hablé para calificar a los otomíes. Dicho término alude a los dos hábitos mayormente criticados por los nahuas: el robo del jonote y el uso de la planta del bejuco para hacer que la gente enferme y muera. Más adelante me referiré a este aspecto. Al inicio del texto se señaló que *xita* es una expresión despectiva que utilizan los nahuas de Atla y Xolotla para referirse a los otomíes de San Pablito, tal como lo registró Montoya Briones³⁷ en la década de los años sesenta. Después de apuntar en su etnografía de Atla que los nahuas de Atlantongo y Mamiquetla eran vistos como “más atrasados” y “malos” por los atecos, comenta a continuación la visión delineada sobre los otomíes: “aún existen otros ‘indios’ que son mucho más atrasados y ‘tontos’ que los propios mexicanos; ellos son los ‘xita’, los ‘cerrados’ otomites de San Pablito. Es hacia ellos que se habla en tono peyorativo y no es poco frecuente oír decir en tono de burla ‘pareces xita’ o ‘te comportas como otomite’”.

En Xolotla utilizan el vocablo *xita*, así como su sinónimo *xengo* (*xenga* en femenino), que lo pluralizan como *xingueres*. *Xengo* puede emplearse como un insulto bastante moderado, pues algunos lo traducen como menso o sonso; pero dependiendo del hablante, el término puede tener una carga más despectiva. Respecto de la expresión *xita*, dice don Gaspar:

Bueno eso es un como apodo. Los *xitas* quiere decir como un insulto, los *xitas* o *xingueres*. “¡No, esos son *xitas*! ¿para qué te juntas? *Xingueres*, o sea, que ya está uno tirándoles, uno no puede convivir con ellos. *Xitas*

³⁶ Lo que se remueve del árbol de jonote no es la corteza, sino una “cáscara interior”, que ya no se reconstituye. Esto ocasiona que la pulpa quede expuesta y se seque, lo que trae consigo la muerte del árbol —a menos que en la base del mismo existan retoños—. Y en esas condiciones ya sólo sirve para leña.

³⁷ José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, p. 181.

o *xingueres*, o sea que ya están apartados, que no queremos a ese tipo de gentes, porque nuestra tribu no acepta generalmente personas así, extrañas, o sea otras personas que vengan, o familias, generalmente no. Y seguimos en eso.

Para don Gaspar, el vocablo *xita* remite a una categoría étnica que trata de establecer una distinción tajante entre otomíes y *mexicatl*.³⁸ Su imputación es como una especie de marca, casi una mácula, que recuerda al xoloteco que no debe entablar relación con los otomíes porque no conviene. El término *xita*, entonces, conlleva una fuerte dosis de extrañeza.

De acuerdo con don Beto Hernández, *xita* es una voz otomí que significa abuelo, tal como se lo han referido los de San Pablito: “me dicen que no diga *xita*, porque si no les estoy diciendo que soy su abuelo, ¡no me digas que soy *xita* porque tú te ofendes!”; y “en lugar de que se ofendan los otomíes, se ríen”. Aunque don Beto reconoce que el vocablo “no es una ofensa propiamente, sí tiene una atribución negativa”. No obstante, recuerda que “a los otomíes los veían como imbéciles, tal como dice Montoya Briones en su libro”.³⁹

La representación del sanpableño que dominaba en la década de 1960 fue la de un falto de entendimiento. En la actualidad, el ser “canijo” es el calificativo que tiene mayor preponderancia en Xolotla. Dicho calificativo apunta directamente a la peligrosidad de la persona otomí, al daño mortal que puede sufrir cualquier persona que se atreva a relacionarse con ellos y aceptar de su mano alimentos o bebida. Es común que cuando se cuestiona a los xolotecos sobre sus vínculos con los otomíes expresen que mantienen distancia de ellos “porque te dan bejuco”. Al respecto, asienta don Gaspar que a pesar de haber tenido por compañeros de escuela a otomíes en Pahuatlán: “Yo nunca he convivido con ellos, ni comido con ellos, porque se les sabe cómo son, o sea, ellos tienen un secreto y a nadie se lo dicen, ‘namás’ ellos lo saben. Inclusive, la yerba que utilizan quién sabe qué será, pero tienen secreto los hombres esos. Y no se han civilizado, siguen así”.

³⁸ Así se autoadscriben los nahuas de Xolotla.

³⁹ Debido al gran interés que don Beto Hernández Casimira ha demostrado respecto de la historia y la cultura de Xolotla y del municipio de Pahuatlán —y en general, sobre la historia nacional— desde hace varias décadas él ha sido un ávido lector de textos históricos y antropológicos sobre el área, como es el caso de la obra de *Atla*, de Montoya Briones. Esto es aún más meritorio debido a la debilidad visual que padece.

El bejuco es una planta trepadora que, de acuerdo con los nahuas de Xolotla, dan a consumir los otomíes a la gente de fuera para que enfermen, e incluso mueran. Dependiendo de la dosis, la persona puede morir en un día, una semana o más tiempo; o puede también enfermar de gravedad sin llegar a fallecer. De los tipos de bejuco identificados, los llamados “calzón de mono” y “faja de novia” son los que se utilizan para tal efecto, según me comentó un nahua. Éstas son algunas de las respuestas que me dieron sobre los otomíes de San Pablito:

[...] son canijos, si quieren te echan bejuco y ya te moriste. Hay un bejuco malo, le hierven y si no te quiere, ya sabes que ya lo preparó, te invita un café (doña Juanita Téllez).

Allá da miedo, en San Pablito, dicen que son bien malos, si no te conocen te dan bejuco. Llega la gente de fuera [...] pues nada más dan bejuco porque sí, allá hay gente mala, hay gente drogada (doña Inocencia).

[...] que uno va de aquí p'allá, hay que tener mucho cuidado, porque esos cabrones, si le dan un café o algo, según ellos conocen una yerba que nomás le va a dar diarrea, le va a dar diarrea, le va a dar diarrea, y no va a haber cura, muere uno, nomás se enflaca uno (don Gaspar).

Me narraron varios casos de personas que por uno u otro motivo fueron a San Pablito, lo que les hizo vivir un terrible desenlace. Don Melesio platica que unos estudiantes de la Universidad —no supo decirme de cuál— fueron a dicha localidad a pedir que les enseñaran a elaborar el papel amate. Los otomíes accedieron y les mostraron cómo elaborarlos; pero al final de su estancia les dieron bejuco y murieron. Y eso lo hicieron porque los sanpableños son celosos de su conocimiento en la manufactura del papel. Otro caso ocurrió con un juez de Pahuatlán que apodaban el “Conejo”. Se lo llevaron a San Pablito para invitarlo a comer y beber. Poco tiempo después comenzó a presentar signos de una diarrea intensa, por lo cual fue internado en un hospital de la Ciudad de México. Los doctores no pudieron hacer nada por él y falleció; y junto con él, los dos policías que lo habían acompañado al pueblo. “Por eso le digo: esos canijos son canijos, son sabios. Y por esa razón, nosotros nunca convivimos con aquéllos”, afirmó don Gaspar después de contarme el relato. Un último caso es el de una maestra que fue a trabajar a San Pablito.

Doña Inocencia era su amiga, y cuenta que “antes era muy sociable, platicaba [...] y después cambió mucho”. A ella también le dieron bejuco. La modificación del carácter de la profesora se vio acompañada de un severo enflaquecimiento.

En el municipio de Pantepec, localizado también en la Sierra Norte de Puebla, de igual manera está presente la creencia de que los otomíes utilizan bejuco para dañar a la gente, tal como me lo hizo conocer la antropóloga Jorgelina Reinoso Niche.⁴⁰ La circunscripción es una región multicultural donde habitan, además de otomíes —por ejemplo, en las comunidades de Acalmancillo, Ixtololoya, Tenexco y El Pozo—, nahuas, totonacas y tepehuas, así como mestizos. Los indígenas, pero principalmente los mestizos, afirman que los otomíes envenenan por los alimentos a la gente que viene de fuera, pero incluso lo hacen entre sí. Los motivos para hacerlo son la desconfianza de los otros, o tan sólo por la antipatía que muestran por ciertas personas. El nombre que le dan al bejuco es “tripa de mono”, semejante al “calzón de mono” de Xolotla. Esto motiva que los otomíes sean, en ocasiones, temidos por la gente de los alrededores.

El síntoma general que presentan los que han sido envenenados con bejuco es una abundante diarrea, que posiblemente es lo que ocasiona la pérdida de peso. Otros síntomas pueden ser el despellejamiento, el oscurecimiento de la piel y la caída del cabello. Como la cura sólo la conoce quien aplica el bejuco, la muerte del envenenado es inevitable. Se dice en Pantepec que el consumo de esta planta provoca que la persona se seque por dentro hasta que fallece.⁴¹

La diferencia étnica, como primer motivo, pero también la desconfianza y el miedo que despiertan los sanpableños debido a sus prácticas perversas —que los xolotecos han podido corroborar con ejemplos como los que han sido vertidos—, son algunos de los aspectos que han determinado que los nahuas del municipio no establezcan relaciones de parentesco con aquéllos. No más de cinco mujeres nahuas han ido a vivir a San Pablito; mientras que ninguna otomí se ha ido a radicar a Xolotla. En cambio, la presencia de un número elevado de mujeres de la vecina Atla es notable en Xolotla, y viceversa. Entre las dos comunidades se ha dado un verdadero intercambio de mujeres que ha generado variados vínculos familia-

⁴⁰ Comunicación personal, 12 de octubre de 2017.

⁴¹ *Idem.*

res y ha estrechado los lazos sociales. Apuntó Montoya Briones⁴² en la década de los sesenta: “Es para aquéllos [los de Atla] motivo de orgullo tener un pueblo aculturado cercano y de la misma lengua como Xolotla, e incluso se dice con orgullo ‘mi esposa es de Xolotla’ o ‘fulano que es mi pariente vive en Xolotla’”. En menor medida, los xolotecos también buscan esposa en la comunidad nahua de Santa Ana Tzacuala, en el municipio de Acaxochitlán.

Don Beto expone un escenario favorable para las mujeres nahuas que se han ido a San Pablito, en particular en el ámbito de la lengua. Ellas aprendieron el otomí, en tanto que sus hijos se vuelven trilingües: hablan otomí, náhuatl y español. Y señala: “No se ve mal a las mujeres que se fueron para allá, aquí estamos acostumbrados a que las mujeres se desplacen a otros lugares”. De nuevo, la visión que se ha forjado don Gaspar de los otomíes y de su relación con ellos disiente diametralmente de algunas voces xolotecas. Cito sus palabras: “Pues la verdad, ninguno de los hombres de acá ha traído a alguna mujer de allá, porque el hombre no confía en ellas, o sea, porque ya sabe uno qué onda, posiblemente traiga yo la víbora a mi casa ¿no? Y no vamos a hacer buena vida”. Y respecto a las mujeres nahuas que se han ido a San Pablito, expresa las siguientes palabras condenatorias:

Si una mujer se va con alguien de San Pablo, pues ya no la aceptamos aquí. Hasta su padre, su madre, todos la discriminan. Y los *xitas* son muy desgraciados. Una mujer que se la llevan de aquí p’allá le hacen mucho daño. Le dan no sé qué porquería [se refiere al bejuco] y se empieza a descarapelar, se pone pinta, se le caen los pedazos de cuero, a veces hasta sin cabellos [...] Y las que llegan a irse p’allá no tienen regreso. La familia las odia con todo lo que puede también. Luego dicen: ¡¿Qué? ¿Aquí no hay gente o qué? ¿Qué no veían a alguien aquí del pueblo? ¿Tenías que irte hasta allá?! Y no, es que aquí no hay *xitas*, ¡por eso te fuiste p’allá! Lo único que le aplican a la mujer. ¡¿Sabes qué?! Es que aquí no había jonoteros,⁴³ es que tú querías un jonotero, no te gusta ninguno de aquí, como no hay jonoteros, por eso te fuiste p’allá, y ya con eso. Y no les dan nada, ni un pedazo de terreno, no, es que vas

⁴² José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, p. 180.

⁴³ El término jonotero es una forma despectiva de llamar al otomí de San Pablito, que solamente la he escuchado de boca de don Gaspar. Aquel concepto alude a la importancia que tiene el jonote para los sanpableños.

a venir a hacer tu casa, nada, te largaste, lárgate, ya no te queremos ver, y así y ya. Y aunque lleguen a su casa llorando, no, lárgate.

La diferencia étnica que determina el tipo de mujer con quien debe de relacionarse un xoloteco también impera en la elección que toman las xolotecas al momento de vestir una blusa. Ellas compran blusas del municipio nahua de Naupan y de Santa Ana Tzacuala, pero nunca lo harían de San Pablito. Esta preferencia tiene que ver con el sentido del gusto nahua orientado por la sobriedad; de esta manera, el bordado de las blusas nahuas es más sencillo. Esto contrasta con las blusas de San Pablito, que son muy decoradas.

En la vida cotidiana, los códigos del vestido nahua manifiestan la práctica de principios morales y censuran a la vez las prendas que transgreden las formas correctas del vestir, las cuales, en el contexto xoloteco, apuntan directamente a la diferencia étnica. Quiero reproducir una experiencia que me compartió por escrito el etnohistoriador Gilberto León Vega mientras realizaba trabajo etnográfico en Xolotla,⁴⁴ tal da cuenta, de la manera más nítida, lo que se acaba de comentar.

Durante la fiesta del pueblo de Xolotla en el mes de mayo del 2017, en la misa que se celebra año tras año en el atrio de la iglesia, sucedió que el sacerdote llegó acompañado de dos señoras otomíes, quienes esperaron a que se desocupara para platicar con él. En ese momento, [tanto] hombres como mujeres iban con ropa de “gala”. En el caso de las xolotecas, portan enaguas, blusas bordadas y sobre ellas el tradicional *quechquemitl*. De inmediato surgió el contraste entre las mujeres nahuas y otomíes, ya que las primeras se identifican por una vestimenta con diseños sencillos y las otomíes portaban blusas y un *quechquemitl* realmente vistoso, además de que colgaban sobre su cuello collares brillantes y aretes de chaquira. A pesar de que había lugares para sentarse, las otomíes no se atrevieron a hacerlo. Sucede que las mujeres nahuas las confrontaron con la mirada; para alejarlas, con desdén, ellas fruncían el ceño. De inmediato tendieron prendas en la banca para “apartar” los lugares y evitar que se sentaran. Por su parte, al darse cuenta de lo sucedido las otomíes, cuchicheaban y se reían, lo que enojó más a las mujeres nahuas. Al final, las otomíes no se sentaron y

⁴⁴ Agradezco a Gilberto León su amable disposición para escribir su experiencia en campo.

durante toda la celebración permanecieron de pie porque las mujeres nahuas no lo permitieron.

La presencia de las mujeres otomíes incomodó a sus homónimas nahuas: su vistosa vestimenta, así como lo llamativo del adorno alteró el sentido de moderación del nahua, lo cual, a su vez, trastocó sus códigos morales. Las representaciones negativas que se han fabricado del otomí motivan y justifican los comportamientos nahuas frente a él: en la descripción anterior, las otomíes fueron vistas con desprecio y enojo y se les impidió sentarse. Lourdes Báez Cubero⁴⁵ también ha notado el gusto retacado de las mujeres otomíes de San Pablito, a las que les agrada ataviarse con “gran cantidad de collares y aretes grandes y llamativos”. Además, en el contexto de fiesta suelen maquillarse mucho.⁴⁶ Esto contrasta con las nahuas, “recatadas y discretas”.

Lo llamativo del vestido otomí atrajo la atención de los nahuas del centro de México en el siglo XVI, y también fue visto con malos ojos. Además de calificar a este grupo como codiciosos y de adquirir cualquier cosa, aun si no la necesitaban, se les acusó de utilizar cualquier tipo de prenda sin respetar los rangos sociales y de tener mal gusto. En particular, las mujeres otomíes fueron vituperadas por usar mal sus faldas y adornos; por maquillarse el rostro y pintarse los dientes de negro.⁴⁷ La evidencia etnográfica ayuda en gran manera a poner el dato histórico en contexto. A partir de la experiencia de Gilberto León, nos podemos imaginar las reacciones negativas que mostraban los nahuas cuando establecían contacto con los otomíes, por ejemplo, en los encuentros comerciales.

Ya comentamos sobre la atribución de un carácter bravo a los otomíes, y cómo los xolotecos lo han comparado con la dolorosa picadura del insecto llamado *cojomitl*, lo cual explica el origen de su nombre. Rebelde y conflictivo son dos más de los adjetivos que también se le imputan. Se dice en Pantepec que los otomíes son de pocas

⁴⁵ Comunicación personal, 4 de septiembre de 2017.

⁴⁶ Las otomíes gustan vestir su ropa tradicional. Y ahora, cuando se extienden invitaciones para bodas u otras celebraciones, se establece que las mujeres deben ir con ropa típica (Lourdes Báez, comunicación personal).

⁴⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1969, pp. 178-179; *vid.* Jaime Echeverría García, *op. cit.*, 2009, p. 155, así como “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas”, *Cuicuílco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 24, núm. 70, 2017.

palabras, y prefieren “arreglar las cosas a punta de pistola”.⁴⁸ El contraste entre el carácter del otomí y el del nahua es bien explicado por don Melesio: “Los otomíes son más aguerridos. Ellos se levantan, todo el pueblo, cuando hay algún problema. Aquí lo dejan por la paz cuando hay algún problema. El carácter es más pacífico en el nahua, todas las cosas se llevan con acuerdo”. Esta comparación apunta de nuevo al principio de moderación nahua que rige sobre cada aspecto de su vida. Así como la norma en el vestido femenino está pautada por la sencillez, frente al conflicto debe mostrarse una actitud templada y reflexiva, y no dejarse llevar por la ira. Para ello, todas las decisiones se toman de manera colectiva, no individualmente. En la conceptualización nahua de la bravura otomí se presenta una ambivalencia. Por un lado, se les reconoce la valentía de los otomíes para levantarse en contra de las injusticias y pelear por sus derechos; y por otro lado, su valentía se opone a la acción pacífica, por lo que aquélla llega a confundirse con la rebeldía y la belicosidad.

¡Cómo no reparar nuevamente en las fuentes históricas! En tiempos prehispánicos existieron dos órdenes guerreros cuyo ímpetu les valió para ser colocados al frente de los ejércitos durante la batalla: los *cuacuachictin* y los *otomi tlaotonxinti*. De éstos decían que eran *cuauhtlahueliloque* y *yaotlahueliloque*, “locos de la cabeza” y “furiosos en la guerra”, respectivamente. Aunque se reconocía sus hechos hazañosos en la batalla, a ninguna de estas órdenes le era dado cargo de gobierno, pues sus integrantes eran demasiado impulsivos para tal desempeño. En la traducción que hace Sahagún del náhuatl asienta que eran “inhábiles para cosas de regir”. Los informantes nahuas del franciscano establecieron el contraste entre este tipo de guerreros y el ideal del gobernante y dirigente militar mexicana —y nahua en general—: ser dado a la oración y a la aflicción, humilde, obediente, prudente y pacífico.⁴⁹ Tanto en el dato etnográfico como en la información histórica se aprecian los contrapuntos que definen la identidad propia (nahua) y la identidad atribuida al otro (otomí): pacífico/combativo, moderado/impulsivo.

Más allá de la diferencia étnica y de lengua, don Beto reconoce que la situación de marginación, las aspiraciones y los deseos son

⁴⁸ Jorgelina Reinoso, comunicación personal del 12 de octubre de 2017.

⁴⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1969, lib. VI, cap. XX, p. 110; 2002, t. II, lib. VI, cap. XX, p. 568. Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, cap. XXXVI, pp. 153-154, 225. fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, tratado primero, cap. XIX, p. 219.

los mismos entre los dos grupos. Tanto nahuas como otomíes buscan la justicia social que les ha sido negada a través de los siglos. Si bien no se aprecia a simple vista una relación de amistad entre ambos, los tiempos difíciles los unen: “[...] cuando hay una situación social muy en contra de los pueblos indígenas, sí existe una amistad, nos unimos, y Pahuatlán sí tiembla [se refiere a la cabecera municipal]. Cuando ve que nos unimos los pueblos nahuas y otomíes sí tiembla. Sí sabe que mientras no haya nada en contra de nosotros, todo tranquilo [...]”.

El anterior comentario es la reflexión que extrajo don Beto Hernández sobre un acontecimiento que había ocurrido pocos meses atrás. En diciembre de 2016, me relató, que por el mes de mayo y junio había noticias sobre la construcción de un gaseoducto que pasaría por territorio pahuateco, el cual afectaría irremediablemente el ecosistema. Pero fue hasta septiembre que empezaron a sonar con mayor fuerza las noticias sobre su trazo, el cual vendría desde Canadá e ingresaría al territorio mexicano por Tuxpan. En dicho mes se registró una mayor protesta y organización. Así, una noche se congregaron representantes de todo el municipio en Xolotla, incluso de algunas localidades del estado de Hidalgo, y de ahí partieron hacia la cabecera de Pahuatlán. Mucha gente llegó al mitin de protesta. Y frente a las demandas de la organización de que el presidente municipal hiciera acto de presencia y diera una explicación sobre el gaseoducto —pues de antemano sabía de su construcción, pero nunca informó nada a las comunidades—, la única respuesta que tuvieron fue la huida del presidente de la cabecera. Con esta organización se demostró una vez más que la acción política permite establecer una mayor unidad entre Xolotla y San Pablito.⁵⁰

⁵⁰ En un reciente artículo, Pierre Beaucage *et al.* (“Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, núm. 1, 2017) documentan los megaproyectos hidroeléctricos y mineros que empresas nacionales y extranjeras han pretendido desarrollar en territorios de la Sierra Nororiental de Puebla —incluido el municipio de Cuetzalan—, así como la lucha de los pueblos nahuas y totonacas que habitan la región para impedirlo, pues ello implicaría la destrucción de ríos y de recursos naturales. Los autores plantean que la cosmovisión y los rituales proporcionan una matriz cultural para entender la defensa que hacen estos grupos étnicos de sus territorios, frente a dichas empresas.

Conclusiones

A través de este recorrido antropológico que continuamente remite a la historia de las relaciones interétnicas en la época prehispánica, hemos querido dar cuenta de las representaciones sociales que los nahuas xolotecos han fabricado sobre sus vecinos otomíes de San Pablito, así como de otros grupos étnicos que en la actualidad se encuentran más distantes, pero con los que mantuvieron contactos: los totonacas y, en menor medida, los tepehuas. El fuerte arraigo de estas representaciones demuestra que han sido altamente funcionales. Por medio de ellas, los valores sociales y morales xolotecos se han erigido como los ideales y los verdaderos frente a sistemas de valores diferentes. Esto ha provocado un distanciamiento de los grupos indígenas no nahuas, pero ha fortalecido la unidad interna. En este proceso de distanciamiento del otro y de fortalecimiento de la identidad étnica, la identidad xoloteca se muestra incluyente de otras etnicidades con la condición de que éstas sean también nahuas. Así, tenemos que ha establecido estrechos vínculos identitarios con las tres comunidades del municipio, con los nahuas de Naupan, e incluso, con los de Acaxochitlán, en el vecino estado de Hidalgo. Se puede hablar entonces de una macroetnicidad nahua que rebasa los límites del territorio propio.⁵¹

Mediante las representaciones sociales o “evidencias ideológicas”⁵² de los “otros”, se delinea una serie de contrapuntos que resaltan positivamente la etnicidad nahua y que traducen la diferencia étnica en términos negativos. Así, tenemos las oposiciones civilizado / salvaje, humanidad / inhumanidad, cristiano / no cristiano, moderación / exceso, razón-contención / impulsividad, y hospitalidad-seguridad / desconfianza-peligro. La puesta en práctica de estos contrapuntos en los contextos cotidianos establece guías de comportamiento para los xolotecos.

En una investigación anterior propuse la hipótesis de que todo contenido cultural que ha sufrido represión, en lugar de ser anulado, deviene inconsciente. Pero como mecanismo de compensación,

⁵¹ Vid. Jaime Echeverría García, *op. cit.*, 2017.

⁵² El término es propuesto por Carlos Aguado y María Ana Portal (*op. cit.*, p. 63). Ellos afirman que la “ideología se fundamenta en evidencias socialmente significativas [...] las evidencias constituyen un presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre éstos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado”.

dicho contenido se hace consciente mediante formas culturales distintas: una de ellas es la alteridad, sobre la cual se proyectan los contenidos reprimidos, inconscientes. En otras palabras, el “otro” es revestido con los elementos transgresores de una cultura, los cuales se encuentran alojados en su inconsciente social.⁵³ Creo que esta hipótesis puede constituir un intento de explicación de las historias de otomíes y totonacas caníbales. Con la imposición del orden español y del catolicismo, el sacrificio humano y la antropofagia ritual indígenas fueron prohibidos / reprimidos; por consiguiente, estos elementos capitales de la religión prehispánica se volvieron salvajes y atemorizantes. Una de las vías que ofreció la cultura nahua xolotca —así como la de las comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán— para dar salida a esos contenidos reprimidos, fue imputarlos a otomíes y totonacas, principalmente, lo cual explicaría su persistencia. Por consecuencia, estos grupos se vieron despojados de humanidad y ubicados fuera del orden de la cultura y de la religión católica. En las historias de otomíes y totonacas caníbales podemos observar reminiscencias del sacrificio humano y de la antropofagia ritual, pero también de la ideología que conectaba la guerra con la cacería.

Esta hipótesis, que descansa en buena medida en la esfera psíquica, debe apoyarse en aspectos sociales. El contacto con la diferencia étnica es lo que permite que los contenidos transgresores inconscientes sean activados; aún más si su sistema moral y estético es opuesto al del grupo de referencia. Asimismo, las relaciones conflictivas entre grupos determinan la imputación de dichos contenidos. A estos dos registros del canibalismo —como característica de la alteridad que delata su ser salvaje y como reminiscencia de elementos prehispánicos— se le puede agregar un tercero: el que apunta a la relación metafórica entre el acto de comer y el acto sexual, que en el caso de Xolotla se materializa en la alteridad étnica femenina.

El concepto de frontera no fue trabajado en el texto, pero es necesario reparar en él. Los límites entre los estados de Puebla y Veracruz es un territorio de confluencia étnica, y de acuerdo con los nahuas de Pahuatlán, es una zona donde sus habitantes son nahuales y caníbales. Aunque era un área marcada por el miedo de ser devorado en tamales y, en consecuencia, por el salvajismo, era común que los nahuas de Xolotla y los de las otras tres comunidades nahuas

⁵³ Jaime Echeverría García, *op. cit.*, 2017, pp. 27-30.

fueran a trabajar ahí. Así, la zona de frontera revela los peligros a que se exponía un nahua al salir de su comunidad: la hostilidad del “otro”, que incluso podía llegar a devorar a uno; y la implacable seducción femenina, de idénticas consecuencias.⁵⁴

El cuadro de las representaciones sociales que se construyen en las relaciones interétnicas nunca estará completo si no son tomadas en cuenta las diferentes voces que interactúan en dichas relaciones. Por ello, este artículo tiene un carácter parcial. No obstante, establece líneas de investigación y deja la puerta abierta a futuros estudios sobre las representaciones elaboradas por los otomíes de San Pablito respecto de los nahuas del municipio. Sólo así podrá completarse una parte del panorama interétnico en Pahuatlán, pues igualmente restaría recuperar la visión que tienen los mestizos tanto de nahuas como de otomíes.⁵⁵

Bibliografía

Aguado Vázquez, José Carlos, y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, México, UAM-I, 1992.

⁵⁴ Jacques Galinier (“La Huasteca [espace et temps] dans la religion des indiens otomís”, en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 1976; vol. IX-B, 1979) escribió un interesante artículo sobre la concepción que tienen los otomíes del sur de la Huasteca respecto de esta región geográfica, la cual está determinada por el mito y el ritual. Para ellos, la Huasteca, al pertenecer al ámbito de lo bajo —tanto geográficamente como en la división del cosmos—, está asociada con el origen de la vida, la fertilidad, la maduración, el placer y la sexualidad descontrolada. Y aunque fría, también pertenece a lo caliente. En consonancia, los huastecos son concebidos como gente vinculada simbólicamente con el pene. A diferencia de ellos, los nahuas y totonacas de la región están exentos de dicha asociación (Jacques Galinier, *op. cit.*, 1979, pp. 132, 137). Este sugerente texto hace necesario profundizar en la concepción que tienen los nahuas de Pahuatlán acerca de la región limítrofe de Puebla y Veracruz —incluida dentro de la región huasteca— y cómo ésta se ha ido transformando durante los siglos XX y XXI. De allí se desprendería, con seguridad, los valores atribuidos por los nahuas a los diferentes grupos que habitan allí.

⁵⁵ Los mestizos no se salvan de ser injuriados por los nahuas xolotecos mediante calificativos despectivos. Además del concepto común *coyotl*, el cual homologa la rapacidad del cánido con la del mestizo, a éste también se le insulta diciéndole *quechpupaluyo*, “los que vienen colgando un pedazo de trapo”, los “corbatudos” (don Gaspar). Y mediante la relación metafórica entre corbata y pene, al insulto *quechpupaluyo* se le agrega la expresión *maquicuamitl*, literalmente, “que se coma la flecha”; es decir, el pene. Con este insulto compuesto se hace mofa de la elegancia que le confiere la corbata al mestizo, aludiendo a que lo que trae colgado es el pene.

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en Edmundo O'Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura / IHH-UNAM, 1997a, t. I. pp. 261-393.
- , "Historia de la nación chichimeca", en Edmundo O'Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, / IHH-UNAM, t. II, 1997b, pp. 5-263.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, escrita hacia el año de 1598, Manuel Orozco y Berra (ns.), México, Editorial Leyenda, 1944.
- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, Ari Zighelboim (trad.), México, CIESAS / El Colegio de San Luis / CEMCA / IRD, 2003.
- Báez-Jorge, Félix, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Eduardo Matos (present.) y Jacques Galinier (epílogo), Veracruz, México, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.
- Beaucage, Pierre, Leonardo Durán Olgúin, Ignacio Rivadeneyra Pasquel, y Claudia Marina Olvera Ramírez, "Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, núm. 1, París, 2017, pp. 239-260.
- Cardín, Alberto, *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Chamoux, Marie-Noël, "La notion nahua d'individu: un aspect du *tonalli* dans la región de Huauchinango, Puebla", en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, CEMCA / INAH / Conaculta, 1989, pp. 303-311.
- Códice Borgia*, Eduard Seler (comen.) y Mariana Frenk (trad.), México, FCE, 1980.
- Códice Magliabechiano*, facsímil del que se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1903.
- "Dinámica social. Monografía de Pahuatlán", Puebla, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado (Temas fundamentales de Puebla, Biblioteca mínima para los poblanos), 1981.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (est. prel.), México, Conaculta (Cien de México), t. I, tratado primero, cap. XXVIII, 2002.

- Echeverría García, Jaime, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría en antropología (inédita), México, Posgrado en Antropología-IIA-FLyF-UNAM, 2009.
- , “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas”, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 24, núm. 70, México, 2017, pp. 139-170.
- Galinier, Jacques, “La Huasteca (espace et temps) dans la religion des indiens otomís”, en *Actes du XLIIIe Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire, París, 2-9 de septiembre de 1976*; vol. IX-B, París, Société des Américanistes, 1979, pp. 129-140.
- Gómez Martínez, Arturo, “Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México”, *Anthropology of Food*, núm. 9, Aquitania, 2014, recuperado en: <<https://aof.revues.org/7534>>.
- “Histoyre du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleo. y trad.), México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Houston, Stephen, David Stuart, y Karl Taube, *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- , y Andrew Scherer, “La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH / IIH-UNAM, 2010, pp. 169-193.
- Kelly, Isabel, y Ángel Palerm, *The Tajín Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, Washington, Smithsonian Institution / Institute of Social Anthropology / United States Government Printing Office (Publication, 13), 1952.
- “Leyenda de los soles”, en Rafael Tena (paleo. y trad.). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, t. I, 2006,
- López Hernández, Miriam, “Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido”, *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, México, 2014, pp. 147-168.
- Lupo, Alessandro, “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Astronomía-III-UNAM, 1991, pp. 219-234.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, IIH-UNAM, 2011.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Departamento de Investigaciones Antropológicas-INAH, 1964.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (paleo., introd., ns., apénd. e índ.

- anal.) y Javier Lira Toledo (colab.), México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / CIESAS / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Olivier, Guilhem, "El simbolismo sacrificial de los mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH / IIH-UNAM, 2010, pp. 453-482.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, FCE / UNAM / Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor / CEMCA, 2015.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Ángela Ochoa (trad.) y Haydée Silva (colab.), México, Conaculta / CEMCA, 1997.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Florentine Codex*. Book 10. The people, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, Utah, The School of American Research / The University of Utah, 1961.
- , *Florentine Codex*. Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, Utah, The School of American Research / The University of Utah, 1969.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (est. introd., paleo., glos. y ns.), México, Conaculta (Cien de México), 2002, t. II, lib. X, cap. XXIX.
- Sedeño, Livia, y María Elena Becerril, *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*, México, FCE, 1985.
- Stresser-Péan, Guy, *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, México, CEMCA / IHMSS-Gobierno del Estado de Hidalgo / CEAH, 1998.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, IIH-UNAM (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), t. I, lib. I, cap. XI, 1975.
- Vargas Serna, Daniel H., *La pahuá frondosa. Reportaje histórico y cultural de Pahuatlán de Valle*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2012.
- Wimmer, Alexis, "Diccionario de náhuatl clásico", en *CEN (Compendio Enciclopédico del Náhuatl)*, CD-ROM, México, INAH, 2004.

El mito del Sol y Luna entre los *na savi* de la Montaña de Guerrero

SAMUEL VILLELA F.*

*El mundo así se hizo y por eso hasta ahora sigue así.
Mito de Na valí xiki ndavi*

A partir de mis primeros acercamientos a la antropología e historia de Guerrero, hará unas tres décadas, recibí del colega Antonio Lozano una copia manuscrita del mito “Tanuka, dueña de la Shikivindavi”, recopilado hace 100 años en el poblado *na savi* de Metlatónoc durante la Revolución mexicana. El tema central trata sobre un par de gemelos que realizan una serie de proezas civilizatorias y fundacionales, dando origen a los astros Sol y Luna. Recibí de buen agrado dicha copia, pero la tuve archivada durante algún tiempo pese a la intención manifiesta de Lozano de emprender —con ella—un análisis del contenido.

Hace una década, durante una investigación sobre mitología en la región interétnica de la Mixteca nahua tlapaneca, dentro del Proyecto “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Una primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en el Seminario de “Mitología y religión”, que tuvo lugar en la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del Instituto en febrero de 2013. Como conferencia se dictó en la XV Semana Cultural de las Mixtecas, en la Universidad Tecnológica de la Mixteca, en Huajuapán de León, Puebla, mayo de 2015, y la Casa de Estudios citada publicó una versión (Samuel L. Villela, F., “Mitos cosmogónicos y del origen de la agricultura entre *na savi* de la Montaña de Guerrero”, en *Miradas al mundo mixteco*, 2015). Agradezco a Don Viloria por sus comentarios y sugerencias.

milenio" (desarrollado por la Coordinación Nacional de Antropología), en la temática "Cosmovisión y mitología", recuperé el mito citado y lo tome como punto de partida para llevar a cabo una compilación y análisis de relatos en esa región interétnica.¹ Al inicio de la investigación, encontré que para el estado de Guerrero se habían publicado menos de una decena de relatos,² con sólo una publicación sobre el tópico de los gemelos.³ Al terminar el estudio reunimos unas tres decenas de ellos. En este tenor, cabe retomar una observación del doctor Jesús Jáuregui respecto de la poca indagación que existe hoy sobre mitología:

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.⁴

En consonancia con este señalamiento, hemos creído pertinente continuar desarrollando una aproximación analítica a un corpus mítico sobre relatos cuyo tema central consiste en la acción civilizatoria de un par de hermanos y su conversión en los astros Sol y Luna, basándonos en un grupo de mitos compilados entre los *na savi* (mixtecos) de la Montaña guerrerense.

¹ Vid. Samuel L. Villela F., "De gemelos, culebras y *tesmósforos*. Mitología en Guerrero", *Oxotitlan. Itinerancias Antropológicas*, núm. 2, febrero de 2008, pp. 5-11. Samuel L. Villela F., y Valentina Glockner, F., "De gemelos, culebras y *tesmósforos*. Mitología en la Mixteca nahua tlanepaca de Guerrero", en Catharine Good y Marina Alonso (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, t. I, 2015, pp. 227-316.

² Este dato es indicativo de la escasa investigación etnográfica que se ha desarrollado en dicha región indígena, la octava del país. Mientras que María Eugenia Olavarría (*Análisis estructural de la mitología yaqui*, 1990, p. 9) escogió 11 mitos para su investigación de la mitología yaqui de entre un acervo de 75, Minerva Oropeza (*Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*, 1998, p. 42) trabajó sobre un corpus de "29 relatos que asumimos como variantes de un mismo mito", de un acervo de más de 100. Por su parte, Marcelo Abramo en *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro* (2007, p. 25) basó su estudio en una cantidad parecida a la que manejó Olavarría, proveniente también de una colección más vasta.

³ Alonso Solano González y Elisa Ramírez Castañeda, "Nuestro Padre Creador y la señora del temazcal", en *Cuentos mixtecos de Guerrero: tradición oral indígena*, 1986, pp. 173-177.

⁴ *Apud.* Alma Olguín Vázquez, "El ausente registro de la mitología contemporánea. Entrevista con Jesús Jáuregui", *Diario de Campo*, núm. 12, abril-junio de 2013, pp. 69-71.

Del contexto sociocultural

De acuerdo con la propuesta metodológica de Lévi-Strauss, es pertinente esbozar el contexto cultural del que provienen los mitos que serán analizados. En este sentido, y someramente, presentamos una caracterización de la etnia objeto de estudio.

El grupo étnico conocido como mixtecos se autodenomina *na savi* (gente de la lluvia) y se ubica en una región que comprende parte de los estados de Oaxaca —principalmente—, Puebla y el oriente de Guerrero.

Se sabe poco del origen de su presencia en tierras orientales de la entidad suriana, aunque es probable que se deba a los procesos de expansión y conquista emprendidos en el siglo XI por el legendario 8 Venado,⁵ manteniendo por ello fuertes vínculos con su matriz de origen en la actual Oaxaca, lo que es perceptible en la tradición oral y mítica por referencias a enclaves simbólicos de la Mixteca oaxaqueña.⁶ “Se dice que los mixtecos de Guerrero vienen de la histórica Tilantongo y que *ñu naa* (pueblo de la noche) era también el lugar de donde venían”.⁷

El mito de los gemelos Sol y Luna

La trama mítica de un par de gemelos como *tesmósforos*⁸ fue ya reportada por Alfred Métraux para Sudamérica, hace tres cuartos de siglo: “Un par de hermanos, generalmente gemelos, se encuentran entre los más importantes protagonistas del folklore sudamericano. Ellos aparecen como héroes culturales, *tricksters* y transformadores”.⁹

⁵ Joaquín Flores Félix, *El tigre, San Marcos y el comisario. Poder y reproducción social en La Montaña de Guerrero*, 2001, pp. 14-15.

⁶ “[...] entre algunos curanderos de Tototepec —del municipio de Tlapa— se refiere que para instruirse y capacitarse han debido ir a la gran gruta de Chalcatongo, lugar que sabemos fue uno de los grandes sitios de entronización y entierro de los señores mixtecos” (Samuel L. Vilella F., “De la Montaña a Manhattan: procesos migratorios en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero”, en Miguel Ángel Rubio y Margarita Nolasco⁺ (coords.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. I, 2010, p. 192.

⁷ Comunicación personal con el profesor Adolfo Camilo, director del Museo Comunitario en Tlapa de Comonfort, noviembre de 2005.

⁸ Héroes culturales.

⁹ “A pair of brothers generally twins, are among the most important protagonists of South American folklore. They appear as culture heroes, tricksters and transformers” (traducción

En esa tónica, Claude Lévi-Strauss¹⁰ refiere posteriormente que el tema de los gemelos en los mitos cosmogónicos aparece también en Norteamérica. Reseña un mito de este tipo en un grupo de esa región: “Entre los Kootenay que viven [...] en las Montañas Rocosas, sólo hay una fecundación, cuya consecuencia es el nacimiento de los gemelos, que más tarde se transformarán uno en Luna y el otro en Sol”. Aquí, el mitólogo remite ya la presencia de los gemelos a la creación de esos astros.

Un aspecto de la cosmogonía —en tanto cuerpo de creencias relativas al origen del cosmos, del universo y de la vida en la tierra— toma presencia entre los mitos de la Mixteca nahua tlapaneca en relación con la gemelidad, tejiéndose a su alrededor varias tramas que se interconectan y particularizan.

Al igual que en muchos relatos míticos, una de las versiones recopiladas en esa región interétnica inicia haciendo alusión a la oscuridad del universo, al caos imperante, dentro del cual se pondrá orden y se crearán los astros, el mundo y sus habitantes. “Todo era oscuridad, no existía el día”, dice en sus inicios la variante inicial que conocimos.

Mitos que cuentan la presencia de gemelos o dos hermanos que darán origen al Sol y la Luna, perviven en las tres principales etnias de la región. Entre los *na savi*, los relatos “Tanuka, dueña de la Shiki-vindavi” (M1); “La señora Xitha Lanki” (M2), recopilado por Samuel Villela, y “Na valí xiki ndavi” (M3), recopilado por Valentina Glockner, conforman un grupo mítico y tienen en común referir las hazañas civilizatorias de los gemelos y su conversión en Sol y Luna, pasando por la instauración de las relaciones sexuales entre hombre y mujer —a partir de la presencia de una mujer con vagina dentada, la cual es desvirgada por Luna— que permitirán la procreación entre el género humano.

Otra variante dentro de dicho grupo étnico es: “Nuestro Padre Creador y la Señora Temazcal” (M4), recopilado por Alonso Solano González y Elisa Ramírez Castañeda,¹¹ que refiere la labor creadora de la deidad principal a partir de su inserción en el hogar de la Señora Temazcal, congeniando con sus hijos, unos gemelos. Mas en

de Samuel Villela). Véase Alfred Métraux, “Twin Heroes in South American Mythology”, *The Journal of American Folklore*, vol. 59, núm. 232, abril-junio de 1946, p. 114.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, 1989, p. 50.

¹¹ Alonso Solano González y Elisa Ramírez Castañeda, *op. cit.*

esta variante no se alude a la transformación de éstos en Sol y Luna, por lo que dicha trama se diferencia del mitema de la creación de los astros —presente en las tres variantes anteriores—; de esta manera, también puede considerarse a esa variante como un mito referencial.¹²

Un par más de versiones han sido recopiladas entre los *na savi* de Oaxaca. La primera, compilada por Anne Dyk,¹³ tiene una trama semejante al mito compilado por Solano González y Ramírez Castañeda, a partir de uno de los ejes simbólicos: el fratricidio de los gemelos de su padre putativo, un venado (lo cual no deja de tener interés, tanto para una comprensión global del corpus más allá de las actuales fronteras políticas, como desde el punto de vista freudiano).

La segunda, compilada por Alejandra Cruz,¹⁴ tiene como personajes tanto al par de hermanos como a un tepezcuintle que los adopta. Pero, finalmente, ambas versiones derivan en la transformación en Sol y Luna, a diferencia de la versión compilada por Solano y Ramírez, que conduce sólo a la creación del temazcal. Sin embargo, estas tres últimas variantes no incluyen el mitema de la mujer de vagina dentada, lo cual tiene importantes consecuencias para el análisis de los mitos cosmogónicos del primer grupo mítico referido, porque de aludirse al origen de Sol y Luna se alude también al origen de la capacidad genésica de la mujer y a la instauración de relaciones de procreación. Por ello centraremos el análisis en el ya mencionado grupo de cuatro mitos entre los *na savi* de Guerrero.

En cuanto a esos mitos, compilados en la región de la Montaña, fue posible grabar algunos en su lengua original. En varios casos, la transliteración se hizo con familiares de los informantes, lo que da a los relatos mayor confiabilidad para el análisis pertinente de las significaciones.

Entre los nahuas de la Montaña también existe el relato “Sol y luna”,¹⁵ recopilado por Esmeralda Herrera.¹⁶ Y entre los *me phaa’*

¹² Véase más adelante el concepto de mito referencial, según Lévi-Strauss.

¹³ Apud Alfonso Pérez Ortiz, “Relatos del pasado mixteco”, en Blas Renato Castellón Huerta (ed.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo*, 2007, pp. 398-399.

¹⁴ Apud *ibidem*, pp. 399-400.

¹⁵ Dentro del mismo grupo étnico, tenemos otro relato, el de “Los dos hermanos”, cuyo núcleo temático no alude a la creación del Sol y la Luna, pero se centra en la lucha contra la serpiente de Siete Cabezas, con lo cual se conforma como una variante de la estructura de los mitos antes referidos.

¹⁶ Quien participó como asistente de investigación en el Proyecto de Etnografía..., ya enunciado. Y si bien no colaboró en los resultados finales en aquel entonces, ha seguido su

(tlapanecos) recuperamos el mito “La Señora Temascal” (M5), compilado por Abad Carrasco, como una variante de los cuatro mitos de nuestro corpus.

Al seguir la propuesta metodológica de Lévi-Strauss,¹⁷ decidimos conformar un grupo mítico tomando como base las cuatro variantes compiladas entre los *na savi* (M1 a M4), junto con la variante *me phaa'* (M5), de acuerdo con su propuesta de que es posible considerar como un *corpus* a una serie de mitos cuando existe un motivo recurrente en un conjunto, lo cual nos permitió encontrar una estructura común que nos reveló que todos ellos son versiones distintas de un mismo relato. Ya el mismo autor,¹⁸ nos decía que en el mito de los gemelos ocurre generalmente que éstos poseen características antitéticas.

Al respecto, en *Historia de lince*, donde trata más a fondo la cuestión de la gemelidad, nos dice:

Quando por fin los mitos ponen en escena verdaderos gemelos, se apresuran a distinguirlos, otorgándoles talentos y caracteres opuestos: el uno agresivo, el otro pacífico; el uno fuerte, el otro débil; el uno inteligente y hábil, el otro estúpido, torpe o distraído [...] Lo que proclaman de manera implícita estos mitos es que nunca los polos entre los cuales se ordenan los fenómenos naturales y la vida en sociedad [...] podrían ser mellizos. El espíritu insiste en aparearles sin lograr establecer entre ellos una paridad. Pues son estas diferencias [...] [las] que ponen en movimiento la maquinaria del universo.¹⁹

Podemos ver, a través de las palabras de este autor, la importancia que tiene el papel de los gemelos en la dinámica cosmogónica, ya que “ponen en movimiento la maquinaria del universo” a partir de sus hazañas culturales y su conversión en Sol y Luna, pese a su carácter antitético.

Un aspecto fundamental de la mitología americana versa sobre “deidades o personajes sobrenaturales que desempeñan el papel de intermediarios entre los poderes de arriba y la humanidad de

labor etnográfica en la región, sobre todo con nahuas de Coatlaco, municipio de Cualac, y de San Miguel Cuixapa, municipio de Zapotitlán Tablas, Guerrero.

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, 1981, p. 335.

¹⁸ Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1989, p. 49.

¹⁹ *Apud* Jean-Pierre Chaumeil, “Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias”, en *Maguaré, Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, 2010, p. 64.

abajo”.²⁰ Éste sería el caso de los hermanos Sol y Luna (gemelos en la mayoría de las ocasiones), quienes a partir de sus acciones no sólo van dando un orden al mundo, inaugurando jerarquías e imponiendo la supremacía de ciertas categorías sobre otras, sino actuando también como entidades transformadoras y héroes culturales.

Por cuestiones de espacio y en la imposibilidad de presentar todas las variantes completas del corpus, aunque trataremos de presentar más adelante las características esenciales, sintéticas, de las diferentes versiones, mostramos la primera que conocimos.

“Tanuka, dueña de Shiquivindavi”²¹

Todo era oscuridad, no existía el día; un hombre que caminaba por el campo tuvo necesidad de ir a defecar. Escogió como lugar propicio el fondo de una barranca. Al terminar, descubrió dos huevos blancos depositados sobre la arena. Por algún tiempo, el hombre pasaba todos los días a ver el par de huevos; de pronto un día, vio a dos niños que jugaban en la arena, también encontró los cascarones rotos de los huevos; él preguntó a los niños —¿Quién quebró los huevos de mis animalitos!; los niños le respondieron —Nosotros no somos tus hijos.

El hombre se retiró, dejando a los niños; éstos al quedar solos se encaminaron al pueblo, pero en el camino les llegó el rumor de que, en el pueblo, la comunidad y sus autoridades, se preparaban para entregar la ofrenda que se le hacía periódicamente a la Shiquivindavi, que era una serpiente de siete cabezas, y la ofrenda consistía en el sacrificio de una doncella.

Los niños, llenos de curiosidad, fueron a ver cómo se hacía la entrega de la ofrenda, llegaron a la “oficina” y hablaron con las “comisiones” para que los dejaran pasar a ver a las autoridades para que éstas les permitieran acompañarlos a entregar a la doncella.

La autoridad les rogó que no fueran porque era peligroso para ellos, ya que eran menores y podían ser sacrificados también por la Shiquivindavi. Los muchachos optaron por retirarse de la “oficina”, y

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1989, p. 55.

²¹ Este mito se ha transcrito tal como se nos proporcionó, en copia de un manuscrito. La información que contiene sobre la fuente es: “Informante: don Marcelino (Lino) Rojas. Le transmitió el mito al cura Maximiliano Gómez, persona que fue asesinada en 1911 en la Revolución. Metlatónoc, Guerrero (Grupo étnico mixteco)”. Compilador: Antonio Lozano Flores, jefe de la Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares. Marzo 1 de 1987.

se dijeron: —Vamos a pensar cómo le hacemos para que no sea sacrificada la muchacha.

Mientras ellos estaban meditando profundamente la manera de cómo resolver el problema, se les acercó una Tilaca o Cacalote que es una gallina de campo, y les dijo que hicieran siete hornos para calentar siete piedras; cuando estuvieron calientes las piedras, éstos no podían tomarlas, la Tilaca les dijo que hicieran unas tenazas.

Se fueron a donde estaba la Shiquivindavi, quien estaba a punto de devorar a la doncella, ellos le introdujeron las siete piedras calientes, una en cada hocico, al morir la serpiente, liberaron a la mujer y la mandaron a su casa.

Al quedarse solos, decidieron tomar una parte del cuerpo de la serpiente como trofeo; decidieron que el trofeo serían los ojos de la serpiente, pero ésta únicamente tenía dos; el mayor tomó el ojo izquierdo y el menor el derecho.

Mientras tanto, la doncella llegaba al pueblo y los habitantes al verla regresar; decidieron meterla a la cárcel como castigo por haber huido y no ser sacrificada; al llegar los muchachos, éstos explicaron que le habían dado muerte a la serpiente y por tanto liberaron a la dama, también les dijeron que no desconfiaran de las represalias de la Shiquivindavi por no haber cumplido con el sacrificio que se le hacía.

Los muchachos se fueron para iniciar la construcción de su casa, misma que era de lodo y zacate; ya casi para terminarla se les presentó Tanuka, señora y diosa dueña de la Shiquivindavi y empezó a llover levemente; ella se burló de los muchachos porque les decía que su casa era como de los abejorros, de lodo y zacate, y ella tenía su casa de buena manta.

Los muchachos idearon una estrategia para lograr tener acceso sexual con ella, para esto, observaron que el agua de la lluvia mojaba su casa y que pronto se vendría abajo, teniéndoles que pedir morada.

Decidieron conseguir dos chirimoyas y dos zapotes blancos, esta última fruta tiene propiedades somníferas. Por el camino decidieron ver sus trofeos; el mayor le destapó un poquito el párpado al ojo izquierdo, vieron que era la luna y el ojo derecho el sol, luego, luego lo taparon, pero riñeron para que se cambiasen el trofeo; finalmente el menor aceptó entregarle a su hermano el ojo derecho de la serpiente.

Ya estando en su casa, llegó Tanuka a pedirles permiso para vivir con ellos, pues su casa se había destruido. Después de que Tanuka se acomodó, se sentó frente a ellos, el muchacho menor dijo: —Tengo hambre, y se comió las chirimoyas, éstas eran unas frutas maduras, que

hasta se le escurría de boca y manos el jugo, la mujer al ver cómo comía el muchacho, se le antojó la fruta y les pidió; ellos le dieron los zapotes blancos, al dormirse su nariz empezó a cantar, 'COSTIVIVILU, COSTIVICASO, COSTIVIVILU, COSTIVICASO...'

El muchacho mayor decidió irse con el sol, y se subió al cielo mediante dos cuerdas, al llegar al sol aquel, cortó una de ellas.

El menor se quedó en su casa, al ver a la mujer dormida, le levantó la pierna y vio que la vagina tenía dientes, se los quebró con una tenaza para poder copular con ella, el muchacho le quitó un zapato que al caer al suelo se convirtió en un zopilote cabeza roja, que los mixtecos llaman Pilocuashiní.

Después, el muchacho subió al cielo, pero momentos antes de hacerlo, por la cuerda que había dejado su hermano, observó que por ahí habían bajado muchos animales, de los cuales, los que cayeron en el pueblo posteriormente se hicieron domésticos, y los que cayeron en el campo se hicieron montaraces. Al llegar al cielo también él cortó la cuerda.

Análisis

Como puede apreciarse, este relato inicia con la irrupción de un par de gemelos que nacen de un par de huevos (condición que también aparece en M1, M2 y M5).²² Ellos emprenden una serie de acciones heroicas que librarán a su pueblo de amenazas. Principalmente, dan muerte a la serpiente Shiquivindavi de siete cabezas (mitema que reaparece sólo en M3), en honor a la cual se sacrificaban doncellas (aquí aparece ya la figura de la serpiente, que es recurrente a todo un cuerpo mítico en Mesoamérica, así como el sacrificio humano, que los hermanos se esfuerzan en suprimir). Para matarla, han recibido la asesoría de la gallina.

Después de una disputa (M1 a M3), el hermano menor —quien tiene la advocación de la Luna y el ojo derecho de la serpiente— accede a intercambiarlo con su hermano mayor, quien tiene la advocación solar y el ojo izquierdo.

Una vez conjurado el peligro, el hermano menor copula con Tanuka, que era la dueña de la serpiente. Con artilugios, la han dormido y el hermano menor se da cuenta que su vagina está dentada

²² Para visualizar la distribución de los mitemas en el corpus, *vid.* la figura 1.

(otra figura mítica muy universal),²³ por lo cual le rompe los dientes con una tenaza y copula con ella. Previamente a este episodio sexual, el hermano mayor ha subido al cielo por una cuerda²⁴ (M1 a M3) dejando otra pendiente de una nube, por la que descendieron los animales: los que cayeron en el pueblo fueron los animales domésticos, mientras que los que cayeron fuera eran los animales salvajes. Después, Luna sube al cielo por la cuerda colgante y el episodio de los orígenes termina.

Siguiendo la metodología desarrollada por Lévi-Strauss, es posible identificar en este relato los mitemas —que lo estructuran y le dan sentido—, entendidos éstos como las palabras, motivos o pasajes que tienen una significación determinada y que pueden presentarse en algún lugar de la narración —en las diferentes versiones de un mismo mito—, sin perder su acepción y sentido.²⁵

En esta perspectiva, y en la imposibilidad de transcribirlo en su totalidad, habrá que mencionar que la variante del mito entre los *me phaa'* (M5), que hemos incorporado al corpus, comparte una serie de los mitemas centrales del grupo, mas se separa de algunos de ellos, transformándolos u omitiéndolos.

Mitemas, entre las variantes *na savi* (M1 a M4), son:

- Los gemelos nacen de un par de huevos o de una madre biológica son encontrados por otra persona quien los cría.
- Los gemelos se van del hogar y emprenden una serie de aventuras y acciones que permiten conjurar amenazas a un grupo

²³ “En un relato toba-pilagá incluido por Claude Lévi-Strauss en *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, 1968, se habla de las mujeres de vagina dentada que bajan del cielo y roban carne a los cazadores. En otro mito de los matakó (habitantes del Chaco), el héroe Carancho, valiéndose de una piedra, le quitó la letal dentadura vaginal a estos seres, haciendo posible que los hombres pudieran copular. En la versión mítica del origen de las mujeres pilagá, registrada por Newbery, se indica que comían por la boca ‘y entre las piernas’; el águila enseñaría a desdentarlas (con una piedra, según ha dicho) para que nacieran los primeros pilagá” (Félix Báez-Jorge, *Dioses, héroes y demonios*, 2002, pp. 132-133).

²⁴ En el *Códice Zouche-Nuttall* aparecen un par de láminas que muestra al héroe 12 Viento descendiendo del cielo con su templo y equipo para hacer fuego a través de una cuerda emplumada. También en el *Códice Vindobonensis* se muestran peregrinos vestidos, como el dios del viento, que bajan del cielo en una cuerda emplumada. Por otra parte, en un mito similar de la región *na'savi* de la Mixteca oaxaqueña, próxima a la de Guerrero, encontramos la siguiente referencia: “Los niños se fueron y encontraron una serpiente. La mataron, tomaron sus ojos, que eran bonitos. Hicieron una cuerda y la treparon para irse al cielo” (Alfonso Pérez Ortiz, *op. cit.*, p. 399).

²⁵ Para Oropeza (*op. cit.*, pp. 34-35), los ‘mitemas’ consisten “en ‘haces de relaciones’ de significado que pueden expresarse a través de una palabra, una frase o un conjunto de frases”.

humano (en dos variantes dan muerte a un animal —serpiente de siete cabezas, águila— con lo cual se convierten en *tesmósforos*, héroes culturales).

- En la ejecución de estas aventuras y acciones heroicas, son auxiliados por animales.
- Después de eliminar esa amenaza, el hermano menor —Luna— tiene relaciones sexuales con una mujer de vagina dentada. Mediante un instrumento (cambiante en las diversas versiones), le despoja de esos dientes, por lo que los genitales femeninos sangran, inaugurando así el ciclo menstrual, y asociándolo al ciclo lunar y haciendo posible tanto la instauración de las relaciones sexuales como la capacidad procreativa de la mujer.
- Suben al cielo y se convierten en Sol y Luna.

La trama del grupo de mitos en la que unos gemelos son los principales protagonistas nos recrea los orígenes del Sol y la Luna a partir de la presencia de un par de hermanos que nacen, ya sea de un par de huevos perdidos en el bosque o que simplemente ya están ahí cuando una persona los encuentra. Una de las proezas de dichos gemelos es acabar con la serpiente de siete cabezas, así como desdentar la vagina de una mujer, con lo cual se posibilita la continuidad de la vida humana al permitir la procreación.

En la variante *me phaa'* de “la Señora Temascal”, ya no son dos niños sino tres; ellos sí nacen de huevos, con lo que parece que ésta es la matriz genérica para el inicio en mitos cosmogónicos, dado su papel genésico. Los tres niños de este mito de referencia son Sol, Luna y Lumbre. Conservan la dualidad del par de niños como tema central en los mitos que dan cuenta del origen del Sol y la Luna, y se incrusta la figura del fuego, Lumbre, entidad más significativa e importante en la cosmovisión de los *me phaa'*²⁶ que entre nahuas y *na savi* de la región de la Montaña. De igual manera, en la cuarta variante del mito, al lado de los gemelos se incrusta la figura de Nuestro Padre Creador, sirviendo ellos sólo de vínculo para la labor genésica de la deidad; llama la atención que en esta variante aparez-

²⁶ Muestra de ello es el importante ritual de la “quema de leña” para legitimar una unión matrimonial, así como el ritual al Fuego Nuevo, que se practica durante la renovación de la autoridad comunal. Sobre esto, *vid.* Danièle Dehouve, “El fuego nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)”, *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 87, 2001, pp. 89-112.

M1	M2	M3	M4	M5
Gemelos dan origen a Sol y Luna	Gemelos dan origen a Sol y Luna	Gemelos dan origen a Sol y Luna	Dos hermanos más uno adoptado, que da origen al temascal	Tres hermanos dan origen a Sol, Luna y el fuego
Matan a serpiente de siete cabezas		Matan a serpiente de siete cabezas	Niño adoptado mata al venado, amante de la madre	Matan a animal macho, amante de su madre adoptiva
Relación con mujer poderosa	Relación con mujer poderosa	Relación con mujer rica	Mujer que con bola de hilos mide el mundo	Mujer que teje, hilo mágico
Rompen dientes de vagina dentada	Rompen dientes de vagina dentada; instauran capacidad genésica de la mujer	Rompen dientes de vagina dentada, menstruación		Rompen dientes de vagina dentada, menstruación
Luna copula con mujer		Luna copula con mujer		
Suben al cielo por dos cuerdas	Suben al cielo por dos cuerdas	Suben al cielo por dos cuerdas		Sol y Luna suben al cielo volando; fuego se incrusta en un árbol
Pelean por ojo derecho e izquierdo (jerarquías)	Pelean por ojo derecho e izquierdo (jerarquías)	Pelean por ojo derecho e izquierdo (jerarquías)		
Separación animales salvajes de los domésticos		Luna lleva consigo tres animales		
		Creación de las Pléyades		Creación de las Pléyades
			Construyen temascal; instauran ritos de sanación	Construyen temascal; instauran ritos de sanación

Figura 1. Mitemas en grupo de mitos sobre el origen de Sol y Luna entre *na savi* y uno más proveniente los *me phaa'*.

ca como corolario la construcción del temazcal²⁷ (baño de vapor de origen prehispánico que puede tener un uso ritual o para pactar acuerdos importantes) como artefacto cultural, lo cual se asemeja a la referencia del mismo tema entre los *me phaa'*. En todo caso, ante la presencia de mitemas diferenciados en un cuerpo mítico, es de interés resaltar cómo la metodología propuesta por Lévi-Strauss permite visualizar esta diferencia y evaluar la ubicuidad de los mitemas en un corpus, así como su sentido.

Aunque en la variante *me phaa'* aparece también el mitema del rompimiento de los dientes de la vagina dentada por Luna, esta acción no conduce a la cópula, sólo al surgimiento de la menstruación (que aparece también en la variante M2 de *na savi*, sin conducir a la cópula). Finalmente, entre los *me phaa'*, a la par del origen de Sol y Luna, se muestra también el origen del temascal, al igual que en M4. Este mitema presente en dos de las versiones parece conformar una variante referencial, entendida ésta como “una transformación más o menos profunda de otros mitos, provenientes ya sea de la misma sociedad o bien de sociedades próximas o allegadas [...] El interés del mito de referencia no atañe, desde este punto de vista, a su carácter típico, sino más bien, a su posición irregular en el seno de un grupo”.²⁸ Por tanto, la presencia de esos otros tópicos posibilita ubicarlos en su “posición irregular dentro de un grupo.”

De hecho, ya la versión M4 se diferencia de las tres primeras, pues no hay en ella ni la creación de Sol y Luna, ni la mujer con vagina dentada ni la cópula de Luna con la mujer. Esta “posición irregular” dentro del grupo parece apuntar a que los mitemas esenciales para el *corpus* son los que ya se han referido: 1) la creación de Sol y Luna, 2) los gemelos copulando con una mujer poderosa, 3) el rompimiento de los dientes de una vagina dentada, posibilitando la menstruación y la procreación, 4) ascenso al cielo para transformarse en los astros principales.

En cuanto al mitema del desdentamiento de la vagina y la aparición del ciclo menstrual femenino, así como del origen de la capacidad genésica en la mujer, es pertinente señalar el sentido del papel de Luna que subyace en la cosmovisión de las mujeres indígenas de

²⁷ Aunque se refieren al mismo artefacto cultural, hemos respetado las diferencias en la escritura que aparecen en las dos versiones.

²⁸ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1968, p. 11.

esa región interétnica,²⁹ tal como nos refiere Esmeralda Herrera³⁰ a partir de un testimonio compilado entre los nahuas de Xalpatláhuac:

La luna es mala, dicen que está relacionada con varios males de la mujer, sobre todo, durante la gestación de un bebé; influye mucho también en el nacimiento. Por ejemplo, recomiendan tener relaciones con el esposo en luna llena; ésta no es tan mala, si se hace esto el bebé nacerá en luna llena y será poco enfermizo. Lencha [...] dice que cuando tuvo su primera regla, soñó que un hombre se metía por la puerta y que la abrazaba fuertemente, después cuando despertó ella estaba con toda su ropa sucia de sangre, se espantó mucho, es por ese motivo que ella sí cree que la luna se chinga a las mujeres. Las niñas desde los 12, 13 o 14 pueden ser visitadas por Luna.

La luna llena no es tan mala como la luna en cuarto menguante, ésta es muy mala porque se puede comer a los bebés, es por ese motivo que algunos bebés nacen con el labio comido.³¹ También les afecta a los niños cuando son muy llorones, si no se les atiende, pueden morir a los tres días de nacidos.

Otra de las derivaciones culturales de esta creencia mítica es el origen del ritual curativo que practican los *me phaa'* en el temazcal para las mujeres que han parido;³² mitema que también aparece en M4, aunque no vinculado con el sangrado de la mujer.

²⁹ Una expresión literaria de esta creencia la encontramos, para otra latitud guerrerense, en un pasaje de la novela de Elena Garro, *Los recuerdos del porvenir*, 1993, cuyo escenario ha sido ubicado en la región de Iguala:

—Antonia, ¿ya se te apareció el Güero Mónico...?

En el corredor oscuro de su casa lleno de ramas y de sombras, unas niñas extrañas le pegaban sus caras curiosas y esperaban la respuesta con ojos ansiosos.

—No.

—¡Ja, ja, ja —se rieron malévolas. Ya vas a ver cuando la luna se baje y te dé un mordisco entre las piernas. ¡Qué chorrerío de sangre...!”

³⁰ Investigación de campo citada.

³¹ Sol y Luna tienen una relación con la gemelidad y con el labio leporino. Según Lévi-Strauss (*op. cit.*, 1968, p. 53), dicho vínculo se establece a partir de la asociación con el labio partido de la liebre y es explicada en los siguientes términos: “conexiones entre gemelos, personas que nacen con los pies para adelante y personas con los labios partidos [...] La liebre no es un par de gemelos, sino más bien un par de gemelos incipiente. Aunque sea un individuo completo, tiene un labio partido y está a medio camino de convertirse en gemelos”.

³² En la variante *na savi* de “Nuestro Padre Creador”, una consecuencia del hurto (otro mitema de presencia muy extendida) por parte de este personaje es condenar a la madre de los dos hermanos a permanecer siempre en el interior del temazcal: “—Allí te quedarás siempre, allí estarás” (Alonso Solano y Elisa Ramírez, *op. cit.*, p. 177).

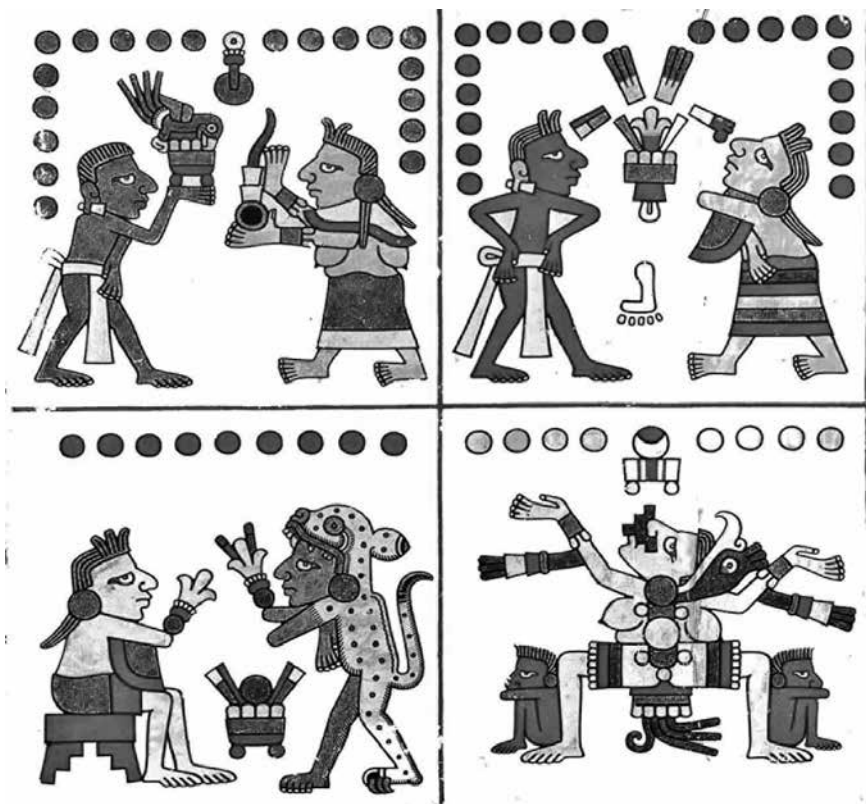


Figura 2. Folio núm. 36 del *Códice Laud*.

En cuanto a la dimensión prehispánica del mitema de la mujer con vagina dentada³³ encontramos que, dentro del *Códice Laud*, del grupo Borgia —que posiblemente fue elaborado en una región contigua a la que en la actualidad se denomina como la Montaña—, se encuentra el folio núm. 36 con una imagen que resulta muy sugerente, en cuanto a elementos icónicos, pues pareciese plasmar la escena mítica de los gemelos y la mujer de vagina dentada (figura 2).

Dicho folio aparece dividido en cuatro escenas, donde el denominador común es un elemento en forma de pequeño rectángulo

³³ Es este todo un tema que requeriría, de por sí, un análisis mucho más detallado y profundo, pues tiene implicaciones tanto freudianas (para la teoría psicoanalítica) como en la comprensión de la cosmogonía. En todo caso y enfocándolo en la realidad mesoamericana, *vid.* Felix Báez-Jorge, *op. cit.*

gris con una base roja de cambiante forma y que tiene cuatro o cinco pequeños cuadrángulos blancos, adosados a su parte superior. En la escena inferior derecha se aprecia a una mujer con las piernas abiertas, a la manera de las Baubo del mundo clásico. Mira al cielo, hacia arriba, con las manos abiertas y extendidas. En su entrepierna tiene el objeto en forma de rectángulo, invertido, del cual parecen brotar hilos de humo. Si bien los pequeños cuadros blancos de este elemento no parecen ser una dentadura o algo similar, sí muestra estar adyacente a la entrepierna de la mujer. Al costado de sus piernas se encuentra un par de niños pintados de rojo. ¿Son los gemelos del mito? Sugere una asociación de una mujer con las piernas abiertas y un objeto adosado a la vagina, además de los dos niños, idénticos entre sí. Pudiera tratarse de una representación de la escena mítica.

No hemos localizado alguna interpretación respecto a este folio; mas hallamos que, en otros folios del mismo códice, el 9 y el 32, vuelven a aparecer mujeres con las piernas abiertas (9) y, en el segundo caso (32), exponiendo la vulva.

Estas representaciones de mujeres mostrando sus genitales son también casi universales y pueden tener connotaciones semejantes a las del cuerpo mítico que se ha analizado. En cuanto a los gemelos, no está de más señalar su manifestación ancestral en el cuerpo mítico mesoamericano. Desde el *Popol Vuh*, donde los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué se manifiestan como una presencia de gemelidad, que ha trascendido hasta la actual región de la Montaña.

Análisis de los opuestos

Al proseguir con la propuesta analítica de Lévi-Strauss,³⁴ abordaremos escuetamente la identificación de contradicciones y oposiciones para tratar de entender, dentro de la dialéctica de las formas de pensamiento, cómo se va construyendo el sentido en el relato.

La oposición central en el corpus analizado se da a partir de la presencia de dos términos en la contradicción: los gemelos Sol y Luna (héroes culturales)-la mujer de la vagina dentada (la mujer primigenia y salvaje).

Esto nos habla de una dualidad que va instaurándose poco a poco y haciéndose cada vez más presente, y gracias a la cual es

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, 1968, p. 11.

posible la creación. En ella, lo celeste como masculino se contrapone a lo terrestre como femenino, ya que los hermanos “mandan” y suben al cielo, mientras que la mujer con deseos de poder tiene que quedarse en la tierra.³⁵

Al nacer los hermanos de huevos idénticos, o ser gemelos, parten de una dualidad primigenia, por lo que gracias a ella existe también una unidad manifiesta en la gemelidad. La existencia de este par se proyectará en la unión de lo femenino y lo masculino para la creación de la humanidad.

Lo masculino habrá de imponerse sobre lo femenino, transformándolo y adecuándolo a las necesidades de los nuevos tiempos, que con el acto de desdentamiento de la vagina primigenia han sido inaugurados. Esta transformación representa la primera desvirgación de una mujer por un hombre, pero también, la de lo agreste por lo doméstico, trayendo consigo la procreación e inauguración de la vida, pues con ésta se posibilita la cópula y se asegura que los hijos no perecerán durante el parto, a causa de los filosos dientes (expresión literal en M2); por lo tanto, se asegura también la continuidad de la humanidad.

Mas, por otra parte, hay una contradicción adicional en los términos de esa dualidad primigenia; es la que se expresa en el conflicto entre los propios hermanos debido a su carácter antitético, por la posesión del bien que definirá sus características.

Llevando el análisis a mayor profundidad, Lévi Strauss³⁶ atribuye al hermano menor las mayores capacidades, aunque en el *corpus* que nos ocupa es el hermano mayor quien parece obtener finalmente los mejores atributos:

En el estado inicial de la transformación, Luna ocupa el primer término del escenario. Es el héroe civilizador, el demiurgo creador de las diversas esencias de árboles, especies de peces y plantas alimenticias; el ordenador del mundo, que gobierna los movimientos telúricos, destruye los monstruos, inventa los principales útiles, les da a los animales su apariencia actual, deja sin peligro las relaciones sexuales, hace don a los humanos de las conchas dentalias, es decir, recordémoslo, el máspreciado de todos los bienes, etcétera.

³⁵ En esta parte del análisis fue sustancial la aportación de Valentina Glockner, de lo cual retomamos la argumentación (Samuel Villela y Valentina Glockner, *op. cit.*, pp. 227-316).

³⁶ Claude Lévi-Strauss, *Historia de linces*, 1992, p. 201.

De acuerdo con algunas partes de esta argumentación, hemos visto cómo el hermano menor ha sido quien “inventa los principales útiles” (el artefacto para romper los dientes de la vagina), “les da a los animales su apariencia actual” (cuando —en M3— quiere llevarse a tres animales a la luna, pudiendo llevarse sólo el conejo, mientras los otros dos caen a la Tierra con sus atributos actuales), “deja sin peligro las relaciones sexuales” (al romper los dientes del órgano sexual femenino).

Por último, cabe señalar que la presencia de la gemelidad se encuentra en otro grupo de mitos relativos a los orígenes de la agricultura —dentro de la región interétnica señalada— que no analizaremos aquí y que ha sido una de las vertientes derivadas de la investigación, a la cual venimos dando seguimiento. En ese segundo corpus encontramos a los dos hermanos en conjunción con san Marcos, la principal deidad agrícola de la región de la Montaña, en lo que se configura más como un mito sobre los orígenes de la agricultura que sobre el origen del cosmos. Uno más de los mitos compilados trata sobre el origen de la lluvia y del trueno (cosmológico), donde dos niños (niño y niña) surgen de dos huevos depositados en un ahuehuete, mientras que en un cuarto mito, sobre el origen del maíz, el relato también parte de un par de huevos que se encontraban sobre un ahuehuete.³⁷

Ante esta presencia extendida del mitema de los gemelos en diferentes tipos de mitos, cabe la reflexión sobre la necesidad de abordar un mayor grupo de relatos, en los que un mitema parecería engarzarlos a todos ellos. Mas las limitaciones de espacio inducen a delimitar un corpus factible de un primer análisis, sobre todo aún si tomamos en cuenta las dificultades de referir *in extenso* las variantes de ese grupo mítico a analizar.

A manera de conclusión

Al retomar las afirmaciones de Jesús Jáuregui, creemos importante y necesario profundizar en la compilación del cuerpo mítico entre los tres grupos étnicos de la Mixteca nahua tlapaneca, como punto de partida para tener un repertorio más amplio de toda la entidad

³⁷ Véanse algunas de estas referencias en Samuel Villela y Valentina Glockner (*op. cit.*).

y regiones culturales colindantes, por lo cual seguimos desarrollando una investigación al respecto.

En el estudio que aquí hemos desarrollado elaboramos el análisis de un pequeño corpus mítico entre los *na savi* —sobre todo— de la Mixteca nahua tlapaneca. A partir de la metodología y presupuestos teóricos elaborados por Claude Lévi-Strauss, hemos propuesto una significación del mito de los gemelos en su papel en la cosmogonía así como de su expresión en ciertas normas y pautas de la vida cotidiana. El análisis de dichos mitos no se circunscribe al análisis del texto, sino que pretende dar cuenta de actitudes, valores y creencias derivados de su existencia.

La gemelidad, un tema recurrente en los mitos cosmogónicos americanos, se manifiesta en la Mixteca nahua tlapaneca a través de un pequeño grupo de mitos que explican el origen de los principales astros del firmamento. Conjuntamente, se da cuenta del origen de la capacidad progeneradora de la mujer a partir del mitema de la mujer de vagina dentada y la abolición del peligro que ello representaba para la procreación, gracias a las acciones de Luna, el hermano menor de los gemelos.

La dualidad encarnada en los dos hermanos: el mayor-Sol, y el menor-Luna, es una expresión indicativa de la gemelidad, la que a su vez conlleva una contradicción entre sus caracteres y rasgos opuestos, que finalmente tienen consecuencias en determinadas pautas culturales y creencias. De tal manera que, como ya se ha expresado, los gemelos son representaciones de una dualidad donde la diferenciación antagónica parece ser la fuerza motriz del universo. Y esto ha de tener expresión en creencias y pautas culturales.

Creencias cosmogónicas se desprenden del papel y rasgos de Sol y Luna. Así, por ejemplo, entre las mujeres de la región de la Montaña sigue presente la creencia del papel de Luna en la menstruación, así como su papel vinculado con el carácter ritual del temascal.

La modernidad amenaza la supervivencia de este grupo de relatos, que también, como forma de memoria y tradición oral, nos permiten conocer las continuidades o discontinuidades culturales que contribuyen a entender la forma en que todavía —aunque cada vez, en sectores de población más reducidos— se encuentra una explicación a los orígenes y a cierta normatividad entre los grupos sociales.

Bibliografía

- Abramo, Marcelo, *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro*, México, INAH, 2007.
- Báez-Jorge, Félix, *Dioses, héroes y demonios. Estudios*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2002.
- Carrasco, Abad, "Mitología indígena", en *1er. Coloquio Internacional "Espacio, cultura y sociedad en Guerrero"*, México, MNA, 1995 (inédito).
- Chaumeil, Jean-Pierre, "Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias", en *Maguaré. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, 2010, pp. 59-67.
- Dehouve, Danièle, "El fuego nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)", *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 87, París, 2001, pp. 89-112.
- Flores Félix, Joaquín, *El tigre, San Marcos y el comisario. Poder y reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, El Colegio de Guerrero / UAM, 2001.
- Garro, Elena, *Los recuerdos del porvenir*, México, Joaquín Mortiz, 1993.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968.
- , *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1981.
- , *Mito y significado*, México, Alianza, 1989.
- , *Historia de lince*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Métraux, Alfred, "Twin Heroes in South American Mithology", *The Journal of American Folklore*, vol. 59, núm. 232, Champaign, Ill., abril-junio de 1946, pp. 114-123.
- Olavarría, Ma. Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INAH, 1989.
- Olgún, Vázquez, Alma, "El ausente registro de la mitología contemporánea. Entrevista con Jesús Jáuregui", *Diario de Campo*, núm. 12, México, abril-junio de 2013, pp. 69-71.
- Oropeza Escobar, Minerva, *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*, México, INI, 1998.
- Pérez Ortiz, Alfonso, "Relatos del pasado mixteco", en Blas Román Castellón Huerta (ed.), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo*, México, INAH, 2007, pp. 397-436.
- Solano González, Alonso, y Elisa Ramírez Castañeda, "Nuestro Padre Creador y la señora del temazcal", en *Cuentos mixtecos de Guerrero: tradición oral indígena*, México, SEP, 1986, pp. 173-177.
- Villela F., Samuel L., "De gemelos, culebras y tsmósforos. Mitología en Guerrero", *Oxtotitlan. Itinerancias Antropológicas*, núm. 2, Chilpancingo, febrero de 2008, pp. 5-11.

- , “De la Montaña a Manhattan: procesos migratorios en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero”, en Miguel Ángel Rubio y Margarita Nolasco[†] (coords.), *Movilidad migratoria en la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, vol. I, México, INAH-Coordinación Nacional de Antropología, 2010, pp. 187-264.
- , “Mitos cosmogónicos y del origen de la agricultura entre *na savi* de la Montaña de Guerrero”, en *Miradas al mundo mixteco*, Huajuapán de León, Puebla, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2015.
- Villela F., Samuel L., y Valentina Glockner F., “De gemelos, culebras y *tesmósforos*. Mitología en la Mixteca nahua tlapaneca de Guerrero”, en Catharine Good y Marina Alonso (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, t. I, México, INAH-Coordinación Nacional de Antropología, 2015, pp. 227-316.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





Autor no identificado. Objetos del Segundo Imperio en el Museo Nacional de Historia del INAH. Negativo de gelatina sobre vidrio, ca. 1955. © Núm. inv. 364739, Fondo Culhuacán, Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México.

LA SEDUCCIÓN DE LA TRAGEDIA: FOTOGRAFÍAS DE MAXIMILIANO DE HABSBURGO

Rosa Casanova*

En 1925, en su artículo sobre las falsificaciones en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Luis Castillo Ledón afirmaba “que nada abunda ni se propone tanto en venta, como los objetos que pertenecieron a Maximiliano y Carlota”. Admitía que, si bien los “infortunados príncipes” habían traído muchos objetos que “regaron por todas partes; también es cierto que es tanto y más lo falso que se les atribuye y que hasta se fabrican aquí

y en el extranjero sus reliquias”.¹ Ciertamente, el concepto de reliquia fue uno de los ejes conductores del Museo Nacional desde su fundación, tanto para la vertiente arqueológica —como la conocemos hoy— como para la histórica. El vínculo religioso, en especial con los santos, es evidente, como lo es ser vestigio de las “cosas pasadas”, “objeto o prenda con valor sentimental, generalmente por haber pertenecido a una persona querida” y también “Dolor o achaque habitual que resulta de una enfermedad o accidente”.² Mezcla entonces de valores afectivos, de aquello que concede el pasado y del dolor que, en el contexto de la institución-museo, resulta de los conflictos, donde se funden y confunden la historia oficial, la crónica y la leyenda. Propongo que todos ellos son pertinentes para la interpretación del cúmulo de materiales sobre el Segundo Imperio que formaron parte del Museo Nacional y que con el establecimiento del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) se diseminaron por sus dependencias: óleos monumentales, el servicio de mesa de plata Christofle, pianos, muebles, libros, tibores, relojes, candelabros, condecoraciones, escudos, silla de montar, armas, monedas, carruajes, indumentaria y decenas de fotografías.³ El presente texto tiene como finalidad analizar un conjunto de imágenes vinculadas al final del fugaz Imperio en el contexto de la institución que hoy las resguarda, el Museo Nacional de Historia (MNH). En esta trama no podemos olvidar el vínculo del emperador con el Museo Nacional: él decretó su instalación en el Palacio Nacional en diciembre de 1865.

El Castillo

Maximiliano y Carlota fueron los primeros gobernantes en establecer su residencia oficial en Chapultepec. De triste pero heroica

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Luis Castillo Ledón, “Lo que se ve en la Dirección del Museo. Falsificación y falsificadores”, *El Universal*, México, 3 de febrero de 1925, 1ª secc., p. 3. Como se verá, privilegio los textos de los intelectuales del Museo que escribieron sobre su historia y los testimonios de época.

² Aceptaciones en el *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*, 23ª ed., Madrid, Espasa, 2014, actualización 2018, recuperado de: <<https://dle.rae.es/?id=Vqcu08L>>, consultada el 23 de marzo de 2019.

³ Para entender la riqueza de objetos que proceden del Imperio, es fundamental el estudio de Esther Acevedo, *Testimonios artísticos de un episodio fugaz, 1864-1867*, México, INBA-Museo Nacional de Arte, 1995.

memoria por la defensa que hicieron los jóvenes cadetes del Colegio Militar en septiembre de 1847, la proverbial presencia del Castillo en el horizonte de la capital —casi obliterada por los edificios contemporáneos— fue elegido por los emperadores para transformarlo en un palacio moderno que contara con las dependencias y la ornamentación necesarias para el boato de Corte. Y si bien el Imperio fue derrotado, consagrándose en la historia oficial el triunfo republicano personalizado en la figura de Benito Juárez, en el imaginario de los mexicanos quedó la nostalgia por las figuras trágicas de Maximiliano y Carlota, que se concretó en la abundancia de reliquias a la que se refería Castillo y Ledón.⁴ Más allá de sus filiaciones políticas, la leyenda del príncipe rubio que sacrificó su vida por el pueblo mexicano y la de la princesa que enloqueció al saber la noticia de su muerte, penetró en el imaginario popular, aunque encontró su primer arraigo en los grupos conservadores.

Desde esta perspectiva, tenemos que considerar la disposición de Venustiano Carranza para establecer un pequeño museo con los “objetos pertenecientes a Maximiliano y Carlota” en un salón de la planta baja del Castillo y en el contexto del triunfo del movimiento carrancista.⁵ ¿Por qué crear una suerte de altar al Imperio y no a los Niños Héroes, como se hizo más tarde? Antes de atribuir manías de grandeza al gesto del primer jefe del Ejército Constitucionalista, debemos tomar en cuenta que él ordenó cambios en Chapultepec, como la demolición del edificio del Colegio Militar; además, el Museo Nacional requería con urgencia espacio para exhibir sus colecciones y, por otra parte, el mandatario dedicó parte de sus esfuerzos al reordenamiento de la educación, área en la que se emplaza la institución museística,⁶ la cual, des-

⁴ Historiador, periodista y político (1879-1944) que en 1908 ingresó como pensionado al curso de Historia del Museo Nacional, donde rápidamente hizo carrera bajo la égida de Genaro García. Siguiendo a compañeros ateneístas, apoyó al carrancismo, desempeñándose como periodista y director del Museo, puesto que ocupó por muchos años.

⁵ Copia del informe del director Luis Castillo Ledón del 20 de agosto de 1917, en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Historia, sección de Documentos (AHMNH-SD), tomado del Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología, vol. 25.

⁶ Castillo Ledón consigna que durante los años de la gestión carrancista se sumaron alrededor de 15 000 piezas al acervo ya existente, procedentes del Museo Nacional de Artillería, cerrado en 1916; se adquirió la colección que había formado el empresario Ramón Alcázar y se ingresaron objetos provenientes de templos clausurados, confiscaciones aduanales y donaciones (Luis Castillo Ledón, *El Museo Nacional de*

de las postrimerías del porfiriato, había adquirido un lugar destacado en la renovación del proyecto educativo al mostrar el “desenvolvimiento del espíritu humano”, como declaró Jesús Galindo y Villa en agosto de 1911.⁷ Se dejaba a la historia oficial, encarnada en el programa museístico, la tarea de inculcar a través del ejemplo —especialmente de los héroes pero también de los traidores— los preceptos que contribuyeran a la formación de los ciudadanos. Vicente Riva Palacio abordó el argumento al disponer la donación de “un grupo de objetos históricos” al Museo Nacional en 1894:

Podrían parecer insignificantes, pero cada objeto es una reliquia: el pueblo necesita educarse “objetivamente” [es decir con objetos]; a las clases sociales del mundo entero les gusta la materialidad y hasta lo trivial que también es educativo; y aunque sea un simple mechón de cabellos que haya pertenecido a algún prócer de su devoción, le servirá para despertar sentimientos patrióticos, individual o colectivamente.⁸

Hacia 1916, aparentemente, se trasladaron a Chapultepec algunos objetos y muebles del aparato imperial que se encontraban esparcidos en varias dependencias federales, pero la propuesta se suspendió hasta febrero de 1925, cuando la Secretaría de Educación Pública (SEP) anunció que el Museo Nacional abriría dos galerías históricas en el alcázar del Castillo: la primera dedicada a Maximiliano y Carlota, y la segunda a “funcionarios mexicanos de la época de la Reforma”.⁹ Así quedaba equilibrada la propuesta histórica, que dos meses más tarde se ampliaba a “tres salas de historia patria”, que reunirían todos los materiales de la época (“desde las primeras actividades de los traidores, hasta el triunfo de la República, que culminó con el trágico cerro de las Campanas”), a los que pronto se agregaron los de la Guerra de Interven-

Arqueología, Historia y Etnografía, 1825-1925, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924, p. 37).

⁷ Jesús Galindo y Villa, “Apertura de las clases de historia y arqueología”, *Boletín del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, t. I, núm. 2, agosto de 1911, pp. 22-26.

⁸ Jesús Galindo y Villa, “Las reliquias del general”, en *Polvo de historia*, México, E. Gómez de la Puente, 1923, pp. 43-49.

⁹ *El Universal*, México, 8 de febrero de 1925, 2ª secc., p. 1.

ción estadounidense.¹⁰ Pero el Castillo era aún la residencia oficial del presidente, y Plutarco Elías Calles no lo autorizó. Habría que esperar hasta el decreto de Lázaro Cárdenas del 13 de diciembre de 1940, cuando se destina el Castillo de Chapultepec, como “Museo de Historia”, al servicio de Instituto Nacional de Antropología e Historia, para la reubicación de las colecciones de los departamentos de historia, etnografía colonial (o arte colonial) y folklore nacional.¹¹ El propósito del presidente fue similar: “despertar y acrisolar en nuestro pueblo la conciencia histórica, que es fuente de virtudes cívicas [...]”.¹² De esta manera, se articulaba el vínculo entre la historia posrevolucionaria, el estímulo de una cultura cívica y nacionalista, y el discurso museístico decimonónico asentado sobre todo en la exhibición organizada de reliquias. Los objetos que se resguardaban en Moneda 13 encontraron su mejor escenario en Chapultepec, pues se dictaminó que en el alcázar se conservara “a todo trance su carácter de residencia”.¹³

Corpus

Los sucesos del fin del Imperio, ocurridos entre el 15 de mayo, cuando el ejército republicano tomó Querétaro, y el 15 de julio de 1867, fecha en la que Juárez hizo su entrada triunfal a la capital, fueron cubiertos por gran parte de la prensa mundial al ritmo de la comunicación de entonces: crónicas, cables, notas y, casi de inmediato, libros que se prolongaron por décadas. El uso propagandístico de la fotografía, que habían aprovechado tanto el Imperio de Napoleón III como el de Maximiliano, propició el reclamo de imágenes, por lo que se recurrió tanto a la reedición de retratos

¹⁰ *El Universal*, México, 5 y 8 de abril de 1925, 2ª secc., p. 1. La nota del día 8 señala la diferencia entre la riqueza de las piezas imperiales y “la sencillez de los objetos pertenecientes a los próceres de la Reforma”.

¹¹ El decreto expedido el 31 de diciembre de 1938, que crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), ya consideraba entre sus bienes al Castillo como “Museo de Historia”, aunque ya como Museo Nacional de Historia (MNH) se inauguró oficialmente hasta el 27 de septiembre de 1944. El decreto menciona que desde 1934 se permitía el acceso público a la residencia.

¹² Transcripción del decreto en el empastado núm. 10-477180, en AHMNH-SD.

¹³ Oficio de Luis Castillo Ledón al subsecretario de Educación Pública, Luis Chávez Orozco, del 6 de julio de 1937, citando el dictamen elaborado por el arquitecto José García Preciat, Federico Gómez de Orozco y él mismo; empastado núm. 10-477180, en AHMNH-SD.

y escenas ya conocidos, como a la elaboración de nuevas imágenes.

El material fotográfico del Segundo Imperio en el MNH es extenso y comprende muchos de los íconos del periodo, al lado de imágenes inusuales. De varias se conoce la procedencia, un auxiliar fundamental para comprender su contexto.¹⁴ Se cuenta con fotografías que presentan la narrativa visual de la ejecución que se llevó a cabo en el cerro de las Campanas la mañana del 19 de junio de 1867, junto con aquéllas conmemorativas que se produjeron y circularon libremente en México, pero que fueron censuradas en Francia y Austria, entre otros países. No conforman una unidad documental en el MNH, pero las reuní con la finalidad de reconstruir una suerte de ciclo narrativo y analizar la función que han cumplido dentro de la institución. He identificado 41 tomas, casi todas impresiones en albúmina, en formato tarjeta de visita, que con frecuencia se duplican, si bien cambia la edición, la calidad de la impresión y en ocasiones la autoría. Se trata de imágenes sueltas y otras forman parte de tres álbumes.¹⁵

La mayoría pueden atribuirse a dos franceses radicados en México por esos años. Aunque sólo dos llevan el sello de François Aubert, es probable que sea el autor de algunas sin identificar. Mucho se ha escrito sobre él pues se distingue por la calidad de sus encuadres y el cuidado en la impresión, aunque falta aún mucho por descubrir de su trayectoria en el país y su intercambio con otros fotógrafos.¹⁶ Todo apunta al hecho de que estuvo presente

¹⁴ Es el caso de 18 fotos iluminadas con “figurines que reproducen la servidumbre de Palacio durante el Imperio”, que fueron trasladadas en 1903 de la Academia Nacional de Bellas Artes al antiguo Museo, donde de inmediato se incorporaron a las salas de historia (*Boletín del Museo Nacional de México*, 2ª época, t. I, n. 6, 1904, pp. 235-236).

¹⁵ Al estar en álbumes no se ha podido revisar aún todos los reversos para determinar autores e identificaciones de época. Para pensar en el universo visual del tema, hay que considerar que en la Fototeca Nacional del INAH se conservan alrededor de 25 imágenes adicionales diferentes sobre el periodo, y que hasta ahora no se han encontrado, en las colecciones públicas del país, unas seis imágenes de François Aubert significativas para el tema.

¹⁶ El primero en ocuparse de este autor fue Gilbert Gimon, quien afirma que nació en Lyon en 1829, murió en Condrieu en 1906 (“François Aubert”, *Prestige de la photographie*, núm. 3, París, diciembre de 1977, pp. 80-86). Olivier Debrosse le dedicó un apartado en *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*, México, Conaculta-Dirección General de Publicaciones (Cultura Contemporánea de México), 1994, pp. 140-143, mientras que Arturo Aguilar Ochoa ha escrito varios textos sobre el fotógrafo (“Preguntas a un fotógrafo. François Aubert en México”, *Alquimia*, núm. 21, México, mayo-agosto de 2004, pp. 7-13).

esa lúgubre mañana queretana y en los días sucesivos, por lo que la mayoría de las imágenes de Querétaro se considera que es de su autoría. La primera noticia sobre las imágenes proviene de la editorial del periodista y crítico de arte Albert Wolff, publicada en el diario parisino *Le Figaro* el 11 de agosto de 1867.¹⁷ Ahí se reproduce una carta enviada a través de una persona que salió de México el 6 de julio, sustrayéndose de las revisiones del ejército mexicano, en la que se hace mención de cuatro fotos secretas “hechas en Querétaro después de la ejecución”, y que se obtuvieron del médico que embalsamó al emperador (Vicente Licea).¹⁸ Las imágenes mostraban la levita y el chaleco que el sirviente de Maximiliano le prestó, el pelotón de fusilamiento (existen dos versiones), el sitio donde fueron ejecutados el príncipe y sus generales, y la “iglesia” donde fue depositado su cuerpo. El relato se reprodujo en México hacia fines de septiembre en *El Constitucional*.¹⁹

Poco antes, Aubert había anunciado: “En esta fotografía se hallarán de venta las vistas históricas del sitio de Querétaro, retrato de Maximiliano muerto y personajes históricos”.²⁰

Al menos trece imágenes llevan la firma de Agustín Péraire, de quien se ignora casi todo.²¹ Su estudio llevaba el nombre Fotografía de la Concordia y se localizaba en la calle de San José el Real núm. 1, donde anunció en marzo de 1868: el “Álbum Maximiliano, 52 fotografías que comprenden la historia completa de Maximiliano y los retratos de los principales jefes de esa época”.²² Recientemente he encontrado otras referencias: en diciembre de 1868 un gacetillero promovía su talento e informaba que era

¹⁷ Albert Wolff, “Gazette du Mexique”, *Le Figaro*, vol. 43-3, núm. 76, París, otoño de 1867, p. 1, *apud*. John Elderfield, *Manet and the Execution of Maximilian*, Nueva York, MoMA, 2006, p. 189.

¹⁸ Licea fue juzgado —y absuelto— por la venta de las ropas del emperador.

¹⁹ *El Constitucional*, México, 27 de septiembre de 1867, pp. 1-2.

²⁰ En el diario republicano *El Siglo Diez y Nueve*, México, 6 de septiembre de 1867, p. 4. Apareció también en *La Iberia*, México, 19 de septiembre de 1867, p. 4.

²¹ Acostumbraba poner su firma autógrafa —ya castellanizada— en el reverso de la tarjeta y, en ocasiones, también sobre la misma imagen; quizá no sólo se deba a la carencia de tarjetas impresas, sino a un orgullo profesional y a una obsesión sobre los derechos de autor, como señalé en Rosa Casanova, “De vistas y retratos: la construcción de un repertorio fotográfico en México, 1839-1890”, en Emma Cecilia García Krinsky (coord.), *Imaginario y fotografía en México. 1839-1970*, México, Lunberg / Conaculta-INAH-Sinatló, 2005, p. 16.

²² Es posible que el álbum 10-238224 del MNH, que se conoce como “álbum de Maximiliano”, corresponda a una versión de éste por el número de imágenes y porque, al menos 8 llevan su firma (*Le Trait d'Union*, México, 6 de marzo de 1868, p. 4).

“alumno de los mejores fotógrafos franceses”, como Petit, Nadar o Disderi, y aparentemente en 1872 estaba asociado con Juan Abadiano, quien figuraba como fotógrafo desde 1868.²³ Aún se encontraba en el país por 1876, pues un diario mexicano lo admiraba como “pintor de animales y cuadros de fantasía [y como] uno de esos seres que nacen para rendir culto a las diversas artes”.²⁴ Aunque, enseguida, una nota se burla del artículo, poniendo en entredicho si a la cabeza de un burro se le podía otorgar “majestad elocuente”.²⁵ Finalmente, en enero de 1878 aparece en la lista de pasajeros que se embarcan en el vapor francés *Ville de San Nazaire*, junto a A. Vent, posiblemente el pintor Andrés Vent, autor de *Último día del Imperio en México*.²⁶

Creemos que la mayoría de los fotomontajes que se conocen del Segundo Imperio son de su autoría. Allí mezcló el dibujo de trazos poco educados con la fotografía, sin prestar atención a las proporciones ni a la calidad de sus copias. Una nota del 25 de septiembre de 1867 pone en evidencia las deficiencias plásticas de los montajes: se burla de un “cuadro bonito” que llama “La quinta aparición”, donde los emperadores aparecen arrodillados entre nubes ante la Virgen de Guadalupe.²⁷ La refiere a los conservadores y, después de describirla y criticar sus proporciones, concluye: “Los beatos, a fuerza de manosear las cosas sagradas, acaban por desprestigiarlas y hacerlas objeto de risa. Si respetasen... las tradiciones religiosas y la memoria de su ídolo [Maximiliano] debían abstenerse de poner en ridículo esos objetos”. Sin embargo, parecen haber seducido al público pues en el conjunto del MNH se pueden identificar al menos 18 montajes.

²³ *Le Trait d'Union*, México, 4 de diciembre de 1868, p. 4 y 27 de julio de 1872, p. 3.

²⁴ *El Monitor Republicano*, Ciudad de México, 30 agosto de 1876, p. 3.

²⁵ *La Voz de México*, México, 31 de agosto de 1876.

²⁶ *La Bandera Nacional*, México, 28 de enero de 1878, p. 3. En el MNH se conserva una foto del óleo, dedicada en 1895 al general Mariano Escobedo, misma que registró como *La rendición de la plaza de Querétaro*, precisamente ese año (Eduardo Báez Macías, *Guía del archivo de la antigua Academia de San Carlos, 1781-1910*, México, IIE-UNAM, 2003, p. 308).

²⁷ Una impresión de esta imagen se encuentra en el MNH (*El Correo de México*, Ciudad de México, 25 de septiembre de 1867, p. 3). Se dice que se vende en la calle de San Francisco, lo cual más bien haría pensar en Aubert, quien para entonces retrataba a los jefes liberales. El análisis de este montaje y de otras imágenes conmemorativas se publicó en Rosa Casanova, “Las fotografías se vuelven historia: algunos usos entre 1865 y 1910”, en Esther Acevedo y Fausto Ramírez (coords.), *Los pinceles de la historia. La fabricación del Estado 1864-1910*, México, Conaculta-INBA-Museo Nacional de Arte / IIE-UNAM / Banamex, 2003, pp. 220-221.

Algunas imágenes del ciclo tienen un carácter documental por registrar personajes, sitios y objetos, pero también lo adquirieron significativamente las escenas construidas, donde se recurrió a una mixtura de realidad y ficción. La ausencia de la fotografía clave —el momento de la ejecución— engendró un vacío en la narrativa que debió suplirse con la elaboración prolifera de simulacros que fueron aceptados como testimonios. En México y el extranjero afloró la exigencia del público por conocer los rostros de los protagonistas y los sitios donde se desarrolló la historia con sus recreaciones fantásticas, así como las construcciones que pueden reconducirse a la tradición de las estampas devocionales. Sólo la exigencia de un amplio espectro de consumidores explica su éxito comercial, que las convirtió en parte del bagaje visual de Occidente, ya que se encuentran en gran parte de las colecciones públicas del mundo.²⁸

En el museo

En su momento, el objetivo primordial de las imágenes fue testimonial, pero el sentido de su lectura se presta a interpretaciones diversas: prueba contundente de la muerte del emperador y sus generales, así como del fin del Imperio que trató de establecerse en México y, por tanto, demostración del triunfo de la República; ejemplo de la barbarie de Benito Juárez y su gobierno; o imágenes para los nostálgicos de la pompa imperial. En todos se constata el vigor de las reliquias trasladado a la fotografía (la levita y el chaleco horadados, por ejemplo), que se convierte en sucedánea del fallido emperador. El conjunto construye una narrativa que debe ser interpretada en la intención de los autores, del público consumidor, del observador contemporáneo y de la institución que conserva, en este caso el MNH. Allí las piezas adquieren una carga histórica.

Maximiliano se incorporó a la historia progresiva de la nación, plasmada en el museo en secciones que cambian de denominación según la interpretación historiográfica y política. En el primer

²⁸ En "El éxito del comercio fotográfico" (*Alquimia*, núm. 21, México, mayo-agosto de 2004, pp. 26-34), abordé el tema de la circulación de las imágenes en el Segundo Imperio, que propició su copia y manipulación.

catálogo del antiguo museo no se le asigna un apartado histórico, sino que se menciona la exhibición de su vajilla, sus condecoraciones, el estandarte de la Orden de Guadalupe —por él restablecida—, alabardas y el busto de Maximiliano esculpido por Felipe Sojo.²⁹ Cabe señalar que sólo se consigna un objeto de Melchor Ocampo relacionado con la lucha contra la invasión francesa y el Segundo Imperio, y ninguno de Benito Juárez. Al reabrir las salas del museo en 1895, Jesús Galindo y Villa destinó la quinta sala “para la época de la Independencia, y para las historias moderna y contemporánea de México”.³⁰ Incluía la Reforma, el “Imperio de Maximiliano” y la “República”; los objetos imperiales habían aumentado a 13 conjuntos.³¹ El inventario del Departamento de Historia de alrededor de 1906 consigna varias fotografías que no estaban en exhibición.³² El plan del MNH de diciembre de 1941 preveía nueve salas históricas, incluyendo el movimiento de Reforma, la Intervención francesa y el Imperio de Maximiliano, así como la Restauración de la República hasta 1876.³³ La guía de 1964 conserva ese orden y los objetos se dividían entre ellas y el alcázar, sin mencionar las fotografías.³⁴

Es cierto que la pobreza de su materialidad no puede competir con el esplendor de la parafernalia imperial, pero creo que la cuestión no sólo reside ahí, sino en el titubeo sobre la perspectiva por la que podrían incorporarse al discurso museológico y las lec-

²⁹ El Museo Histórico, que constaba de dos salas, iniciaba con la Conquista y retratos de los virreyes, pasaba a algunas pinturas de los héroes de la Independencia, un fragmento del árbol en que se colgó a Melchor Ocampo, y concluía el recorrido histórico exhibiendo objetos de Maximiliano (Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez, *Catálogo de las colecciones histórica y arqueológica del Museo Nacional de México*, 2ª ed., México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1882, pp. 28-30).

³⁰ Jesús Galindo y Villa, *Guía para visitar los salones de historia de México del Museo Nacional*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1895, pp. 128, 135-136 y 142-145. Los materiales relacionados con la Reforma, la resistencia a la invasión extranjera y la restauración de la República se reducían a tres lotes que sumaban alrededor de catorce piezas.

³¹ No se mencionan fotografías, aunque consideró que ya existían materiales del Imperio. En 1901 incluyó una sección de “Fotografías”, que “representan” objetos de arqueología, arquitectura, etnología, indumentaria y pintura, que deben relacionarse con los materiales mostrados en Madrid en 1892, con motivo de la Exposición Histórico-Americana (Jesús Galindo y Villa, *Breve noticia histórico-descriptiva del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1901, p. 29).

³² Documento suelto en AHMNH-SD.

³³ Llegaba hasta la dictadura porfirista y “la Revolución social-democrática (1910-1926)” (Luis Castillo Ledón, informe firmado el 30 de diciembre de 1941, en AHMNH-SD).

³⁴ Jorge Gurría Lacroix (ed.), *Museo Nacional de Historia. Castillo de Chapultepec. Guía oficial*, México, INAH, 1964.

turas que alentaría. Las fotografías que siguen se reproducen en blanco y negro, aunque las albúminas presentan una tonalidad amarillenta. Un artículo de 1959 confirma las críticas que se vertieron a la institución. Al alabar la reestructuración del MNH, el periodista añade: “Todavía recuerdo la época en que el Museo de Historia era un altar al culto de Maximiliano y Carlota”.³⁵ La pintura *La Reforma y la caída del Imperio*, obra monumental de José Clemente Orozco de 1948, proporciona una pista. Comisionado por el historiador Silvio Zavala, entonces director del Museo, para cubrir la carencia de un buen retrato de Juárez en los años de la Reforma y la Intervención, una época crucial para el discurso histórico posrevolucionario,³⁶ Orozco, para su ejecución, echó mano de las fotografías del museo, las cuales propiciaron que explotara los rasgos caricaturescos del cadáver embalsamado, que incorporó a la composición convulsionada que rodea el rostro pétreo del héroe. El resultado aparentemente no fue del agrado de las autoridades, por lo que pronto se comisionaron imágenes alternas dignas del Benemérito, cumpliendo éstas su función de soporte documental que han desempeñado desde el antiguo museo. Sin embargo, las fotografías descritas no han desempeñado un papel directo en la museografía en tiempos recientes; de hecho, han permanecido ocultas como reliquias celosamente guardadas en las entrañas de los depósitos.

³⁵ Es probable que se trate de Fernando Benítez; “Chapultepec: una lección de historia patria”, en “México en la Cultura”, suplemento de *Novedades*, 5 de julio de 1959, pp. 1 y 5.

³⁶ Analice el caso en Rosana Casanova, “Estrategias para la enseñanza de la historia nacional: los murales en el Museo Nacional de Historia”, en Dina Comisarenco Mirkin (comp.), *De la Conquista a la Revolución en los muros del Museo Nacional de Historia*, México, Secretaría de Cultura-INAH / UIA, 2018, pp. 27-28.

A: La serie elabora una narrativa que parte del ofrecimiento del trono a Maximiliano de Habsburgo, en abril de 1864, y llega al cadáver embalsamado, el 21 de junio de 1867. Muestra las imágenes más usuales en torno a su fusilamiento, con excepción de la poco frecuente del cadáver embalsamado. Si bien fueron donadas al Museo Nacional de Historia en octubre de 1969, por la señora Josefina Montes viuda de Pérez, la caligrafía corresponde al siglo XIX. Se desconoce el nombre del autor y se trata de seis albúminas de 6 x 9 cm aprox., colocadas sobre un soporte de cartón de 11 x 16.5 cm aprox., ca. 1868.



"La Comisión Mexicana ofreciendo a Maximiliano el 10 de abril 1864 en su Castillo de Miramar, la Corona de México". © Núm. inv. 10-130098 o 10-232447, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



"Ejecución de Maximiliano, Miramón y Mejía en el Cerro de las Campanas el 19 de Junio 1867". © Núm. inv. 10-130098 o 10-232659, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



“Pelotón que ejecutó a Maximiliano”. © Núm. inv. 10-232660 o 10-130100, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



“Pelotón que ejecutó a Maximiliano”. © Núm. inv. 10-232661 o 10-130097, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



“Cadáver de Maximiliano embalsamado”. © Núm. inv. 10-130096 o 10-232662, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.

B: Las inscripciones son posteriores a los hechos. Se trata de cuatro impresiones a la albúmina, cuyo autor no ha sido identificado, realizadas alrededor de 1868 en formato tarjeta de visita. Forman parte de uno de los álbumes donados por la Secretaría de Educación Pública al Museo Nacional de Historia en 1978.



"Iglesia de la Cruz. Cuartel gral. y mansion (sic) de Maximiliano durante el sitio de Querétaro 1867". © Núm. inv. 10-162762 o 10-444768, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



"Querétaro. Teatro de Iturbide. Lugar en que se reunió el Consejo que juzgó y sentenció a Maximiliano, Miramón y Mejía". © Núm. inv. 10-162762 o 10-444768, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



“Coche que condujo a Maximiliano al Cerro de las Campanas el 19 de Junio de 1867, día de la ejecución”. © Núm. inv. 10-162762 o 10-444768, Secretaría de Cultura- INAH-AHMNH-México.



“Querétaro.- El Cerro de las Campanas. 1. Maximiliano.- 2. Miramón.- 3. Mejía. Junio 19 de 1867”, © Núm. inv. 10-162762 o 10-444768, Secretaría de Cultura- INAH-AHMNH-México.

C: Dos imágenes que aluden al fusilamiento de Miramón, Mejía y Maximiliano que dan cuenta del interés por el tema a través de los años. Una de alrededor de 1868 reproduce un grabado de las supuestas tumbas, mientras que la de abajo es un fotomontaje realizado por 1900.



Agustín Péraire, impresión a la albúmina en formato tarjeta de visita, ca. 1868. © Núm. inv. 10-145474 o 10-238225, Secretaría de Cultura- INAH-AHMNH-México.

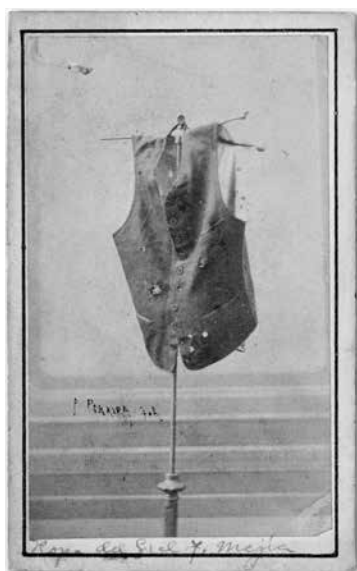


Autor no identificado, Fotomontaje, impresión plata gelatina en formato postal, ca. 1900. © Núm. inv. 10-238224, Secretaría de Cultura- INAH-AHMNH-México.

D: Si bien la levita y el chaleco corresponden a Maximiliano, se quiso aludir al general mexicano Tomás Mejía, quien gozaba del aprecio de la población de Querétaro, por lo que las mujeres enjugaron su sangre y guardaron su pelo y pedazos de su ropa como reliquia, según narra *El Boletín Republicano* del 5 de julio de 1867. Llama la atención que en las fotografías identificadas como de Maximiliano se borró el perchero donde se colgó la vestimenta. Se trata de impresiones a la albúmina en formato tarjeta de visita, de alrededor de 1868.



Agustín Peraire, "Ropa del Gral. T. Mejía". © Núm. de inv. 10-238224, Secretaría de Cultura-/INAH-AHMNH-México.



Agustín Peraire, "Ropa del Gral. T. Mejía". © Núm. de inv. 10-238224, Secretaría de Cultura-/INAH-AHMNH-México.

Aubert y Cia., "Chaleco con que fue fusilado Maximiliano. Junio 19 de 1867". © Núm. de inv. 10-2762 o 10444768, Secretaría de Cultura-/INAH-AHMNH-México.



E. Alegorías que muestran algunas de las facetas que se quisieron enfatizar en la comercialización de su imagen. Son impresiones a la albúmina en formato tarjeta de visita, ca. 1868 y provienen de un mismo álbum.



Agustín Peraire, "Alegoría. Carlota y Maximiliano". © Núm. de inv. 10-145474 o 10238225, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.

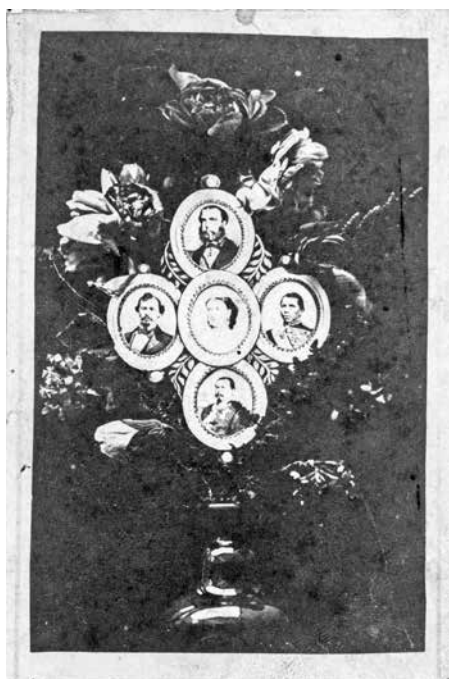


P. Kaeser (Viena), "Miramar Querétaro". © Núm. inv. 10-145474 o 10-238225, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



F: Ejemplos de las múltiples composiciones elaboradas con los retratos de Maximiliano, Carlota, Mejía, Miramón y Méndez, que debieron ser coleccionadas por los seguidores del proyecto imperial después de su derrota. Son impresiones a la albúmina en formato tarjeta de visita, de alrededor de 1868, y provienen de un mismo álbum.

Agustín Peraire, Fotomontaje.
© Núm. inv. 10-145474 o
10-238225, Secretaría de
Cultura-INAH-AHMNH-México.



Autor no identificado,
Fotomontaje © Núm. inv.
10-145474 o 10-238225,
Secretaría de Cultura-INAH-
AHMNH-México.

G: Las imágenes muestran las versiones de monumentos que elaboró Peraire para el Partido Conservador, que evidencian su torpeza en el dibujo y las proporciones. Es interesante la huella de la devoción popular en la imagen donde Maximiliano cabalga. Son impresiones a la albúmina en formato tarjeta de visita, ca. 1868 y provienen del mismo álbum.



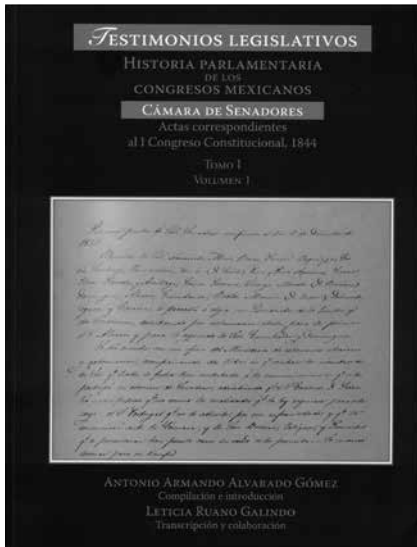
Agustín Peraire, "Proyecto del Partido Conservador". © Núm. inv. 10-238224, Secretaría de Cultura-inah-ahmnh-México.



Agustín Peraire, "Proyecto del P. Conservador". © Núm. inv. 10-238224, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



Autor no identificado, "S. M. Maximiliano primero. Emperador de Méjico". © Núm. inv. 10-238224, Secretaría de Cultura-INAH-AHMNH-México.



Antonio Armando Alvarado Gómez (comp. e introd.), **Testimonios legislativos. Historia parlamentaria de los congresos mexicanos. Cámara de Senadores. Actas correspondientes al II Congreso Constitucional, 1845**, t. I, vol. 1, t. I, vol. 2, México, INAH, 2017.

La obra *Testimonios legislativos* representa un avance significativo en la historia parlamentaria de nuestro país. La actividad legislativa es mostrada de manera directa al revelar los debates públicos de los senadores, quienes se encargan de

múltiples asuntos de gran importancia, tales como los problemas económicos, educativos, militares y diplomáticos, entre otros muchos. Estos dos volúmenes abarcan desde diciembre de 1843 hasta diciembre de 1845, etapa que, sobre decirlo, es trascendental en la conformación de nuestras instituciones. Y como dice Armado Alvarado, el autor de la compilación, son: “momentos críticos, lo que complementado con otros documentos de la época y estudios sobre la misma, permiten tener una mejor idea acerca de los efectos que tuvieron las iniciativas y las resoluciones legislativas”.¹

Es bien conocido que después de la Guerra de Independencia, los dirigentes más encumbrados se preguntaban: ¿cuál era la mejor forma de gobierno para los intereses de la sociedad mexicana? Transcurrieron décadas de ensayos y errores, las disputas fueron encarnizadas y transitamos por diversos sistemas de gobierno. Desde el estrado se exponía: “Veinte años hace que los mexicanos debaten, en la tribuna y en el campo de batalla, la cuestión relativa a la organización interior de la República, sin que los tristes efectos de los principios extremos que ha ensayado, le hayan dado el exacto conocimiento del feliz medio en que debe encontrar la paz, la dicha y la libertad”.² De hecho, se ensayó con la Monarquía constitu-

¹ Armado Alvarado Gómez, *Testimonios legislativos*, t. I, vol. 1, p. 23

² *Ibidem*, t. 1, vol. 2, p. 474.

cional, el Imperio, la República federal, la dictadura, el Estado de notables, entre otras formas híbridas, como diría Norberto Bobbio, distinguiéndose sólo por “quién gobierna y cómo gobierna”.³

Uno de los problemas de notable trascendencia que plantea *Testimonios legislativos* es la representación política, la manera como la sociedad mexicana legaba su potestad a un grupo de hombres, quienes discutían y pactaban los asuntos fundamentales a través del impulso de políticas públicas con la finalidad de atender las necesidades más urgentes del país. En las *Bases Orgánicas de República Mexicana*, decretadas el 14 de julio de 1843,⁴ se establecieron diversas distinciones sociales basadas en la desigualdad de los ingresos. Por ejemplo, para ser ciudadano se necesitaba tener una renta anual de 200 pesos, para conseguir una diputación se requerían 1200 pesos anuales, para senador la cuota aumentaba a 2000 pesos, y aquellos que trabajaban por su cuenta, ya fueran agricultores, mineros, comerciantes o “propietarios”, debían comprobar una renta anual de 40000 pesos. Estas condiciones coinciden con las ideas del barón de Montesquieu, cuando afirmaba que “el senado es la aristocracia, que el cuerpo de nobles es la democracia y que el pueblo no es nada”.⁵

³ Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, México, FCE, 1987, p. 4.

⁴ Recuperado de: <<http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1843.pdf>>.

⁵ Barón de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1906, p. 25.

En esa época, el Senado estaba constituido por 63 miembros, dos terceras partes (42) elegidas por las Asambleas Departamentales [Estados en el régimen liberal] y una tercera parte (21) por los otros centros de poder, es decir el presidente, la Cámara de Diputados y la Suprema Corte. Podemos entender que el voto de los escasos ciudadanos para elegir al Senado se encontraba acotado y sobrellevaba una fuerte injerencia de fuerzas ajenas a los poderes regionales.

En ese sentido, una cuestión que expone nuestra típica cultura política de la representación es la referente a la elección del senador en caso de un empate. La ley señalaba que las Asambleas Departamentales encargadas del cómputo de los votos declararían ganador a quien obtuviera más votos, pero en el caso de que dos candidatos empataran, la “suerte” lo decidiría; es decir, los funcionarios desempatarían con un “volado” y quedaba en las manos de la buena fortuna nombrar al elegido. Pero la elección se complicaba mucho más: en el caso del tercio restante, los candidatos ganadores tenían que obtener votos de los tres poderes, el presidente, la Cámara de Diputados y la Suprema Corte. De hecho, la triple alianza convenía cuál era el personaje que reunía los mejores atributos para representar los intereses de la nación.

Ante un *Estado de Notables*, los candidatos al Senado debían distinguirse por sus servicios, méritos en la carrera civil, militar o eclesiástica. Se demuestra que esta cámara sólo quedaba conformada por socios de la clase política, a pesar de que algunos de ellos no colmaran con la ideología conservado-

ra, vencedora en ese momento. Por ejemplo, en *Testimonios legislativos* leemos que el señor José Joaquín Pesado, liberal, se oponía a que se le nombrara senador. Decía que no pertenecía a las clases de agricultores, mineros y propietarios; no había sido electo para presidente, vicepresidente, secretario de Estado y tampoco ministro plenipotenciario; aclaró que fue electo para gobernador de Veracruz, pero por la guerra no se hizo cargo del puesto; tampoco fue consejero de Estado y mucho menos obispo. A pesar de todos estos obstáculos, y gracias a las gestiones eruditas del señor Luis Gonzaga Cuevas, el pleno discutió el asunto y “aprobó” su nombramiento.⁶

Testimonios legislativos publica una valiosa relación de senadores, integrantes del Congreso Constitucional de 1844-1845. Por ella sabemos que coexistían cuando menos cinco capas de notables. Los representantes de la rancia nobleza colonial, como José María Rincón Gallardo, quien hizo de la hacienda Ciénega de Mata, en Aguascalientes, una de las propiedades más prósperas y vastas de nuestro país; Juan de Dios Pérez Gálvez, descendiente de uno de los mineros más acaudalados de Guanajuato e impulsor de la incipiente industria textil en la fábrica de Cocoloapan, Orizaba, y José Justo Gómez de la Cortina, quien desempeñó diversos cargos públicos, pero se le recuerda más por su destacada carrera académica, gran impulsor de la educación y difusor de la ciencia.⁷

⁶ Armado Alvarado Gómez, *op. cit.*, t. I, v. 1, p. 54.

⁷ Armado Alvarado Gómez, *op. cit.*, pp. 36-38.

El poder de la jerarquía eclesiástica se hacía presente con los obispos José Ma. Becerra Jiménez, Joaquín Madrid y el canónigo José María Santiago, quienes fueron un apoyo fundamental de los proyectos conservadores y herejeros de las formas absolutistas coloniales. También se notaba la presencia de los inconfundibles abogados, como Bernardo Couto, jurista con inclinación intelectual y activa participación en los gobiernos de Santa Anna; Sebastián Camacho, abogado, gobernador de Veracruz y diplomático; y Manuel de la Peña y Peña, que fue un efímero presidente, pero con una larga trayectoria en la administración pública.

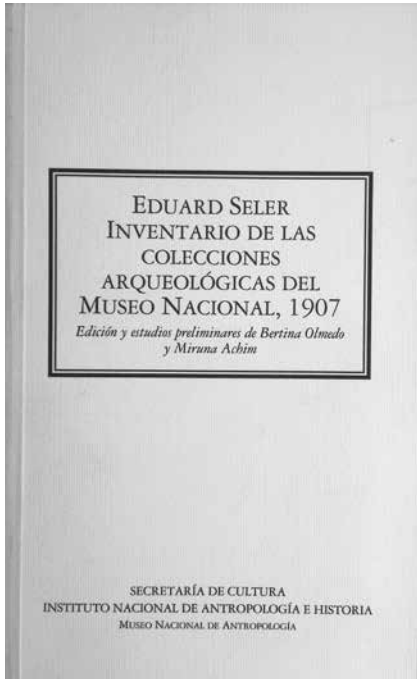
El frente armado del gobierno lo constituían los militares, encabezados por los generales Pedro Anaya, José Valentín Canalizo, Simón de la Garza Melo y el indómito José Mariano Paredes y Arrillaga, todos encargados de la paz, en cuyo nombre organizaron los más sonados pronunciamientos y levantamientos armados. Por último, un grupo más heterogéneo estaba conformado por José González Echeverría, minero de Zacatecas; Valentín Gómez Farías, médico y destacado político; y José Fernando Ramírez, a quien se le ha denominado escritor, historiador, pensador y político.

Cada uno de estos senadores tuvo una representación social de gran magnitud, ostentó tanto el poder económico como el político y participó en los proyectos de dirección y administración de la sociedad por varias décadas. Los integrantes de esta capa de notables conformaban una red clientelar, basada en un vínculo de dominio, que se expandía a lo largo y ancho del país;

de hecho, ocuparon cualquier puesto en la jerarquía burocrática sin encontrar barreras de clase o ideológicas. *Testimonios legislativos* nos ayuda a reflexionar hasta qué punto nuestra clase política de la actualidad guarda cierta semejan-

za con los decimonónicos o hasta dónde hemos avanzado desde entonces.

EDUARDO FLORES CLAIR
Dirección de Estudios Históricos, INAH



Eduard Seler,
**Inventario de las colecciones
arqueológicas del Museo
Nacional, 1907,**
Bertina Olmedo y Miruna Achim
(ed. y est. prel.), México, INAH, 2018.

En *Las ciudades invisibles*, Italo Calvino escribía: “Nadie sabe mejor que tú, sabio Kublai, que no se debe confundir nunca la ciudad con el discurso que la describe”, pues hasta la descripción más detallada siempre ocultará algo importante, aunque —como agrega Calvino— “la mentira no está en el discurso, está en las cosas”.¹

¹ Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, México, Minotauro, 1991, p. 73.

La sentencia del Calvino, sin duda, la conocen bien —y algunas veces la padecen— quienes se ocupan de hablar y describir el pasado, sobre todo aquellos que sólo cuentan con algunos fragmentos materiales —monumentos, códices, tiestos y estratos— como únicos testigos de las historias pasadas. Visitando estos objetos, traduciendo sus significados a nuestro lenguaje, la arqueología ha intentado describir una y otra vez esas *ciudades invisibles* de las que alguna vez formaron parte.

El *Inventario de las colecciones arqueológicas* escrito por el americanista alemán Eduard Seler (1849-1922) en 1907 a solicitud del director del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología de México, Genaro García (1867-1920), da cuenta de uno de estos intentos de traducción-descripción. Publicado por primera vez por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo Nacional de Antropología (INAH-MNA), esta obra nos presenta una detallada descripción escrita y, algunas veces, gráfica, de 10122 piezas arqueológicas —o antigüedades, como se les llamó en su momento— que integraron las salas de Arqueología del viejo Museo Nacional, antecesor del actual MNA. Podemos así, a lo largo de la atenta lectura de 343 páginas que constituyen la reproducción facsimilar de aquel catálogo entregado por Seler a las autoridades del Museo, vislumbrar parte del interés de principios del siglo XX en el estudio y la conservación del pasado prehispánico, por lo que el lector interesado encontrará en esta obra datos sumamente valiosos sobre las piezas, su conformación como colecciones y la arqueología.

Pero además de esa valiosa información, el *Inventario* nos acerca a una parte de la conformación de la disciplina arqueológica y sus avatares, dilemas, preguntas, presupuestos, teorías y constructos, en los primeros años del siglo pasado. Los detallados estudios introductorios de Miruna Achim y Bertina Olmedo, que anteceden a la edición facsimilar de esta valiosa fuente documental, nos brindan un puntual y erudito análisis que contextualiza el trabajo de Selser en la trayectoria de los estudios arqueológicos y de la conformación de las colecciones en el siglo XIX y primera década del XX, en la dinámica de los trabajos del Museo Nacional y su comunidad de estudiosos, y de la disciplina arqueológica misma.

En ese sentido, Miruna Achim presenta el trabajo de Selser como un eslabón de la cadena de empeños en la integración de las colecciones en México y en el mundo, recordándonos la importancia que guardan estos documentos —pese a que pocas veces han sido considerados en el estudio de las disciplinas— dado que sus listados —aparentemente tediosos— comprenden también los supuestos y conjeturas de los principios taxonómicos de las ciencias para interpretar y nombrar las cosas; es decir, que las listas dan visibilidad a los objetos y densidad ontológica de acuerdo con los fines de sus creadores, ya sean científicos, comerciales, artísticos o coleccionistas (p. 15). Así, el *Inventario* de Selser constituye un eslabón de la cadena del coleccionismo en México, que fue precedido por otros esfuerzos en el mismo sentido.

Achim, en su texto “Los empeños de una lista. El Museo Nacional de Mé-

xico en sus inventarios (1825-1907)” de la sección “El orden de las cosas”, nos ofrece un recuento crítico e histórico que abarca desde prácticamente la apertura del Museo y a lo largo del todo el siglo XIX: el primer inventario realizado en 1828 por Isidro Icaza e Ignacio Cubas; el álbum de dibujos de antigüedades de Maxilene Franck donado al British Museum a mediados del siglo XIX por el coleccionista Henry Christy; la edición de la *Historia de la Conquista* de William Prescott publicada por la casa editorial de Ignacio Cumplido, en cuyo segundo volumen Isidro Gondra integró a manera de ilustración 71 imágenes de códices, documentos coloniales, pinturas y antigüedades procedentes del Museo a manera de ilustración —así como una narrativa a veces alterna a la de Prescott—; el *Catálogo de las colecciones histórica y arqueológica del Museo Nacional* elaborado por Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez con la colaboración de Alfredo Chavero en 1882; los catálogos de Historia y Arqueología, y el de la Galería de Monolitos, hechos por el profesor de arqueología Jesús Galindo y Villa para la celebración del Congreso de Americanistas que tuvo lugar en México en 1895, y, finalmente, el *Inventario* de Selser.

Este largo recuento no representa una historia acumulativa ni progresiva del conocimiento. Por el contrario, el análisis de estas sucesivas listas y catálogos sirve a la autora para ahondar en una reflexión histórico-epistemológica acerca del “orden de las cosas” y sus implicaciones. De tal suerte, Achim no sólo nos permite observar el crecimiento del Museo a través de sus colecciones —que pasó de 300 objetos en

los primeros años de vida del Museo, a 10000 en el cambio de siglo— y las diferentes formas de confeccionar listados de objetos, sino que a través de su análisis nos presenta el complejo y largo proceso de transformación de las prácticas de observación, interpretación, estudio y representación de las antigüedades y, con ello, el de construcción de la disciplina que —nos dice— va de la mano de los “esfuerzos por conferir y dar sentido a un bazar de objetos para transformarlo en la colección del pasado de la nación” (p. 50).

La profundidad histórica y reflexiva de Achim se complementa con el detallado y erudito análisis de Bertina Olmedo en su texto “El inventario de Eduard Seler”. Aquí Olmedo da cuenta no sólo de la trayectoria de Seler en México y del estudio de sus antigüedades, sino también de las complejidades, intereses y anhelos insertos en las gestiones llevadas a cabo por el director del establecimiento, Genaro García, aspectos en cuyo análisis el lector puede ahondar gracias a la incorporación de un “anexo”, que reproduce la correspondencia de García con el secretario de Instrucción Pública, Justo Sierra (1848-1912), y con Seler. Olmedo también nos describe y analiza, desde su proyección, la elaboración del *Inventario*: los cambios en su planificación, los criterios solicitados por el director y aquellos que fueron agregados por el americanista, los avatares presupuestales, los tiempos de elaboración y los personajes involucrados.

Porque pese a los numerosos intentos emprendidos en el siglo XIX —relatados por Achim—, lo cierto era que para principios del siglo XX el catálogo

de las piezas arqueológicas no estaba terminado y —como refería García a Sierra— “las innumerables piezas arqueológicas que forman la principal riqueza de nuestro Museo Nacional [...] hasta ahora han sido exhibidas como simples curiosidades, sin sujetarlas a clasificación alguna y sin que produzcan, por lo mismo, los resultados docentes que deben de constituir el objeto y fin esencial del Museo” (García a Sierra, 27 de abril de 1907, p. 85).

Sin duda, como refiere Olmedo, el ordenamiento de los objetos en aquellos años era sumamente complejo por la ausencia de estratigrafía, por la falta de una terminología estandarizada, por el precario conocimiento de la época en torno a las diferentes culturas arqueológicas existentes en el territorio, y por la falta de ubicación precisa de los objetos dado que varios de éstos procedían de colecciones particulares. Tanto García como Seler —y seguramente otros investigadores de la época— tenían claro que la ubicación precisa de los materiales era una tarea urgente para la arqueología en México.

En este sentido, el *Inventario*, destaca Olmedo, es un reflejo del limitado conocimientos de las civilizaciones y del pasado prehispánico en la época —sólo perceptible desde nuestro presente—: se confundía lo teotihuacano y lo tolteca, se desconocía la procedencia de varios objetos, y era somera la descripción de la cerámica (a diferencia de la de los códices), aspectos que en la actualidad tornan una tarea sumamente difícil la identificación de las piezas descritas en este documento.

Quizá fueron algunos de estos aspectos los que también suscitaban crí-

ticas al poco tiempo de que fue concluido el *Inventario*, provocando que el director Genaro García García encomendara la tarea de su corrección a Ramón Mena (1874-1957), profesor del Museo, y a Leopoldo Batres (1852-1926), inspector de Monumentos. Porque el relato que nos ofrece Olmedo no termina —como podría esperarse— con la culminación de esa obra, pues como muchos documentos, ésta ha tenido una vida que rebasa la fecha de su escritura. Así, la autora también ahonda en las críticas posteriores que recibió el *Inventario*, las adendas y correcciones que tuvieron que introducirse, y su posterior integración a los acervos históricos del Museo, avatares cuyo análisis podría arrojar momentos interesantes que enriquecerían la historia de nuestra disciplina, aunque lamentablemente desconocemos el paradero de los documentos que debieron escribir Batres y Mena.

No obstante, el *Inventario* de Seler en sí mismo constituye una fuente documental de enorme valor, que nos permite explorar aspectos de relevancia tanto para la disciplina de la arqueología como para su historia. En este sentido, parecería vano referir (por simple) que la lectura de esta publicación nos permite observar la distancia que media entre aquellos años y nuestro presente; es decir, que entre un momento y otro se distinguen distintos criterios de observación, registro y sistematización de datos. Tan diferentes que no es difícil percibir que muchos de los registros de Seler carecen de los elementos que hoy consideramos esenciales en la práctica de registro arqueológico; por ejemplo, la composición precisa del material

(pues en la mayoría de los casos sólo se identifica como “roca volcánica” de un determinado color), un sistema de medidas estandarizadas (en general sólo se registra la altura), la posición anatómica en el caso de las representaciones humanas (sedente, de pie, etcétera) y la técnica de manufactura, aspecto que no es registrado en ningún caso.

Pero destacar esas ausencias en el registro del germano no enmascara ninguna simplicidad, al menos no, para la historia de la disciplina, pues cabría preguntarnos: ¿acaso tales omisiones responden al poco tiempo que Seler tuvo para poner en marcha esta gran empresa? Sabemos, por ejemplo, que el americanista tuvo presiones de tiempo para terminar la tarea y que, ello aunado al alto salario que percibió por la encomienda, le ocasionó la enemistad con algunos profesores mexicanos.

Allende a tales cuestionamientos que revelan parte de la sociología de la disciplina, cabría considerar que las ausencias en el *Inventario* enmascaran un problema de envergadura epistemológica. En ese sentido, cabe preguntarse si además de los problemas de tiempo del alemán, sus omisiones en su registro respondían a la práctica común en otras latitudes. Es decir, a inicios del siglo pasado, ¿la mensurabilidad de los objetos era un aspecto relevante en su análisis?, ¿por qué no resultaba importante preguntarse cómo se elaboró un objeto (su técnica de manufactura) y con qué materia prima? Es decir, ¿cuál era la norma —adecuada— para describir un objeto a principios del siglo?, ¿cuáles eran los aspectos que merecían la atención del estudioso? Porque resulta claro, al leer las 10122 entradas del

listado, que para Selser no tenía relevancia describir cada uno de los elementos de la forma que tenía enfrente. La mirada del americanista sólo se centró en aquellas formas que lo remitían a las deidades, la cosmogonía, las fechas calendáricas, la cosmovisión, los ritos, las festividades, etcétera. Es decir, Selser no describió las piezas (en el sentido actual de esta acción) sino que las “identificó” a partir de la presencia-ausencia de ciertos atributos iconográficos, como cuando describe al objeto del inventario identificado con el número 10: “En la circunferencia lateral es muy verosímil que hubo cuatro figuras de dioses sacrificándose de las orejas (como se ve en los cuatro lados de las cajas de piedra) y que representan los cuatro puntos cardinales. No más que una de estas figuras ahora se ve en esta piedra (las otras se encontraban en la parte rompida)”.

Además de la presencia-ausencia, Selser apeló a su autoridad en la materia porque, a diferencia de sus predecesores, prácticamente no refirió interpretaciones o fuentes alternas, como cuando aseguró que el objeto con el número 4 es la cabeza de la Coyolxauhqui y que: “No hay duda que esta cabeza tenía su lugar en el alto del templo mayor de Uitzilopochtli [...]”, aunque los datos sobre la ubicación de la pieza al momento de su hallazgo no permitían realizar tal precisión.

Como es bien sabido, los intereses de Selser se encontraban en la americanística alemana, en el desciframiento de la cosmovisión de los pueblos y la epigrafía, inclinaciones que se observan con claridad en el *Inventario*, al grado de que sus descripciones no permiten forjarse una imagen del objeto detalla-

do, como cuando apunta que la pieza 21 es un “Asiento de juncos (*tolicpalli*) de piedra, asiento sagrado del dios Tezcatlipoca. Lleva en la superficie cilíndrica en un rectángulo una calavera, el distintivo de dicho dios. / Longitud 41 cm / Diámetro 15 cm”.

Pese a ello, las editoras del trabajo completan la publicación de la obra con un anexo, que integra la identificación de 21 piezas, acompañadas con fotografías a color, aclarando los problemas insertos en la identificación de cada una.

Sin duda, estas aparentes ausencias, como en *Las ciudades invisibles* de Calvino, no hacen más que despertar la sospecha de la presencia de elementos ocultos. Porque es obvio que la precisión y la objetividad que aspiran reflejar la realidad es un anhelo posterior, y también lo es que Selser no pretendía retratar la realidad, sino descubrirla, enunciarla, referirla, encontrar los símbolos ocultos de las antigüedades que observaba.

Por ello me parece que no es ocioso preguntarse, ¿cuál es el significado de “describir” a principios del siglo XX?, ¿cuáles son las características “observables” en una pieza y qué información se obtiene de ésta?, ¿qué datos se construyen? Además cabría analizar ¿cuáles fueron las fuentes usadas por Selser?, ¿cómo fueron leídas las fuentes documentales —que sirvieron de base a estos estudios— y luego trasladadas a las antigüedades?, ¿a cuáles preguntas y presupuestos teóricos respondió la mirada del alemán?, ¿éstas eran compatibles bajo otro cobijo o tradición teórica?, ¿fueron estos aspectos teóricos la base de las críticas de los mexicanos?

En los sesgos del alemán pareciera asomarse —además de los presupuestos de la americanística alemana— el ideal filológico que acompañó los afanes previos a la lectura de las Sagradas Escrituras, y que suponía que la lectura del pasaje implicaba su traducción simbólica. Y de ser cierto, quizá la arqueología en México abreva de una fuente más en su conformación como saber especializado, que no hemos analizado con puntualidad. Pero esto, sin duda, sólo responde a los sesgos de mi lectura del *Inventario*.

Lo cierto es que la tarea de observar el pasado es un acto de traducción, es decir, hermenéutico, porque toda descripción (pasada o presente) precisa un lenguaje previo y consensuado, y al tiempo, construye un nuevo objeto, una nueva ciudad, un nuevo lenguaje. Y hoy la arqueología —inmersa en el lenguaje de la tecnificación, precisión y objetividad— ha perdido aquél usado por Seler y sus contemporáneos en aquellos años.

Sin embargo la disciplina no puede obviar su necesidad de traducción, sea con el pasado remoto o con el reciente, con el escrito por los “otros” o por los propios. En este sentido, emprender el ejercicio historiográfico —de comprensión-traducción— de fuentes como la que ofrece el *Inventario de las colecciones arqueológicas* se torna primordial para la disciplina arqueológica y para su historia. En el camino, y con la intención de apreciar la riqueza de estas fuentes, será menester recordar, como Kublai, que: “los signos forman una lengua pero no la que cree[mo]s conocer”, y comprender, como él, que debemos librarnos “de las imágenes que hasta entonces [nos han] anunciado las cosas que [buscamos]”, y sólo entonces lograremos “entender el lenguaje de Ipazia”, el de *Las ciudades invisibles*.²

HAYDEÉ LÓPEZ HERNÁNDEZ
Dirección de Estudios Históricos, INAH

² Calvino, *op. cit.*, p. 60.

“El hombre no ha nacido para divertirse, sino para ocuparse útilmente”. Un recorrido en torno al gobierno del ocio en el Buenos Aires tardo-colonial

Bettina Sidy

Resumen: En el marco del reformismo borbónico se ensayaron diversas políticas tendientes a promover sociedades más moderadas e industriosas. En este contexto, la ciudad de Buenos Aires fue elevada a capital virreinal luego de casi dos siglos de un crecimiento progresivo, aunque marginal con respecto a la metrópoli. Nos proponemos reflexionar en torno a las actividades de ocio que fueron sancionadas o promovidas por distintos agentes de gobierno, así como a las disputas y contradicciones que las mismas implicaron al interior de la élite local. Por una parte, realizaremos una revisión de todas aquellas prácticas que fueron objetadas o reguladas por el poder político. Luego abordaremos algunas de las formas de ocio que fueron promovidas por los sectores gobernantes, en particular, el toreo y las representaciones teatrales, con el propósito de deconstruir el espacio abierto entre un conjunto de representaciones y las dinámicas sociourbanas presentes en Buenos Aires a finales del XVIII.

Palabras clave: Buenos Aires colonial, gobierno, ocio y trabajo, control social.

Abstract: In the framework of Bourbon reforms, various policies were implemented to promote greater moderation and industriousness in society. In this context, the city of Buenos Aires was elevated to viceregal capital after almost two centuries of progressive, albeit marginal, growth in relation to the metropolis (Madrid). In this paper we propose to reflect on the leisure activities that were sanctioned or promoted by different government agents, as well as the disputes and contradictions that they implied within the local elite. We will review the practices that were objected to and regulated by political power. Then we will discuss some of the forms of leisure that were promoted by the ruling sectors, in particular bullfighting and theatrical performances, in order to deconstruct the space opened between a set of representations and the socio-urban dynamics of Buenos Aires at the end of the eighteenth century.

Keywords: Colonial Buenos Aires, government, leisure and work, social control.

El estructuralismo británico pierde su inocencia

Leif Korsbaek

Resumen: El punto de partida del texto es el año 1922, con varias noticias: no solamente se doctoraron Radcliffe-Brown y Malinowski, pues en la obra del primero nació un “estructuralismo inocente”. En la siguiente sección se explica lo que se quiere definir con dicho concepto: la idea de una estructura social empíricamente existente, pero invisible, como el esqueleto en nuestro cuerpo. En la subsiguiente generación de antropólogos sociales británicos se pierde la inocencia de este estructuralismo, en el sentido de que los antropólogos descubren que la estructura social no es lo mismo que la organización social. Enseguida se presentan algunos de esos estructuralistas británicos no inocentes, y en la breve conclusión se plantea la pregunta de si los estructuralistas británicos, a diferencia de sus colegas franceses más filosóficos, han mantenido su alto nivel de trabajo de campo.

Palabras clave: historia de la antropología, antropología social británica, estructuralismo, trabajo de campo, etnografía.

Abstract: The starting point of this text is 1922, when Alfred Radcliffe-Brown and Bronislaw Malinowski received their doctoral degrees, in which an “innocent structuralism” was born in the work of the former. The idea of this concept is that a social structure empirically exists, but is invisible, like the skeleton in our body. In the next generation of British social anthropologists the innocence of this structuralism is lost, in the sense that anthropologists discovered that social structure is not the same as social organization. Then some of these not so innocent social anthropologists are discussed, and the succinct conclusions explore the quality of the fieldwork conducted by British structuralists, in contrast to their more philosophical French counterparts.

Keywords: history of anthropology, British social anthropology, structuralism, fieldwork, ethnography.

De muñecas otomíes y bordados *teenek*. Dos estudios de caso sobre el extractivismo epistémico en comunidades indígenas

Imelda Aguirre Mendoza / Julio César Borja Cruz

Resumen: El presente texto discute algunas consecuencias de las prácticas extractivistas de los diseños de las muñecas confeccionadas por manos otomíes del sur de Querétaro y de los bordados *teenek* de la Huasteca potosina. Muñecas y bordados están enraizados en un vasto compendio de conocimientos que dan cuenta de la comprensión que sus creadores tienen del mundo y de las formas de relacionarse con éste. No obstante, desde hace varias décadas los saberes descritos han sido aprovechados con fines de lucro por dependencias gubernamentales, investigadores, organizaciones y actores diversos.

Palabras clave: extractivismo epistémico, bordado indígena, cosmología, mercadotecnia, propiedad intelectual colectiva.

Abstract: The present text discusses some consequences of the extractive practices carried out in the designs of the dolls made by the Otomi in southern Querétaro and the embroideries of the Teenek in the Huasteca of San Luis Potosí. Dolls and needlework have roots in a vast compendium of knowledge that accounts for the understanding that their creators have of the world and their ways of relating to it. However, for several decades this knowledge has been exploited for profit by government agencies, researchers, organizations, and other actors.

Keywords: epistemic extractivism, indigenous embroidery, cosmology, marketing, collective intellectual property.

Representaciones nahuas sobre los “otros” indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla

Jaime Echeverría García

Resumen: En este artículo se estudian las representaciones que los nahuas del municipio de Pahuatlán de Valle, en la Sierra Norte de Puebla, han construido sobre los indígenas de filiación étnica distinta, principalmente los otomíes, pero también de los totonacas y en menor medida de los tepehuas, con quienes han mantenido un prolongado contacto. En su construcción de la alteridad, los nahuas han establecido una serie de oposiciones que distingue entre un “nosotros” civilizado y moderado y un “ellos” salvaje y peligroso. Este proceso simultáneo de identificación y diferenciación está en buena medida determinado por los sistemas moral y estético nahuas, a la vez que éstos se han conformado mediante el contacto con el “otro”. Las representaciones de la alteridad establecen y justifican los comportamientos que deben observarse frente aquélla.

Palabras clave: nahuas, representación, alteridad, canibalismo, etnicidad.

Abstract: This paper focuses on the representations that Nahuas in the municipality of Pahuatlán de Valle, in the Sierra Norte de Puebla, have developed of indigenous people of different ethnicities, mainly Otomis, Totonacs, and to a lesser extent Tepehuas, with whom the Nahuas have long been in contact. In their construction of alterity, the Nahuas have established a series of oppositions that distinguish between a civilized, moderate “us” and a savage, dangerous “them.” This simultaneous process of identification and differentiation is largely determined by Nahuas moral and aesthetic standards, at the same time these systems have been shaped by contact with the “other.” The representations of alterity establish and justify the behaviors that must be observed when faced with that alterity.

Keywords: Nahuas, representation, alterity, cannibalism, ethnicity.

El mito del Sol y Luna entre los *na savi* de la Montaña de Guerrero

Samuel Villela F.

Resumen: En la región interétnica conocida como Mixteca nahua tlapaneca o Montaña de Guerrero se han registrado mitos sobre los gemelos Sol y Luna, en un espacio donde la investigación sobre mitología es escasa. El mito cosmogónico, presente entre los tres grupos étnicos, alude a las hazañas culturales que realizaron los gemelos, lo cual los convierte en *tesmósforos*. Una de las esas hazañas es matar a la serpiente de siete cabezas; otra, realizar la cópula con una mujer que tenía la vagina dentada, con lo cual —después del desdentamiento— instauran la menstruación y la labor procreadora de la mujer. Tras sus hazañas culturales, los gemelos se trasladan al firmamento, donde se convertirán en los astros Sol y Luna, con lo que dan origen a la vida en el universo, conjuntamente con las relaciones entre hombre y mujer que permitirán la procreación y reproducción de la especie humana.
Palabras clave: gemelos, Sol-Luna mixtecos, Montaña de Guerrero.

Abstract: In the interethnic region known as the Mixteca Nahua Tlapaneca or Montaña de Guerrero myths have been recorded about the Sun and Moon twins, in a region where research on mythology is scarce. The cosmogonic myth, present among the three ethnic groups (Mixtec, Nahua, Tlapanec), alludes to the cultural exploits of the twins that make them *tesmósforos* (culture heroes). One of those feats is to kill the seven-headed snake; another, to copulate with a woman with a vagina dentata, thereby establishing menstruation—after de-toothing her—and the woman's procreative work. After their cultural exploits, the twins move to the sky, where they will become the Sun and Moon, thereby establishing life in the universe, together with the relations between man and woman that will permit the procreation and reproduction of the human race.

Keywords: twins, Mixtec Sun-Moon, Montaña de Guerrero region.

Año 25, vol. 74, septiembre-diciembre, 2018

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Exilios del intelectual cubano Juan Marinello: "un hombre con una filiación y una fe"*
- ◆ *El exilio republicano español en México y Venezuela. Paralelismos y divergencias*
- ◆ *El exilio filosófico español del 39 y México en la década de los cuarenta*
- ◆ *Cómo crear una clase obrera marxista y antifascista: la participación del exilio alemán en la Universidad Obrera de México en las décadas de 1930 y 1940*
- ◆ *Desde la embajada de México en Costa Rica: exilio de comunistas, calderonistas y legionarios*
- ◆ *Asilados en la embajada de México en Bolivia durante 1980: valoración cualitativa y gestiones diplomáticas*
- ◆ *La ciudad de Chihuahua a través de las vistas de W.H. Jackson*

Año 26, vol. 75, enero-abril, 2019

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Una contienda asimétrica: Zithù, sepulturero otomí de la teoría antropológica*
- ◆ *Relaciones socioeconómicas, alianzas y empresas en el sector minero de Pachuca a Zimapán, 1552-1620*
- ◆ *El ascenso en la administración virreinal rioplatense del letrado Pedro José Agrelo*
- ◆ *Los significados de la fotografía de "naturales mexicanos" en la Exposición Histórico-Americana de 1892*
- ◆ *"Yo participo, tú participas, ellos deciden". Nuevas rutas para la participación social en México*
- ◆ *Fotografías del pasado, espejos del presente: trabajadores del Museo Nacional*

Año 26, vol. 76, mayo-agosto, 2019

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Los tlatoque en la Decimatercia relación de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*
- ◆ *El relato cosmogónico del Códice Vaticano A. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica*
- ◆ *Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural*
- ◆ *Fuentes de las instancias locales del gobierno novohispano: los cabildos y la jurisdicción de Actopan, siglo xviii*
- ◆ *De neófitos a cristianos. Los indios a través de una fuente eclesiástica: 1527-1728*
- ◆ *Biografía y archivos: fray Baltasar de Covarrubias, obispo novohispano del siglo xvii*
- ◆ *Los indios del Museo Nacional de Antropología: una mirada paralela*