

Año 19, vol. 56, septiembre-diciembre, 2012

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Herencia e intercambio: procesos económicos espacio-temporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México*
- ◆ *Arqueología moderna y otros tiempos*
- ◆ *Los ritos de expulsión entre los tlapanecos*
- ◆ *Carnaval y emigración temporal en México. La cosmología otomí regenerada por la aculturación*
- ◆ *Comer y olvidar: los peligros del rancho en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia)*
- ◆ *Plata sobre cristal*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

<i>Director General</i> Sergio Raúl Arroyo	<i>Director General de la Revista</i> Arturo Soberón Mora
<i>Secretario Técnico</i> Bolfy Cottom	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)
<i>Secretario Administrativo</i> Alba Alicia Mora	Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) Delia Salazar Anaya (DEH-INAH)
<i>Coordinador Nacional de Antropología</i> Francisco Barriga	María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
<i>Coordinador Nacional de Difusión</i> Eduardo Vázquez	Oswaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA)
<i>Director de Publicaciones</i> Héctor Toledano	Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	<i>Asistente del director</i> Virginia Ramírez
<i>Edición impresa</i> Héctor Siever y Arcelia Rayón	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Álvaro Matute Aguirre (IIH-UNAM)
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez y Nora L. Duque	Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)
<i>Diseño de portada</i> Efraín Herrera	Jacques Galinier (CNRS, Francia)

Foto de cubierta:
Benigno Casas
Rueda de la fortuna, 2012

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

1. 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, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. 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).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro en cursivas,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo entre comillas,
 - c) nombre de la publicación en cursivas,
 - d) volumen y/o número de la misma,

- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

8. 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.
9. 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.
10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. 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.
12. El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
13. Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gob.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

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, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 4366,
dimension_antropologica@inah.gob.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
web: www.dimensionantropologica.inah.gob.mx
www.inah.gob.mx

Dimensión Antropológica, año 19, vol. 56, septiembre-diciembre de 2012, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de julio de 2013 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Herencia e intercambio: procesos económicos espacio-temporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México EDGAR NEBOT GARCÍA	7
Arqueología moderna y otros tiempos CRISTÓBAL GNECCO	51
Los ritos de expulsión entre los tlapanecos DANIÈLE DEHOUE	67
Carnaval y emigración temporal en México. La cosmología otomí regenerada por la aculturación FRÉDÉRIC SAUMADE	99
Comer y olvidar: los peligros del <i>rancho</i> en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia) FRANCESCA CERBINI	133
Debate	
La rehabilitación de plazas públicas en el siglo XXI: ¿una preocupación por el patrimonio del futuro? (El caso de la ciudad de Palenque [2003], de Ma. Estela Eguiarte Sakar) JESÚS ANTONIO MACHUCA	167

Cristal bruñado

Plata sobre cristal

SALVADOR GARCÍA LIMA

179

Reseñas

ALEJANDRA RAMOS

*La etnohistoria andina antes de su consolidación. Confluencias
disciplinarias y propuestas teórico-metodológicas*

GONZALO ZAVALA CÓRDOVA

201

ANDREW DEMPSEY, DANIEL DE LUIGI Y VÍCTOR JIMÉNEZ

100 fotografías de Juan Rulfo

PAULINA MILLÁN

205

ALICIA OLIVERA (COORD.)

Mi pueblo durante la Revolución

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ

210

Resúmenes / Abstracts

215

Herencia e intercambio: procesos económicos espacio-temporales ejemplificados en una aldea preclásica de la Cuenca de México

EDGAR NEBOT GARCÍA*

Irónicamente, y sin lugar a dudas, dos de las temáticas más estudiadas en la disciplina arqueológica dejan más incógnitas que respuestas, lo cual se debe en gran medida a la forma en que se formulan las preguntas a resolver y a las limitaciones creadas por el mismo investigador, la mayoría de veces de manera no intencional: 1) el estudio de la situación espacial de las culturas, entendiéndose en su sentido general, como el territorio inmediato y periférico de los asentamientos humanos, ya sean permanentes o temporales; y 2) el análisis temporal, que engloba una dinámica social dentro de un tiempo o periodo cronológico determinado. El primero tiende a explicar muy limitadamente los procesos internos y externos, tanto de orden natural como antrópico, que afectan directa o indirectamente a una o más poblaciones de una región geográfica específica; el segundo se utiliza para situar culturas al interior de un marco temporal específico que en realidad sólo ayuda a entender situaciones calendáricas útiles para el arqueólogo, mas no rebasan los límites meramente descriptivos —y, por tanto, su relevancia dinámico-

* Programa de Arqueología Urbana/Museo de Templo Mayor, INAH.

cultural—, quedado un poco al margen en lo que se refiere a nivel explicativo.

Lo anterior no es, por supuesto, una regla general entre la comunidad académica, y con el paso de los años se han visto nuevas tendencias teóricas apoyadas en la implementación de novedosas aplicaciones metodológicas muy funcionales para estudiar el pasado y han permitido dar pasos agigantados —sobre todo a partir de finales de los años sesenta—, aunque ya desde el mismo nacimiento de la arqueología —en tanto disciplina para estudiar los patrones humanos de conducta a través de la evidencia material— han existido textos verdaderamente asombrosos. Escritos por eruditos, esos estudios dejan ver una preocupación por visualizar la arqueología no únicamente como una sencilla y práctica herramienta para describir las poblaciones pretéritas, sino como una extensión de la antropología de grandes alcances para entender no sólo la manera en que los antepasados construían sus casas o tallaban la piedra, sino además esclarecer la comprensión y externalización de las conceptualizaciones ontológicas de los individuos que integraban los remotos, y no tanto, pueblos de todo el mundo.

Hace algunos años había expuesto mi teoría de que los grupos tlalilquenses son parte de un proceso evolutivo en el que diversas etnias compartieron componentes de índole genética y social que dieron origen a lo que actualmente conocemos como cultura Tlatilco; y si bien muestra claramente rasgos que se mantuvieron estables a lo largo de cientos de años, tuvieron diferencias en cuanto al patrón de asentamiento en función de la zona en que habitaron; también había explicado que los elementos materiales tlalilquenses, tratándose de una agrupación mestiza con una larga historia previa, indican una profunda herencia que incluye aportes tecnológicos e ideológicos sumamente complejos y que podemos asociar con otras entidades poblacionales —evidentemente con las peculiaridades propias de los tlalilcas y las innovaciones y aportes que produjeron durante su existencia en el periodo Formativo.¹

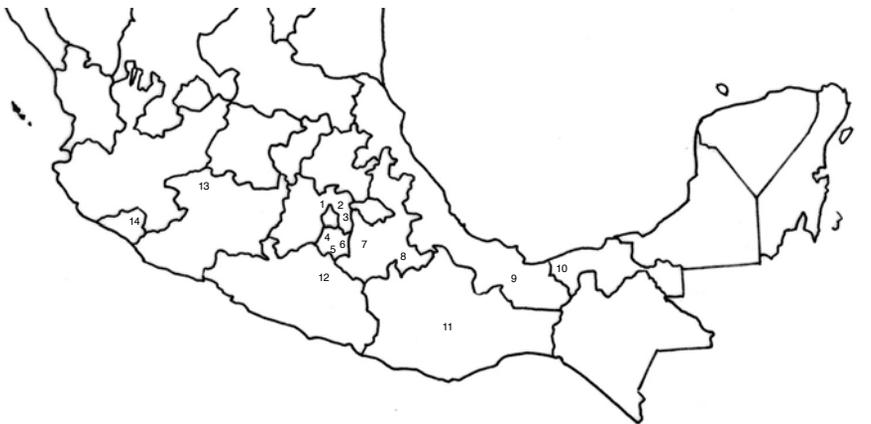
El presente ensayo no pretende ser un estudio exhaustivo, y más bien intenta marcar algunas pautas concretas; busca analizar el caso concreto de la aldea nuclear de Tlatilco bajo el enfoque de las dos líneas de investigación señaladas; sin embargo, aquí se entenderá el concepto de espacio como el área nuclear o central del asentamiento

¹ Edgar Nebot García, *Tlatilco. Los herederos de la cultura Tenocelome*, 2004.

en cuestión y las zonas circundantes relacionadas de manera directa, promovido por los nexos intra y extracomunitarios que pudieron o no producirse y se desarrollaron mediante el intercambio físico de productos o de conocimiento intelectual; a su vez, el concepto de tiempo se aplicará tomando en consideración dos divisiones temporales: el *momento diacrónico* y el *momento sincrónico*, siempre asociados con la concepción espacial ya señalada, enfatizando no tanto la periodización del yacimiento sino los fenómenos socioeconómicos suscitados durante toda la evolución de la aldea, desde la gestación de la cultura Tlatilco hasta su clímax, marcado por la ocupación del asentamiento clave en la Cuenca de México.

Marco geográfico y posición cronológica

La cultura Tlatilco fue una agrupación étnica estructurada por varios rasgos específicos homogéneos, pero complejos ante los ojos externos por la variedad de conexiones sociales características de esta comunidad, perceptibles desde los primeros indicativos arqueológicos que han llegado hasta nuestros días. Sabemos que no existió un solo poblado fundado por los tlatilquenses, sino que hubo varios establecimientos en la República mexicana (mapa 1): desde el suroeste del



Mapa 1. Localización geográfica de algunas de las zonas con ocupación preclásica en la República mexicana: 1) Tlatilco, 2) Sitios Vaillant, 3) Tlapacoya, 4) Gualupita, 5) San Pablo y Nexpa, 6) Chalcatzingo, 7) Las Bocas, 8) Valle de Tehuacán, 9) San Lorenzo, 10) La Venta, 11) Valle de Oaxaca, 12) Teopantecuanitlán, 13) El Opeño, y 14) Agrupación Capacha.

Cuadro 1. Marco cronológico de algunos de los yacimientos arqueológicos y áreas territoriales más representativos del Preclásico inferior y medio en el México antiguo.

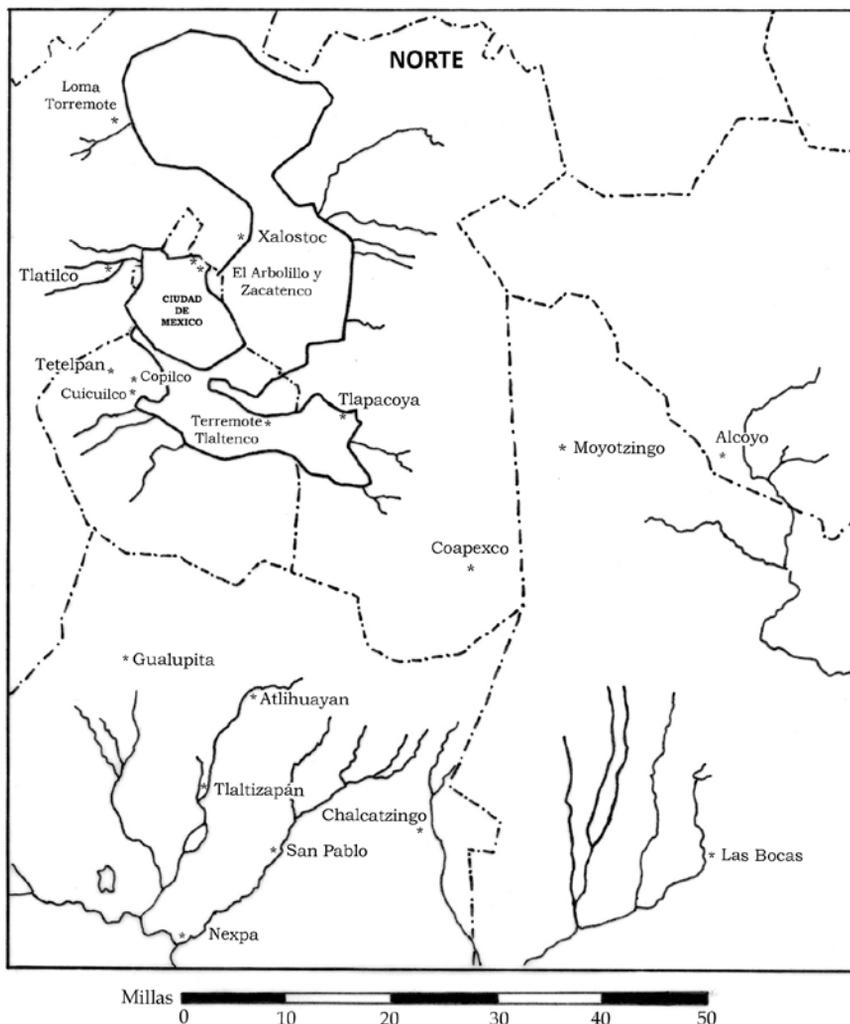
PERIODO	AÑOS (TOLSTOY)	FASE	HORIZONTE (TOLSTOY)	ÉPOCA (PIÑA CHAN)	CULTURA TLATILCO (GROVE, NEBOT)	PUEBLA -VALE DE TEHUACÁN- (MACNEISH)	OCCIDENTE (MOUNTJOY, OLIVEROS)	CULTURA TENOCCELOME		
								SAN LORENZO (COE Y DIEHL)	SAN JOSÉ MOGOTE (FLANNERY Y MARCUS)	CHALCATZINGO (CYPHERS)
PRECLÁSICO INFERIOR	1400-1300	IXTAPALUCA	EH-1	PERIODO AGRICOLA ALDEANO	ASENTAMIENTOS INICIALES/ESTADO DE MORELOS)	FASE AJALPAN	EL OPEÑO (1500-1000)	FASE TIERRAS LARGAS (1400/1350- 1200/1150)	FASE AMATE (1500-1100)	
	1300-1100		EH-2		ASENTAMIENTO NUCLEAR Y PERIFÉRICO (CUENCA DE MÉXICO)		COOMPLEJO CAPACHA (1200-800)	FASE SAN JOSÉ (1200/1150-850)	FASE BARRANCA (1100-700)	
	1100-1000		EH-3				COMPLEJO SAN BLAS (890-335)	FASE CHICHARRAS (1250-1150)	FASE CANTERA (700-500)	
	1000-950		EH-4					FASE SAN LORENZO (1150-900)	FASE GUADALUPE (850-700)	
PRECLÁSICO MEDIO	950-850	ZACATENCO	FI-1	PERIODO DE LAS ALDEAS Y CENTROS CEREMONIALES				FASE ROSARIO (700-500)		
	850-750		FI-2				FASE NACASTE (900-700)	FASE MONTE ALBAN 1 (500-300)		
	750-425		FI-3					FASE PALANGANA (600-400)		
	425-510		FI-4							

estado de Puebla, pasando por el extremo noreste de Morelos hasta el interior de la Cuenca de México, sobre la vertiente este de la Sierra de las Cruces, en lo que en la actualidad se conoce como el municipio de Naucalpan de Juárez, Estado de México, y que anteriormente fuera una enorme franja boscosa con un ecosistema típico del bosque templado. Es precisamente en esta región donde se halló la aldea de mayores dimensiones —junto con otra de menor superficie descubierta en dirección noreste con respecto a esta última en la población de Xalostoc—, con un notable acervo material y, por ende, el yacimiento que ofreció la más extensa fuente de información de todos los contextos tlatilquenses explorados hasta este momento. Es en este asentamiento, al que propuse llamar aldea nuclear, que enfocaremos nuestra atención para realizar las propuestas explicativas que componen la finalidad interpretativa de este ensayo.

El asunto de la cronología tlatilquense ha sido un tema muy tratado, pero poco resuelto por la diversidad de resultados obtenidos con los fechamientos de radiocarbón y el análisis del comportamiento material correspondiente a la estratigrafía local de la aldea nuclear (cuadro 1). Preocupado por este aspecto —vital para entender el proceso de desarrollo de dichas comunidades preclásicas—, revaloré de manera integral todas las propuestas que hasta ese momento se habían dado a conocer respecto de la posición cronológica de los yacimientos arqueológicos; sin embargo, a diferencia de las anteriores opiniones tomé en consideración un punto que se acostumbra dejar a un lado y resultó ser imprescindible para entender cabalmente la temporalidad de la población central de la Cuenca de México: la colocación vertical y horizontal de los entierros de acuerdo con su posición estratigráfica, por lo que obtuve una propuesta distinta que, dichosamente, coincidió con la suposición de Muriel Porter de que la aldea nuclear de la cultura Tlatilco tuvo una sola ocupación perteneciente a una misma temporalidad.² Al tomar en cuenta los distintos fechamientos proporcionados por investigadores que han trabajado en sitios Tlatilco, tanto del estado de Morelos como de la Cuenca de México, los inicios de la cultura Tlatilco, representado por los asentamientos de Gualupita, Nexpa y San Pablo (mapa 2), pueden fecharse tentativamente hacia el Preclásico inferior, que comprende alrededor de los años 1300-1150 a 900 a.C.³, mientras el asentamien-

² Edgar Nebot García, *op. cit.*, pp. 38-54, así como las gráficas 4 y 5.

³ Las fechas son resultado del análisis de muestras de carbón obtenidas por el equipo



Mapa 2. Establecimientos del Preclásico inferior y medio en el Altiplano Central (tomado y modificado de Franz Feuchtwanger, *Cerámica olmeca*, 1989, p. 14).

que trabajó durante las intervenciones de la Cuarta temporada en la aldea nuclear; véase Paul Tolstoy, "Coapexco and Tlatilco: Sites with Olmec Materials in the Basin of Mexico", en Robert J. Sharer y David C. Grove (eds.), *Regional Perspectives on the Olmec*, 1989, pp. 105, 119-120; Roberto García Moll et al., *San Luis Tlatilco, México. Catálogo de entierros Temporada IV*, 1991, p. 13; para los yacimientos del estado de Morelos véase David C. Grove, "The San Pablo Pantheon Mound: A Preclassic Site in Morelos, Mexico", en *American Antiquity*, vol. 35, núm. 1, 1970, p. 71; también David Grove, "Archaeological Investigations along the Rio

to nuclear localizado en el interior de la Cuenca de México, y posiblemente Xalostoc, puede situarse en el año 800 a.C., con una duración aproximada de +/- 150 años.⁴

Procesos diacrónicos en la economía de la cultura Tlatilco

Todo este apartado está enfocado a la presencia de diversos objetos que componen la cultura material de los tlatilquenses; ésta no se deriva de un proceso de apropiación directo, de intercambio intra o extragrupal, durante la permanencia de la aldea nuclear en la Cuenca de México, sino fueron obtenidos antes de la consolidación, mediante otro tipo de circunstancias que serán explicadas a continuación.

- A. Herencia. Se trata de un enfoque analítico muy desestimado por los arqueólogos en general; el hecho de que se hereden pertenencias a nivel individual o grupal, de una cultura predecesora a otra posterior no es un fenómeno aislado, sino que es una situación muy habitual, misma que —desafortunadamente— no ha podido detectarse, o al menos insinuarse, en los textos especializados, debido a la complejidad de los contextos arqueológicos y a la diversidad de productos que los integran. Para el caso de la cultura Tlatilco se cuenta con elementos suficientes para proponer hipotéticamente la aglomeración de un *corpus* de materiales asociados a dichos indígenas, pero tienen un origen más antiguo y que fueron conservados por quienes les sucedieron, como un recordatorio visual de que dichos objetos formaron parte de su identidad misma.
- B. Obtención propia y directa de materias primas; manufactura de artículos. Ciertas pertenencias de los tlatilquenses pueden haber sido enajenadas mediante la obtención directa de materias primas, explotando sus fuentes naturales y trabajando con ellas para elaborar diversos bienes, tanto funcionales como ornamentales, los cuales se presume que fueron conseguidos de esta manera por el tipo de materiales manipulados, la ubicación espacial de

Cuautla, Morelos, 1969 and 1970”, mecanoescrito, 1971, pp. 41 y 42, teniendo para ambos casos una yuxtaposición de los años especificados, por lo que la secuencia cronológica aquí expuesta es una adaptación según la periodificación propuesta con anterioridad por el autor.

⁴ Edgar Nebot García, *op. cit.*, pp. 7, 8 y 51.

los yacimientos, la presencia o ausencia de lugares de trabajo, el reconocimiento de los artefactos asociados a la labor de producción y sus distintas etapas de manufactura, así como también por el acabado estilístico y funcional de los mismos.

Procesos sincrónicos en la economía de la cultura Tlatilco

Son todos aquellos que se produjeron simultáneamente a la permanencia de la aldea nuclear en la Cuenca de México, visualizados en ciertos objetos hallados en el contexto arqueológico y que se pudieron derivar por:

- A. Obtención propia y directa de materias primas; manufactura de artículos. Definido de la misma manera que en el párrafo del mismo nombre en los procesos diacrónicos, pero con la diferencia de que en este caso la obtención de los recursos materiales y la producción se desarrolló durante la actividad diaria de los tlatilquenses en la aldea nuclear, y no en tiempos pretéritos a partir de su gestación o durante el proceso de formación.
- B. Intercambio. Muy difícil de demostrar, debido a que en el contexto arqueológico de la aldea nuclear y en el resto de las comunidades contemporáneas a ella no existen indicios arqueológicos, al menos claros, de un intercambio o contactos unilaterales entre grupos; sin embargo, no se descartan relaciones económicas de este tipo y se requiere un mayor análisis de materiales para proponer hipótesis al respecto.

El concepto de “herencia cultural” para el caso de la cultura Tlatilco

Primordial para entender el proceso evolutivo de los grupos tlatilquenses es el concepto de *herencia*, en definitiva el primer elemento que debemos tener en cuenta si nuestro interés está centrado en el análisis de la sucesión de eventos que desencadenan las diversas manifestaciones estructurales de una comunidad étnica específica, dentro de un marco histórico que revela tanto persistencias culturales como cambios sutiles o radicales en el modo de vida, que incluye desde la forma de erigir las habitaciones, pasando por las innovacio-

nes tecnológicas hasta la forma de apropiación de alimentos o bienes de subsistencia. Por tanto, si desestimamos el sentido de una herencia cultural inmediata o muy alejada en el tiempo, no podremos comprender con mayor o menor precisión la problemática inmanente al encadenamiento de cada uno de los ciclos propios de cada sociedad en distintas etapas de su existencia, lo que conduce a idealizar a los grupos humanos en unidades estáticas sin ningún cambio estructural y tampoco sin ningún aporte ideológico de sus antepasados o de otras comunidades con distinto linaje.

Sin la pretensión de hacer todo un recuento teórico que rodea el concepto de herencia cultural, solamente tomaré prestadas las ideas que Miguel León-Portilla aplicara para el caso de la sociedad mexicana presente durante el periodo Posclásico en la Cuenca de México. Siempre bajo un análisis semántico de la lengua náhuatl, León-Portilla nos remite al término *topializ* y a la importancia que reviste el significado para la concepción de pertenencia cultural de los mexicanos con su legado histórico, ya que la palabra puede traducirse como “lo que corresponde a nosotros guardar o conservar”, que de acuerdo con el autor es un enfoque dinámico que para los indígenas era la concepción de poseer un legado, preservado principalmente para favorecer a los descendientes. León-Portilla, basado en las descripciones hechas por los viejos informantes de Sahagún acerca de los grupos contemporáneos a los tenochcas, nos remite a un segundo término en lengua náhuatl, *yuhcatiliztli*, que en castellano significa “la acción que lleva a existir de un modo determinado” y es muy semejante para nuestra concepción actual de “cultura”, pues involucra manifestaciones tanto de orden material como ideológico y que, por ende, comprende las diversas formas en que se organizan las sociedades, su economía, su religión y su política. León-Portilla subraya la insoluble unión entre el término *topializ* (la herencia) con la palabra *yuhcatiliztli* (la significación cultural) en la sociedad nahua, como un legado que fuera fruto de la acción de sus antepasados y le confiriera una identidad propia como nación, a la vez resultado de su propia manera de actuar, de mantener la posesión de su herencia y de acrecentar junto a la de salvaguardar dicho legado, por lo cual el estudioso concluye diciendo es “raíz y riqueza (esta última en término de plenitud práctico-conceptual del hombre como entidad cultural)” que finalmente busca “fortalecer lo más valioso del propio ser”.⁵

⁵ Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, 1995, pp. 15-17.

Para la sociedad tlatilquense dichos conceptos de *topializ* y *yuhcatiliztli* pueden trasladarse sin dificultad alguna, cuando se conoce su acervo material obtenido por la arqueología y, a su vez, se comprenden las coyunturas sociales manifestadas en la evidencia proveniente de los diversos yacimientos excavados, lo cual proyecta los distintos grados de significado cultural que cada elemento, *per se* y en grupo, representa, a veces de manera explícita y en otros casos sin ser tan evidente; es así que en la cultura Tlatilco la *topializ* se ve reflejada claramente en diversos productos derivados de una actividad pretérita y en las costumbres de dichas comunidades indígenas tales como las deformaciones y mutilaciones corporales, entre ellas la alteración intencional de la forma del cráneo y la reducción de la masa de los segmentos dentales mediante fractura, corte y abrasión, así como ciertos actos ceremoniales en las tradiciones funerarias que incluían la aplicación de pigmento rojo sobre los cuerpos de los fallecidos, mientras el concepto *yuhcatiliztli* puede percibirse en prácticamente todos los actos cotidianos de las comunidades tlaticas que la definen como tal: sistemas productivos y actividades de subsistencia —tal como la industria ósea, la manufactura de objetos textiles, la caza y la siembra—, embellecimiento corporal —utilización de ciertos colorantes faciales y motivos naturalistas-geométricos con una significación especial—, prácticas mortuorias particulares —colocación de los difuntos en mortajas y desmembramiento intencional de los restos—, eventos recreativos —para los que se utilizaban atuendos especiales que incluían máscaras y la ejecución musical— y hasta el conocimiento médico. Todo ello ha sido tratado de manera extensiva en mi obra ya citada, y en este ensayo me avoco al análisis específico de una serie de pertenencias materiales descubiertas en los distintos sitios tlaticuenses, con especial énfasis en el acervo de la aldea nuclear, ya que en este último establecimiento se encuentra el momento culminante de la consolidación histórica de tan asombrosa cultura, donde se ubican las claves que nos permiten argumentar acerca de una evolución socioeconómica gestada desde los primeros indicios de los tlaticuenses en el Formativo inicial hasta el Preclásico medio.

El comercio tenocelome, el surgimiento de la jerarquía social y algunas hipótesis de la movilidad comercial de bienes hacia el interior de la Cuenca de México

Las primeras hipótesis con respecto a la movilidad e intercambio entre distintos establecimientos preclásicos del territorio mexicano fueron formuladas a partir del fenómeno tenocelome, que tiene una indiscutible dispersión espacial como ninguna otra entidad cultural la tuvo en su época (mapa 1). Las explicaciones partieron de los hallazgos realizados en lo que en las primeras excavaciones arqueológicas se denominó como centros nucleares tenocelome en los estados de Veracruz y Tabasco, volviéndose más complejas las ideas con base en los descubrimientos en el centro y sur de la República mexicana realizados por investigadores nacionales y extranjeros.

La innovadora visión de Kent Flannery permitió observar disparidades entre Oaxaca y el área Tenocelome nuclear (San Lorenzo y La Venta), en cuanto a la riqueza y estatus se refiere, a través de comunidades e incluso entre los miembros de un mismo asentamiento; según Flannery, el acceso diferencial de artículos que él caracteriza como de lujo —tales como las perlas de ostra, el jade y la magnetita que ciertas personas poseían y otras no, así como la presencia de productos de remota lejanía—, indican que se desarrolló un movimiento de materias primas exóticas funcionalmente relacionadas con el surgimiento de la estratificación social en la región sureña del México antiguo durante el Formativo, aparte de que los ornamentos e implementos de dichos materiales funcionaron como insignias de estatus referidas a personas que tenían esta calidad de vida desde su nacimiento, por pertenecer a grupos de elite de tradición firmemente establecida en la sociedad respectiva.⁶ Ha sido la urbe de San Lorenzo, en el estado de Veracruz, el foco de investigaciones especializadas, por ser una de las ciudades más complejas de su época y por contar con una importante colección de artículos manufacturados con materias primas alóctonas. Robert Cobean, Michael Coe y colaboradores apoyaron la idea de una expansión Tenocelome mediante la actividad comercial, independientemente de si eran o no conquistadores, aunque también ponen la religión como un

⁶ Kent V. Flannery, "The Olmec and the Valley of Oaxaca: A Model for Inter-regional Interaction in Formative Times", en Elizabeth P. Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, 1968, pp. 99-100.

factor importante que difundió las antiguas creencias a otras regiones mediante las representaciones de deidades y objetos de culto, que a la vez estaban representados en materiales importados como el jade y el mineral de hierro.⁷ Los autores señalan que las evidencias de un comercio tenocelome es poco conocido, pero aseguran que en San Lorenzo existieron talleres avocados a la producción de orejeras y cuentas hechas con serpentina, esquisto y otras rocas no locales, mientras los objetos que se exportaban desde esta urbe a otras poblaciones fueron artículos ceremoniales o de prestigio entre los que se cuenta la alfarería decorada con motivos tenocelomes de índole religiosa, así como las grandes figuras huecas conocidas con el nombre de *baby face*, ambas halladas en los ajuares funerarios de los sitios de Tlatilco y Las Bocas, en el centro de la República mexicana.⁸

Después de otros importantes estudios sobre activación neutrónica, como los de Charlton, Grove y Hopke,⁹ han surgido importantes explicaciones y modelos del comercio e intercambio entre las poblaciones preclásicas que deben ser tomadas en cuenta, y una de ellas es el modelo de comunidades “puerta” (*Gateway communities*) desarrollado por Kenneth Hirth, quien se alinea con la postura tradicional de que la presencia de bienes exóticos funcionan como indicadores de rango, y argumenta que en función de la necesidad de movilizar bienes mediante intercambios interregionales por parte de los grupos preclásicos se produjo una institucionalización del comercio dentro de la sociedad, reflejado en un reforzamiento de los sistemas regionales de redistribución, el movimiento entre localidades territoriales de comodidades de subsistencia en conjunto con los bienes exóticos, mayor complejidad de obtención, preparación y dinámica de artículos, así como el surgimiento de nuevas formas de organización socioeconómica durante el Formativo medio, a diferencia del Formativo temprano, como la presencia de especialistas en el comercio en ciertos asentamientos localizados en rutas clave y que prosperaron con el creciente intercambio interregional.¹⁰

⁷ Robert H. Cobean *et al.*, “Obsidian Trade at San Lorenzo Tenochtitlan, Mexico”, en *Science*, vol. 174, núm. 12, 1971, pp. 670-671.

⁸ *Ibidem*, p. 671.

⁹ Thomas Charlton, David C. Grove y Philip K. Hopke, “The Paredón, Mexico, Obsidian Source and Early Formative Exchange”, en *Science*, vol. 201, núm. 1, 1978, pp. 807-809.

¹⁰ Kenneth G. Hirth, “Interregional Trade and the Formation of Prehistoric Gateway Communities”, en *American Antiquity*, vol. 43, núm. 1, 1978, pp. 35-36.

Por otro lado, Thomas Charlton hace un análisis propiamente económico que envuelve los procesos de transporte y producción realizados desde el Preclásico inferior hasta el terminal, poniendo énfasis en los sitios localizados en la Cuenca de México, basado en la creencia del establecimiento de áreas o sitios especializados planeados para reducir los costos de transporte concernientes a la explotación de materias primas y la manufactura de artículos terminados, así como en la reflexión de que este patrón ocurre en sociedades caracterizadas por diversos niveles de organización sociopolítica, lo cual habla de una conducta generalizada para el ser humano.¹¹ Charlton hace referencia a Tlatilco y Tlapacoya, y especifica que la equivalente distancia de ambos respecto de las tres fuentes principales de obsidiana —Otumba, Sierra de las Navajas y Paredón— proporcionaba un acceso igualitario, mientras la ausencia de desechos asociados a talleres en los núcleos aldeanos al parecer se produjo en una etapa de patrón no-centralizado de extracción de materia prima y preparación de preformas y herramientas no restringido a sociedades estatales, las cuales participaron en una red de sistemas de intercambios, así como en el aprovechamiento local originario de los mismos.¹² El autor prosigue con el proceso económico ocurrido durante el Preclásico medio, y explica que durante esta época continuaron los patrones de explotación de recursos, así como una intensificación en la extracción de obsidiana local, manteniendo la comunidad de Loma de Atoto su participación activa en la manufactura de herramientas líticas.¹³

Robert Drennan es otro de los investigadores que han estudiado el movimiento de bienes durante el Formativo, y asegura que su valor se incrementa sustancialmente de acuerdo con la distancia que deben recorrer; divide los bienes en utilitarios y de lujo y/o rituales; los primeros, por el hecho de ser sustitutos de materiales disponibles localmente, deben poseer dos características: ser mejor en calidad que la materia autóctona y haber sido importado en pequeñas cantidades; los segundos, de complicada diferenciación, se caracterizan por su escasa presencia numérica dentro de las poblaciones, así como por su inexistente impacto ecológico directo, tal como ocu-

¹¹ Thomas H. Charlton, "Production and Exchange: Variables in the Evolution of a Civilization", en Kenneth G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, 1984, pp. 17-20.

¹² *Ibidem*, p. 24.

¹³ *Ibidem*, pp. 30-33.

rre con el alimento básico y los artículos estrictamente utilitarios, siendo su alto aprecio y valor lo que ameritó gastar en el transporte a través de grandes distancias.¹⁴ Por ejemplo, en un artículo de 1984 deja clara su postura respecto al fenómeno de la cerámica en los procesos de intercambio a gran distancia, y señala que una movilización de este material a tal escala no resultaba beneficiosa económicamente, por lo pesado y difícil de manejar, por su fragilidad y porque la materia prima de hecho podía encontrarse en todo el México antiguo.¹⁵ Sin embargo, al hablar sobre la concha cae en un error al generalizar que esta materia prima fue un artículo de lujo asociado con la clase alta o ceremonial de las poblaciones del Preclásico inferior y medio, ya que en Tlatilco no existe indicio alguno para hacer tal suposición; muy por el contrario, los moluscos recuperados en la aldea nuclear de la Cuenca de México fueron de uso común de una gran parte de los habitantes. Aun cuando sus análisis estadísticos se basan en datos muy escasos y dispersos —provenientes de poblaciones arqueológicas de las que ni siquiera se conoce un índice demográfico aproximado, lo que aporta resultados subjetivos—, su interesante conclusión no puede ignorarse, pues argumenta que no existe evidencia alguna de que cualquier bien importado o exportado haya tenido un impacto trascendental en cualquier región de la época del Formativo inferior o medio en cuanto a desarrollo de sociedades complejas se refiere, simple y sencillamente por la escasa cuantía de los materiales involucrados en el movimiento económico a grandes distancias, sin descartar que dicha situación sí pudo haber sido ventajosa en los campos sociopolíticos e ideológicos para las personas involucradas.¹⁶ Acerca de la especialización e intercambio de la obsidiana durante los mismos periodos mencionados, tenemos también la opinión de Robert Santley, quien concluye que ambos procesos tuvieron un menor impacto propiciatorio de estratificación social, por los bajos niveles de consumo y el alto rendimiento productivo —por lo que solamente se necesitaron unos cuantos especialistas de medio tiempo avocados a la obtención de materia prima, su procesamiento y su distribución—, debido tam-

¹⁴ Robert D. Drennan, "Long-distance Movement of Goods in the Mesoamerican Formative and Classic", en *American Antiquity*, vol. 49, núm. 1, 1984, pp. 31 y 33.

¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

¹⁶ *Ibidem*, p. 40.

bién a que la reducida tasa demográfica de la cuenca no promovió un alto índice de especialización.¹⁷

Comercio e intercambio en Tlatilco: eventos indemostrables hasta el momento

Los investigadores estadounidenses han tratado de explicar parcialmente la presencia de elementos materiales y simbólicos, así como el desarrollo socioeconómico de la cultura Tlatilco de la Cuenca de México, con base en una supuesta actividad comercial emprendida entre esta población y otras entidades étnicas con mayores oportunidades económicas; destacan el emplazamiento territorial, que comprendía una ventajosa ubicación en zonas con alto potencial de recursos naturales utilizados como materias primas para la fabricación de útiles o bienes no disponibles en otras regiones, pero de gran valor para grupos alejados de las fuentes de obtención, ya fuera por tratarse de recursos para elaborar artefactos de uso común, o bien por el valor suntuario que este tipo de objetos poseyeron en su momento. Sin embargo, de las propuestas de los académicos que han trabajado este asunto resulta evidente que para el caso de Tlatilco no logran establecer categóricamente que el comercio o intercambio fue uno, o el principal, de los factores que justifica la presencia de material alóctono y su desarrollo cultural, como se ha venido entendiendo hasta nuestros días, lo cual únicamente se insinúa por parte de los estudiosos. En gran medida, dicha situación se debe a la falta de información contextual del yacimiento y a la escasa realización de estudios físico-químicos de la evidencia material.

Después de los estudiosos que trabajaron en la aldea nuclear, David Grove ha sido el investigador que más ha aportado al conocimiento de la cultura Tlatilco morelense gracias a sus excavaciones en los antiguos asentamientos preclásicos de San Pablo y Nexpa, y su cúmulo de escritos han contribuido significativamente a la comprensión socioeconómica de las sociedades formativas principalmente tenocelomes del Altiplano Central, pero existen de mi parte objeciones respecto sus hipótesis en cuanto al origen y relaciones extra

¹⁷ Robert S. Santley, "Obsidian Exchange, Economic Stratification, and the Evolution of Complex Society in the Basin of Mexico", en Kenneth G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, 1984, p. 74.

grupales de las comunidades tlatilquenses, básicamente porque Grove considera que los establecimientos tlalilcas del estado de Morelos y el poblado nuclear de la Cuenca de México son paralelos en el tiempo, por lo que no concibe una evolución locacional, y las respectivas transformaciones de dicha cultura, con base en los distintos yacimientos explorados y su situación contextual.¹⁸ Habla de interacciones interregionales y sugiere que hubo una relación comercial entre Chalcatzingo y los sitios de la Cuenca de México entre los que se encontraba la aldea nuclear, además de remarcar que los tlalilquenses tuvieron interacciones —que implícitamente sugiere de tipo comercial— con el occidente de México, vislumbradas en la cerámica y demás bienes; concluye que hasta ese momento se ignoraba la naturaleza y la dimensión de dichas interacciones entre Occidente y el centro mexicano, así como las posibles influencias que pudo tener esta primera región en el desarrollo de la cultura Tlatilco.¹⁹

Visualizando objetivamente todas estas propuestas, se aprecia claramente que existen varias fallas sobre la forma en que se conciben los aspectos evolutivo y socioeconómico de Tlatilco, así como en la manera de explicar cómo los productos de tradición tenocelome llegaron hasta sus manos. Otro de los puntos fuertemente criticables a las hipótesis que sugieren el intercambio tlalilquense es la falta de argumentos que demuestren el flujo de artículos bilateralmente entre una agrupación y otra: siempre se trata el asunto de la movilización de materias primas desde las fuentes primigenias de florecimiento (minas) o centros de manufactura o distribución, pero nunca se especifican los artículos locales propios de los tlalilquenses con los que realizaban sus intercambios o trueques.

Quiero hacer hincapié en este punto porque creo que se trata, tal vez, del más importante si buscamos comprender el asunto del comercio o intercambio extragrupal entre los tlalilcas y sus contemporáneos. Adentrándonos más en la cuestión de la dinámica del intercambio, existe un factor indisociable a este procedimiento de índole económico que es la *reciprocidad* material o simbólica del proceso, que de acuerdo con la teoría sustantivista de Karl Polanyi se conoce como *bilateralidad*, uno de los rasgos esenciales que integran el comercio y que se define como: “Técnicamente [...] es un método

¹⁸ Edgar Nebot García, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹ David C. Grove, “Chalcatzingo y la ‘cultura Tlatilco’ en el Preclásico de Morelos”, en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México: homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, 2006, pp. 110-111.

de adquirir bienes inexistentes en un lugar [...] es adquirir y llevarse bienes que están a una cierta distancia. Lo que diferencia el comercio de estas otras actividades es una bilateralidad que asegura también su naturaleza pacífica [...] Institucionalmente [...] el comercio es una actividad de grupo organizada. Se centra en la reunión de grupos de distintas comunidades, uno de cuyos propósitos es el intercambio de mercancías”.²⁰ Entonces, partiendo de estos principios teóricos podemos suponer que en dado caso de que los tlalilquenses participasen activamente en una dinámica de intercambio, la pregunta obligada es, ¿cuáles fueron las mercancías o bienes trabajados a nivel local con que traficaban los tlalilcas? Para empezar a estudiar el problema tenemos que partir de dos premisas: 1) la procedencia de la materia prima y 2) la naturaleza de la producción de los diversos artículos. Como se sabe, la producción alfarera fue la producción artesanal más importante de la cultura Tlatilco, y es el tema del siguiente apartado.

El legado de los antepasados: la alfarería tenocelome vs. alfarería local y los bienes “exóticos”

Durante varias décadas se mantuvieron dos hipótesis fundamentales, entre otras argumentaciones menores, que trataban de explicar la presencia de materiales arqueológicos tenocelomes en compañía de artículos propios de la cultura Tlatilco.²¹ La primera de ellas sos-

²⁰ Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, 1994, p. 159.

²¹ Hace unos cuantos años Kent Flannery y Joyce Marcus redactaron un artículo en el que cuestionan fuertemente la posición de Richard Diehl y Michael Coe de seguir considerando a los grupos tenocelomes del Golfo de México como la “cultura madre” y rechazan la posibilidad de que algunos de los elementos que tradicionalmente han sido asociados con la cultura Tenocelome —especifican la escultura monumental, las figuras huecas de engobe blanco que representan bebés y la cerámica con motivos decorativos clasificados dentro de la estética e ideología Tenocelome— sean rasgos intrusivos desde la urbe de San Lorenzo, en el estado de Veracruz, en su etapa inicial, hacia el centro de México —Tlatilco, Las Bocas y Tlapacoya—, San José Mogote en Oaxaca, y varios sitios en Guerrero y en la zona costera de Chiapas y Guatemala, como Abaj Takalik y La Blanca; Kent Flannery y Joyce Marcus, “Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the ‘Mother Culture’”, en *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 19, 2000, pp. 1-37. No es mi intención coincidir con una u otra propuesta porque mi argumento difiere de ambos, en primera porque no estoy considerando que los grupos tlalilquenses hayan sido los herederos directos de los tenocelome de San Lorenzo, pero también estoy en total desacuerdo con que los tlalilcas fueron los precursores o parte de los actores que promovieron la formulación y materialización de los nuevos estilos ideográficos representados en la alfarería (asunto en el que Flannery y

tenía que los tlutilquenses eran una comunidad campesina local del Preclásico inferior que se caracterizaba por su cerámica tipo Zacatenco, y que su cultura se mantuvo de esta manera hasta que un grupo foráneo —los tenocelome— se mezcló con ellos en la misma fase, apareciendo cambios que se perciben sobre todo en la estilización de la cerámica.²² En la segunda hipótesis se invierten temporalmente las características culturales, afirmando que en un inicio, durante el Formativo inicial, la cultura original de la aldea nuclear era la sociedad tlutilquense, con sus rasgos típicos que perduraron hasta la llegada de los grupos tenocelome en el mismo periodo —quienes aportaron sus propios componentes culturales—, aun cuando, a diferencia de la primera hipótesis, no fueron determinantes en el desarrollo del sitio; por último, como parte de esta misma proposición se plantea que existió una tercera fase perteneciente al Preclásico medio que corresponde a la cultura Zacatenco, de acuerdo con la alfarería predominante.²³

Ambos postulados adolecen de varias deficiencias teóricas y metodológicas que en su momento no permitieron comprender con mayor amplitud la situación espacio-temporal, e incluso socio-económica, de la cultura Tlutilco. La complicación preponderante de los esquemas iniciales expuestos surge a partir del hecho de que los planteamientos solamente se basan en el estudio de la cerámica y su disposición en la columna estratigráfica del yacimiento, sin tomar en cuenta el resto de elementos arqueológicos que complementan el contexto local y extrarregional, además de que las hipótesis están claramente encaminadas a resolver una cuestión cronológica más

Marcus ponen especial énfasis), primeramente porque los grupos tlutilquenses surgieron posteriormente a las comunidades de Veracruz, Oaxaca y Chiapas, donde ya tenemos firmemente este repertorio decorativo, y también porque en su acervo de bienes muebles se observan distintos objetos manufacturados con materias primas alóctonas, así como estilos (por ejemplo el de las figurillas C9) y formas de los mismos (entre las que se encuentran las cuentas esféricas de roca verde, las placas de hematites, en compañía de los pectorales y los llamados amuletos fabricados con concha, por citar algunos ejemplos) que ya eran comunes en los asentamientos del Preclásico inferior. Tampoco intento ahondar en los postulados principales de los dos estudiosos, ya que van por caminos distintos a los que yo propongo, pero sí será necesario hacer una revisión de sus aseveraciones acerca de lo que consideran agrupaciones de tipo cacical en la Cuenca de México —proposición que descarto completamente en mi análisis de 2004 (Edgar Nebot García, *op. cit.*, pp. 55-58, 63-64), al igual que la incomprensible y persistente utilización del obsoleto término de “Mesoamérica”.

²² Román Piña Chan, “Tlutilco y la cultura preclásica del Valle de México”, en *Anales del INAH*, t. 4, núm. 32, 1952, pp. 40-43; también Román Piña Chan, *Tlutilco*, 1958, p. 19.

²³ Patricia Ochoa, *Secuencia cronológica de Tlutilco, Estado de México, Temporada IV*, 1982, pp. 159-160.



Fig. 1 Alfarería preclásica hallada en la aldea nuclear tlatilquense: 1) vasija asa de estribo Tlatilco, 2) vaso de caolín Tenocelome (entierro número 179 de la Cuarta temporada), y 3) plato con decoración incisa Zacatenco del entierro número 21 de la Segunda temporada (dibujos de Edgar Nebot García).

que una de orden dinámico-cultural. A partir de una nueva perspectiva, y al disponer de más herramientas teóricas junto con los datos obtenidos durante las exploraciones de otros sitios en las últimas cuatro décadas, ahora se manejan otro tipo de explicaciones del fenómeno Tlatilco, lo que evidentemente amplía el horizonte social y económico respecto al que se tenía contemplado para dicha organización humana. Para dar inicio al análisis propio de las estructuras de la sociedad tlatilquense comenzaré por hablar de la producción de la cerámica, para luego estudiar otras evidencias arqueológicas y sus repercusiones dentro de la comunidad en cuestión.

Tenemos pues que la alfarería de la aldea nuclear se puede dividir en tres tradiciones mayores de acuerdo con su materia prima, la forma y la estilización de la loza, así como del significado cultural que poseía: 1) la alfarería Tenocelome, 2) la alfarería Tlatilco y 3) la alfarería Zacatenco (figuras 1 y 2). Cada una representa un momento preciso de la historia de la cultura Tlatilco y a cada una de ellas corresponde una explicación económica (por supuesto que entre otras más, como la ideológica) específica. Contrariamente a lo que

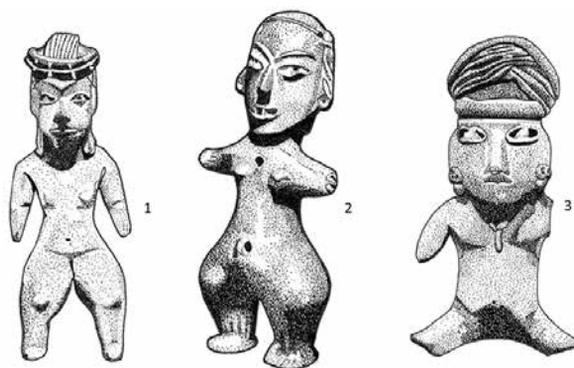


Fig. 2 Efigies de terracota de Tlatilco en donde se ven representados tres estilos culturales: la primera figurilla (DC9) es de tradición Tenocelome (proviene de la cala Luciano, Ampliación número 1), el segundo ejemplar (D3) es típico de la cultura Tlatilco (descubierta en el entierro número 162 de la Segunda temporada) y la Tercera (C3) se fabricó durante la etapa Zacatenco (dibujos de Edgar Nebot García).

se pensaba todavía hasta hace apenas dos décadas, al arribar a la Cuenca de México la cultura Tlatilco ya poseía acervo material de las tradiciones Tenocelome y Tlatilco, y sólo cuando alcanzó las faldas occidentales de la Sierra de las Cruces dicha comunidad conoció, aceptó e implementó la cultura Zacatenco. Los tlatilquenses fueron una agrupación

mestiza,²⁴ tal cual lo dejan ver las investigaciones arqueológicas y osteológicas, lo cual implica relaciones de mayor complejidad desde el surgimiento mismo de la cultura Tlatilco.

La alfarería Tenocelome es un interesante componente cultural de orden diacrónico, ya que pertenece al campo de la herencia y, por tanto, su interés económico, a diferencia de la manufactura local, tiene otros valores y alcances para los grupos tlatilquenses de la última fase de existencia. Lo más importante que debe tomarse en cuenta es que la cerámica Tenocelome no fue producida por los tlatilquenses de la Cuenca de México —y muy probablemente ni siquiera en el interior de las primeras aldeas tlatilcas de las que tenemos evidencia, presentes en el estado de Morelos.²⁵ Todo parece indicar que este tipo de terracota fue uno de los legados que los antepasados

²⁴ Edgar Nebot García, *op. cit.*, p. 32.

²⁵ Con respecto al estudio de la cerámica tenocelome fabricada en otros centros no tlatilquenses y que comenzaron a desarrollarse a partir del Preclásico inferior, se pueden consultar, entre otros autores, Michael D. Coe y Richard A. Diehl, *In the Land of the Olmec*, vol. 1. *The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, 1980; Kent V. Flannery, Joyce Marcus y William O. Payne (eds.), *Early Formative Pottery of the Valley of Oaxaca, Mexico*, 1994. Aunque no se descarta la fabricación de ingeniosas copias por parte de los tlatilquenses, los muy escasos y no tan específicos estudios hasta ahora realizados con la alfarería Tenocelome de Tlatilco han demostrado que la arcilla utilizada para modelar las vasijas no se encuentra en

tenocelome, provenientes de los estados sureños de la República mexicana, otorgaron (de manera no sorpresiva, sino progresivamente y de manera inconsciente) a la gente de la naciente cultura Tlatilco —que resultaron ser sus parientes consanguíneos, aunque con nuevos aportes genéticos proporcionados por otras comunidades étnicas del México antiguo—. Por ello la alfarería Tenocelome no debe visualizarse para este momento histórico con un valor meramente económico —al menos con los parámetros de valor con los que contamos actualmente y podemos distinguir por medio de la arqueología—, sino más bien por su valor ideológico, lo cual puede demostrarse con su bajo índice numérico, su disposición diferencial en el contexto —poco material de desecho y presencia mayoritaria en entierros, algunos de los cuales presentan características singulares tanto por los rasgos de el o los personaje (s) inhumado (s) así como por el ajuar funerario que contienen— y su persistencia en los yacimientos tlatilquenses desde los primigenios hasta la comunidad central. Como el artículo llegó terminado a manos de los tlatilquenses y no fue un recurso que se sujetara a las leyes del intercambio —al menos a nivel extragrupal—, no se le pueden asignar características institucionales como las que agrupan empresas específicas, entre las que se pueden mencionar la del comercio.

Caso aparte son la alfarería Tlatilco y Zacatenco, ya que la primera de ellas fue una industria que se empezó a manufacturar por los tlatilquenses desde sus inicios, mientras la segunda es una producción que se conoce a partir de la última ocupación tlatilca y constituye una producción propia de la Cuenca de México durante el Formativo medio, justo durante la etapa de permanencia de la aldea nuclear. Evidencias arqueológicas halladas durante el transcurso de las exploraciones efectuadas en la aldea nuclear de la cultura Tlatilco demuestran que los pobladores elaboraban su propia alfarería —representación en terracota de dos alfareros, el instrumental técnico necesario como son pulidores, alisadores, piedras de molienda, punzones, vasijas que tienen en su interior pigmento mineral, así como la presencia de un horno semiabierto—, e incluso se propone que existía al menos un artesano especialista en la fabricación de loza de terracota —con base en datos obtenidos de la sepultura número 53,

la localidad y es típica de las áreas naturales de asentamientos Tenocelome, sobre todo en los estados de Oaxaca, Veracruz, Tabasco y Morelos.

exhumada durante la Cuarta temporada de campo—. ²⁶ Evidentemente, y a diferencia con la cerámica Tenocelome, la alfarería Tlatilco tuvo otras repercusiones económicas para la población local, ya que tenemos varios puntos a destacar: 1) producción propia y autosuficiente, 2) manufactura de vasijas tanto utilitarias como ornamentales o de uso funerario, 3) especialización en cuanto a personal y herramientas, así como una fabricación en menor escala practicada por los miembros de las distintas unidades familiares, y 4) distribución extensiva de la loza a todos los miembros de la comunidad.

Sin embargo, la cerámica Zacatenco —proceso de orden sincrónico— presenta algunos problemas de interpretación, pues no se sabe con certeza quién o quiénes fueron los primeros grupos que elaboraron tan peculiar loza. Tenemos pruebas arqueológicas de que grupos del Preclásico medio fueron los responsables de la manufactura de las piezas, y existe un “eje” cultural muy importante de este tipo en la Sierra de Guadalupe —localizado a algunos kilómetros en dirección noreste de la aldea nuclear y que comprende las poblaciones prehispánicas conocidas con el nombre de Zacatenco (de ahí proviene el nombre de dicha cerámica) y El Arbolillo—, mientras en otros yacimientos contemporáneos también localizados dentro de la Cuenca de México, como son Tetelpan²⁷ y Loma Torremote,²⁸ se han descubierto colecciones de terracota de la misma tradición mayor, e incluso en el exterior del valle como es el caso del estado de Tlaxcala, donde existió una importante industria cerámica de tipo Zacatenco.²⁹ Con base en la antigüedad, incluso podríamos pensar que fueron los mismos tlatilquenses quienes pudieron comenzar con tan peculiar tradición, pero en realidad no se tienen los suficientes elementos (falta de análisis específicos como el de la composición litológica de las arcillas y yacimientos aledaños) para sostener tal hipótesis, y con los datos disponibles hoy solamente sabemos que la cerámica Zacatenco fue muy importante —económicamente hablando— para la población tlatilca, ya que se trata de la vajilla utilitaria

²⁶ Edgar Nebot García, *op. cit.*, pp. 74-76.

²⁷ Rosa M. Reyna, “Tetelpan: un sitio preclásico de las estribaciones del Ajusco”, mecanoscrito, ca. 1982.

²⁸ Harold McBride, “Formative Ceramics and Prehistoric Settlement Patterns in the Cuauhtitlan Region”, tesis de doctorado, 1973.

²⁹ Ángel García Cook y B. Leonor Merino, “Notas sobre la cerámica prehispánica en Tlaxcala”, en Mari Carmen Serra Puche y Carlos Navarrete (eds.), *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica de Mesoamérica: homenaje a Eduardo Noguera Auza*, 1988, pp. 275-342.

más recurrente en toda la superficie que albergó las unidades habitacionales de la aldea preclásica. Tampoco podemos hablar de lazos de intercambio entre grupos, pues las agrupaciones humanas de la cultura Zacatenco no poseen cerámica Tlatilco en sus acervos, así como ningún otro indicio arqueológico claro que hable de un posible contacto de tipo bilateral; incluso, fuera de la alfarería Zacatenco y las escasas figurillas excavadas asociadas a este complejo hallado en la aldea nuclear, ningún otro rasgo especial ha sido registrado en el contexto y en la evidencia material recuperada, por ello las incógnitas a este respecto continuarán mientras no se realicen nuevas excavaciones y estudios científicos con los restos descubiertos en otros yacimientos tlatilquenses de la cuenca —fuera de los dos sitios conocidos no hay ningún otro reportado— y en asentamientos Zacatenco locales y regionales.

Todo lo anterior está centrado en un solo tipo de objetos que son los fabricados en terracota; empero, existen otros artículos manufacturados en distintos materiales que no se pueden obtener en toda la región dentro de la cual está comprendida la aldea nuclear, y únicamente se localizan —al menos así lo indican los sondeos geológicos practicados en nuestros días— a varios kilómetros de distancia. Estos artículos son conocidos como “exóticos”, tanto por su procedencia foránea como por el tipo de fabricación artesanal que representan, y algunos de ellos también pueden ser incluidos en el proceso diacrónico del sitio, por haber formado parte de la herencia cultural de los tlatilquenses y, en consecuencia, merecen una atención especial; dichos objetos son las cuentas y pendientes de piedra verde, las placas de hematites, así como objetos de lapidaria como las hachas y los yugos.

Los ornamentos de roca verde fueron bastante comunes entre los ajuares de los difuntos tlatilquenses, de acuerdo con lo que cientos de ejemplares recuperados a lo largo de la Segunda y Cuarta temporadas nos han mostrado contundentemente; pero no es una artesanía que pueda asociarse directamente a la producción tlatilquense debido a dos factores primarios: 1) la carencia de materia prima en las proximidades de las localidades tlatilcas y (2) la inexistencia —derivada de los hallazgos realizados hasta la fecha— de talleres de manufactura de ornamentos de roca verde en las aldeas. Los yacimientos de piedra verde pueden dividirse en función del tipo de roca identificada, y la literatura especializada menciona los dos tipos de materia prima identificados en Tlatilco: jadeíta y

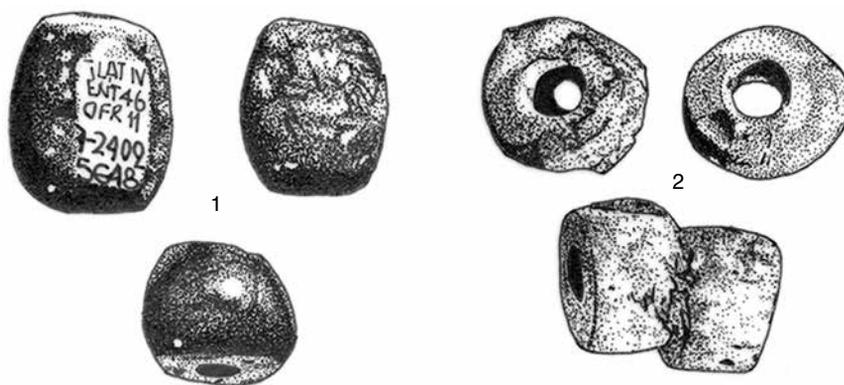
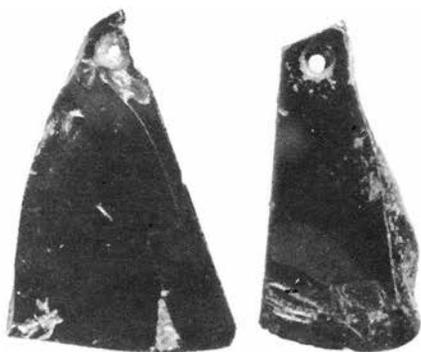


Fig. 3 Cuentas ornamentales fabricadas con materia prima alóctona: 1) estas tres muestras están fabricadas con jadeíta —provenientes del entierro número 46, de la Cuarta temporada— y, 2) estos cuatro ejemplares se manufacturaron con concha; recuperadas en la sepultura número 104 de la Cuarta temporada (dibujos de Edgar Nebot García).

serpentina. De esta última se ha detectado la presencia de vetas en yacimientos de los estados de Puebla, Guerrero, Chiapas, así como en Centroamérica; en cambio, sobre la jadeíta se mantiene un debate académico porque únicamente se ha hallado un yacimiento en Guatemala,³⁰ y mientras unos defienden que se trata del único centro seguro de abastecimiento de ese material para toda comunidad prehispánica, otros suponen, por la evidencia arqueológica, la presencia de más vetas explotadas —principalmente en alguna zona desconocida del actual estado de Guerrero—.³¹ La piedra verde siempre se ha relacionado con la cultura Tenocelome por la elaboración de una notable colección de bienes, entre ellos máscaras antropomorfas, hachas votivas, cuentas (figura 3) y colgantes, figurillas, así como artefactos de uso no completamente determinado, y es por ello que su descubrimiento en contextos tlatilquenses, en compañía de otros materiales tenocelomes, es prueba inequívoca del parentesco entre ambas sociedades.

³⁰ Pierre Becquelin y Eric Bosc, “Notas sobre los yacimientos de albita y jadeíta de San Cristóbal Acasaguastlán, Guatemala”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. IX, 1973, pp. 67-73.

³¹ Gillett Griffin, “Formative Guerrero and its Jade”, en Frederick W. Lange (ed.), *Precolumbian Jade: New Geological and Cultural Interpretations*, 1993, pp. 203-210; James Garber et al., “Jade Use in Portions of Mexico and Central America”, en Frederick W. Lange (ed.), *Precolumbian Jade: New Geological and Cultural Interpretations*, pp. 211-231.



95³²

Fig. 4 Dos placas de hematites perforadas que sirvieron como pectorales, posiblemente para el adornamiento corporal en vida del individuo femenino al que se encontraron asociadas; sepultura número 95 de la Cuarta temporada (tomado de Roberto García Moll *et al.*, *San Luis Tlatilco, México. Catálogo de entierros Temporada IV*, 1991, p. 225).

Lo mismo puede afirmarse de los artefactos de mineral de hierro que se conocen con el nombre científico de *hematites especularita*, el cual representa uno de los materiales más diagnósticos de la herencia Tenocelome en Tlatilco. La muestra tlatilquense, que apenas comprende unas cuantas docenas, consta de placas trabajadas tanto para la decoración de figurillas de terracota como para el embellecimiento personal de las mujeres (figura 4), aunque también hay algunas sin perforaciones, asociadas a entierros masculinos

y de las cuales no se puede precisar su función exacta.³² Gracias a los trabajos de prospección realizados en la década de 1960 en el valle de Oaxaca y otras regiones,³³ y también a las excavaciones efectuadas en la misma región, se pudo constatar la existencia de una notable concentración de yacimientos de hematites, así como la utilización de esta materia prima durante el Preclásico inferior para la fabricación de placas que tienen casi la misma forma que las halladas en Tlatilco. Por otra parte, se sabe que otros lugares en la República mexicana cuentan con yacimientos de hematites, entre ellos la costa del Golfo de México y Morelos, e incluso otros sitios arqueológicos tenocelomes cuentan con artefactos fabricados con la misma materia prima,³⁴ aunque su forma y utilización no son las mismas que las

³² Edgar Nebot García, *op. cit.*, pp. 179 y 180.

³³ Jane W. Pires-Ferreira, "Shell and Iron-ore Mirror Exchange in Formative Mesoamerica, with Comments on Other Commodities", en Kent V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, 1976b, p. 317.

³⁴ Philip Drucker, Robert F. Heizer y Robert J. Squier, "Excavations at La Venta, Tabasco, 1955", en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 170, 1959, pp. 180-182; Robert F. Heizer y Jonas E. Gullberg, "Concave Mirrors from the Site of La Venta, Tabasco: Their Occurrence, Mineralogy, Optical Description, and Function", en Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmec and the Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, 1981, pp. 109-116.

encontradas tanto en Oaxaca como en la aldea nuclear tlatilquense; sin embargo, existe un consenso general de que Oaxaca fue la primordial fuente de hematites, y por ello principal sitio de abastecimiento para la mayor parte de las poblaciones preclásicas. Como se especula que los tlatilquenses tuvieron parte de su origen en las antiguas aldeas formativas oaxaqueñas de cultura propiamente Tenocelome, es por ello que entre el repertorio de materiales exógenos encontrados en la evidencia arqueológica de la aldea nuclear destacan las placas de hematites, que resultan ser un excelente punto de apoyo para tal afirmación. Sin embargo, no podría estar de acuerdo con la hipótesis de Kent Flannery, quien sostuvo que las placas de mineral de hierro formaron parte de un sistema de intercambio manejado básicamente entre grupos de elite de Oaxaca con San Lorenzo y la costa del Golfo de México,³⁵ ya que, por una parte, el asentamiento de la aldea nuclear tlalilca fue posterior a este tipo de acontecimientos —si es que en verdad se produjeron— y como dejan ver los contextos tlalilquenses excavados en la actualidad, los complejos sistemas sociopolíticos y comerciales propios de las comunidades urbanas del Golfo de México y de Oaxaca no existían —o tal vez se llegaron a presentar en algún tiempo remoto, cuando todavía no se terminaba de consolidar la nueva entidad étnica tlalilca, aunque no prevalecieron— en la cultura Tlatilco.

Los yugos representan otro punto interesante de la herencia material y cultural de los tlalilquenses, aunque debemos decir que existen todavía algunas incógnitas que deben resolverse sobre su origen —el primer sitio preclásico donde aparecieron—, sobre el real significado y análisis petrográficos específicos de las materias primas con las que fueron elaborados —estudios que también servirían para asociar los yugos con yacimientos de roca en particular (figura 5)—. Se han subrayado estos puntos porque tenemos la presencia de yugos en sitios arqueológicos del Preclásico inferior, pero aparecen en lugares tan apartados como San José Mogote, Oaxaca, así como en Guerrero, el Istmo de Tehuantepec y en El Opeño, estado de Michoacán; es decir, comunidades que comparten ciertos rasgos comunes de tipo Tenocelome, pero son indiscutiblemente diferentes en cuanto a cultura se refiere. Tradicionalmente, el yugo es un artefacto de roca asociado con el antiguo Juego de Pelota o *ulama*, como se le conoce en lengua náhuatl y tiene razón de ser, ya que en los sitios

³⁵ Kent V. Flannery citado en Jane W. Pires-Ferreira, *op. cit.*, p. 324.

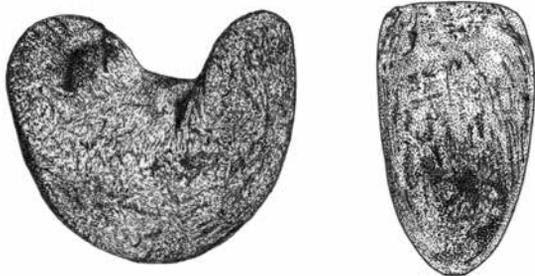


Fig. 5 Lapidaria de estilo tenocelome hallada en la aldea nuclear tlatilquense. El primero es un yugo que se encontró en la cala Luciano (segunda temporada) en compañía de otro objeto del mismo tipo y el segundo es un hacha recuperada junto con el entierro número 78 de la Cuarta temporada (dibujos de Edgar Nebot García).

prehispánicos que presentan algún elemento diagnóstico relacionado con este tipo de entretenimiento —canchas, pelotas de hule, figurillas de terracota que representan jugadores— los yugos comúnmente están expuestos entre los distintos materiales y Tlatilco no es la excepción, ya que entre los hallazgos de la Segunda Temporada de campo se recuperó una

figurilla atípica, la cual se ha interpretado como la representación de un jugador de pelota.³⁶

Economía tlatilquense: la provisión y fabricación de artefactos líticos, la industria ósea, el fenómeno de la concha y los posibles movimientos transaccionales extragrupal

La economía tlatilquense —sin entrar en detalle sobre los medios de subsistencia destinados a la alimentación de la población— en cuanto a la producción de instrumental especializado, está bien representada por un par de industrias de la que se tienen los datos arqueológicos necesarios para hablar de una producción local, en la que tanto la apropiación de la materia prima como la manufactura de artefactos fue llevada a cabo en un momento sincrónico en la historia de la comunidad tlatilquense. La más importante de ellas —por la cantidad de materiales recuperados en las aldeas tlatilcas del estado de Morelos y la Cuenca de México— es la industria lítica, muy bien representada por las herramientas de obsidiana y de roca volcánica en general. Tenemos varios elementos en los contextos que

³⁶ Muriel Porter, *Tlatilco and the Preclassic Cultures of the New World*, 1953, p. 102 y lám. 4-D.

nos permiten sostener tales argumentos: 1) presencia de herramientas especializadas para la fabricación de artefactos en roca y vidrio volcánico, 2) la presencia de desechos derivados del tallado de la lítica, 3) diversidad de instrumental terminado, 4) presencia de artefactos de piedra en concordancia con las diversas actividades de subsistencia, 5) presencia de especialistas, y 6) relativa cercanía de yacimientos proveedores de la materia prima.

Empezando por la cuestión de los yacimientos de materia prima, se han realizado estudios específicos —activación neutrónica— con muestras de obsidiana provenientes de aldeas tlatilquenses, representadas por los asentamientos de San Pablo, estado de Morelos, y Naucalpan, Estado de México, en conjunto con otros muestreos de los que se extrajeron rocas directamente de distintos yacimientos naturales, y se concluyó que en lo relativo al asentamiento de San Pablo 90.7% de la obsidiana de color gris aprovechada proviene del yacimiento de la Barranca de los Estetes u Otumba,³⁷ mientras los análisis traza efectuados a nueve herramientas de la aldea nuclear demostraron que siete de ellos provenían de Otumba, mientras a los dos restantes no se les pudo asignar un origen preciso.³⁸ La Barranca de los Estetes es un gran yacimiento de origen volcánico ubicado en la misma Cuenca de México, en dirección noreste de la aldea nuclear y muy cerca de la urbe clásica de Teotihuacan, por lo que su obtención no fue dificultosa, aunque plantea interrogantes de cómo se produjo la apropiación de la materia prima. Otro de los yacimientos importantes de la época —principalmente en fechas posteriores como el Posclásico, alrededor de los siglos XIV y XV— fue la Sierra de las Navajas en el estado de Hidalgo, que también funcionó como centro de procuración de obsidiana, en este caso de color verde; ya que como se ha visto, para los materiales tlatilquenses existen herramientas elaboradas con este vidrio volcánico, si bien resulta bastante más escaso en comparación con la obsidiana gris, que abarca la mayoría de la colección de instrumentos líticos. Tal situación en realidad no resulta ser muy extraña, ya que dicho yacimiento se sitúa varios kilómetros hacia el norte de la aldea nuclear en comparación con Otumba; en lo que concierne a la roca utilizada para la fabricación de metates, morteros y sus respectivos agentes activos, la materia

³⁷ Jane W. Pires-Ferreira, "Obsidian Exchange in Formative Mesoamérica", en Kent V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, 1976a, p. 303.

³⁸ Martin W. Boksenbaum, "Lithic Technology in the Basin of Mexico during the Early and Middle Preclassic", tesis de doctorado, 1978, pp. 146, 149 y 183, tabla 4.7 en p. 184.

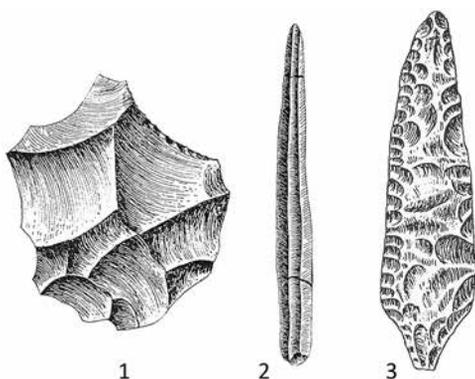


Fig. 6 Artefactos tlatilquenses de lítica tallada, fabricados con obsidiana; en esta muestra tenemos 1) una lasca, 2) una navajilla y, 3) un cuchillo (tomado de José Luis Lorenzo, *Tlatilco. Los artefactos III*, 1965, figs. 14, 36 y 37).

prima para fabricarlos se podía obtener fácilmente en el interior de la Cuenca de México, debido a su geomorfología de origen ígneo y en donde abundan las zonas de toba, basálticas y andesíticas. En lo que concierne al instrumental especializado para manufacturar las herramientas de lítica, tenemos una colección de piezas que se utilizaron en su fabricación —tallado, cortado y pulido de artefactos—, como percutores, talladores y retocadores de asta y hueso

junto con percutores de roca, mientras para el caso de los utensilios hechos en lítica pulida tenemos cinceles y martillos, así como los denominados “cortadores” empleados para desgastar la piedra por fricción,³⁹ y junto con todo ello tenemos tanto los desechos derivados de la acción de la talla —para el caso de la obsidiana los productos obtenidos inicialmente, que corresponden a los núcleos, lascas y láminas— como los artefactos terminados y que abarcan una notable diversidad de formas —lo cual nos habla de una especialización técnica—, entre ellas raspadores, perforadores, cuchillos, raederas, sierras y diversos tipos de puntas de proyectil (figura 6). Esta variada colección de instrumentos se relaciona con las numerosas actividades diarias, como demuestran el resto de evidencias arqueológicas y paleozoológicas de la aldea nuclear; buen ejemplo de ello es la utilización de puntas de proyectil para la caza de mamíferos como lo dejan ver la diversidad formal de los artefactos de ataque, relacionados con la notable cantidad de restos animales entre los que destacan segmentos óseos de venado cola blanca, lepóridos, aves, cánidos, etcétera, descubiertos en los basureros habitacionales, así como el manejo de sierras y cepillos para la producción de instrumentos y objetos de ornato de hueso. Para el caso de la lítica pulida podemos citar como ejemplo el manejo de ciertos morteros

³⁹ José Luis Lorenzo, *Tlatilco. Los artefactos III*, 1965, pp. 20, 34 y 59.

en la molienda de mineral de hierro, para obtener un fino polvo rojizo utilizado para decorar la superficie externa de la loza tlalilquense. Por último, uno de los aspectos más relevantes del estudio del contexto funerario de la aldea nuclear fue el registro de una sepultura que integraba en su ajuar varios artefactos, y que de acuerdo con su función parecen corresponder al instrumental específico de un tallador de artefactos líticos —específicamente de un especialista en la labor de manufactura de herramientas de obsidiana—, que corresponde al entierro número 62 de la Cuarta temporada, y entre cuyas pertenencias se hallaron varias puntas de proyectil, presionadores de asta, tajadores y restos de talla de obsidiana.⁴⁰

Recién investigada y de sustancial valor arqueológico es la segunda industria a tratar en este apartado: la fabricación de utensilios en hueso, de proyección evidentemente sincrónica y de manufactura en su totalidad tlalilquense. La industria ósea de la aldea nuclear cuenta con casi todos los elementos diagnósticos para asegurar que tenemos uno de los patrones culturales mejor caracterizados, pues no sólo arroja luz sobre el alcance tecnológico, nivel de especialización y la adaptación al entorno natural de la Sierra de las Cruces dentro de la cuenca por parte de la cultura Tlatilco, sino que constituye prueba tangible de otro aspecto olvidado en materia de herencia, y es la persistencia de una tipología utilitaria productiva originaria desde tiempos prehistóricos: se remontan al Paleolítico superior del Viejo Mundo, mas por su antigüedad no puede ser clasificado dentro de la categoría diacrónica por no tratarse de un proceso directamente relacionado con la gestación de su sociedad, sino que va más allá de los legados hereditarios de sus ancestros inmediatos, siendo un proceso mucho más complejo que involucró a los primeros grupos humanos asentados en América, así como la difusión del conocimiento entre tribus de todo el continente durante los miles de años que duró la ocupación prehistórica.

Las pruebas arqueológicas de una industria ósea local son: 1) materia prima obtenida en la Cuenca de México, 2) colección de instrumental lítico destinado a la fabricación de útiles de hueso, 3) diversidad tipológica y funcional de las herramientas óseas, 4) dispersión persistente y generalizada en el contexto aldeano, 5) el instrumental de hueso relacionado con diversas actividades artesa-

⁴⁰ Martin W. Boksenbaum, *op. cit.*, p. 117; Roberto García Moll *et al.*, *op. cit.*, 1991, pp. 42, 43, 105 y 202-205.

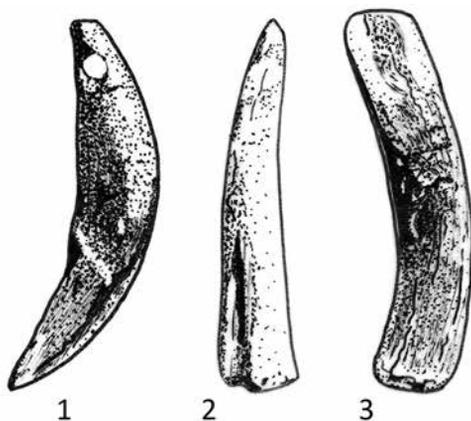


Fig. 7 Herramientas de hueso de uso ornamental y funcional: la primera pieza es un colmillo perforado para ser sujetado en un collar, la segunda es un tallador de lítica y la tercera es un cincel; éstos dos últimos fueron fabricados con candiles de asta de venado (dibujos de Edgar Nebot García).

nales, y 6) especialización laboral que implicó un manejo profesional de los utensilios. La materia prima de la que los tlalilquenses se valieron para la fabricación de artefactos en hueso fue predominantemente el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), artiodáctilo típico de los bosques de pino y encino de la Sierra Madre Occidental y habitante habitual de la Cuenca de México;⁴¹ esta especie animal, además de proveer carne para la alimentación, fue aprovechada en la apropiación de los distintos

segmentos anatómicos del esqueleto para la manufactura del instrumental, tales como áreas específicas de la cornamenta, los metapodiales y, aparentemente, huesos largos como bien pudieron ser las tibias.⁴² Ningún otro contexto preclásico se equipara numérica ni tecnológicamente con la diversidad tipológica de las industrias óseas de Terremote Tlaltenco —asentamiento del Formativo localizado dentro de la Cuenca de México— y de Tlatilco; en este último caso la variedad de formas incluye punzones, cinceles, cuñas, talladores de lítica, agujas, pulidores, alisadores, percutores y varias herramientas más de las cuales se desconoce su utilidad precisa, si bien se presume que algunas de ellas pudieron haber sido multifuncionales (figura 7). En lo que concierne a la elaboración de tales útiles, se aprovecharon al menos cuatro materiales líticos: obsidiana, sílex, basalto y andesita; aparte se manejaron sierras y cepillos —que serían para dividir el hueso en fracciones y para rebajar la superficie

⁴¹ A. Starker Leopold, *Fauna silvestre de México*, 2000, p. 577; Gerardo Ceballos y Carlos Galindo, *Mamíferos silvestres de la Cuenca de México*, 1984, p. 255.

⁴² Edgar Nebot García, “La industria ósea en Tlatilco. Estudio teórico-metodológico de los artefactos fabricados en hueso recuperados durante las intervenciones correspondientes a la Segunda Temporada de campo: implicaciones socioeconómicas en la cultura aldeana del Formativo medio”, tesis de doctorado, 2007, pp. 29-32, figs. 6 y 7.

respectivamente— en la manufactura de diferentes tipos de bienes óseos, y a la lista se pueden añadir herramientas como tajadores, para fracturar inicialmente la materia prima, los perforadores empleados para hacer el hoyo en agujas y las piedras abrasivas, o “afiladores” que sirvieron para darle punta a los punzones y agujas.⁴³

Tlatilco es un claro e ilustrativo ejemplo para la arqueología de lo que se puede considerar una comunidad igualitaria, como muchos de sus rasgos materiales y contextuales nos demuestran, y uno de ellos es el comportamiento distributivo de los artefactos de hueso en todo el conjunto habitacional. Todas, o por lo menos la gran mayoría de las familias tlatilquenses, tuvieron acceso a instrumental óseo especializado y de acuerdo con la identificación antropofísica de los restos humanos, en concordancia con sus respectivos ajuares funerarios, es claro también que no hubo preferencias en cuanto a sexo y edad se refiere para la depositación de las herramientas, lo que parece insinuar que tampoco hubo distinciones en la manipulación en vida de las mismas tanto por parte de hombres como de mujeres.⁴⁴ Vemos pues que hubo una importante cantidad de esta clase de artefactos distribuidos a todo lo largo de la aldea, lo cual —además de mostrar la demanda generalizada de este tipo de bienes tecnológicos— está en concordancia con la idea de Drennan, de que un artículo considerado de lujo obtenido por transacción comercial no puede ser suministrado en grandes cantidades, precisamente porque su valor radica en su escasez.

El gran inconveniente del contexto aldeano a nivel arqueológico es la aparente ausencia de talleres especializados en la manufactura de herramientas óseas, ya sea en el interior o en la periferia —tanto inmediata como alejada— del núcleo habitacional, y si bien existen áreas de concentración de utensilios que por su diversificación, así como por la combinación de ciertos artefactos con sus precisas características morfo-funcionales que parecen indicar tareas concretas asignadas específicamente a la elaboración de artículos de uso cotidiano, no puede afirmarse categóricamente de la existencia de sectores enfocados al fracturamiento, adelgazamiento y acabado de piezas de hueso, aunque ya había sugerido la posibilidad de que dichas áreas no hayan sido correctamente observadas, ubicadas y

⁴³ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 91 y 95.

excavadas;⁴⁵ a pesar de ello, no me queda la menor duda de que la proyección dimensional de la industria ósea en el poblado es una de las indiscutibles producciones locales de mayor éxito, de la que no se tuvo que recurrir a mano extranjera, al menos en términos de obtención de la materia prima por medio de comercio o intercambio.

Finalmente, la especialización laboral y la distribución comunal masiva del material es indirectamente una prueba adicional de la auto-provisión del hueso en el medio local y la manufactura de artículos terminados. Aparte del instrumental adecuado, entre las evidencias arqueológicas disponibles —derivadas de oficios que involucraba un conocimiento y una probada experiencia por parte de los artesanos que manipulaban herramientas óseas— está la impresión de una cesta elaborada con la técnica del enrollado en el fondo de una vasija, proveniente del entierro número 199 de la Cuarta temporada de excavación,⁴⁶ así como las figurillas típicamente tlalilquenses que portan vestimentas tejidas. Aún más, se detectó la presencia de al menos un artesano avocado a la manufactura de artículos tejidos hechos con piel —el entierro número 43 de la Segunda temporada—⁴⁷ y el mencionado fabricante de artefactos líticos, ambos con instrumental de hueso y de roca para desarrollar eficientemente las labores asignadas.

Todo esto se refiere a la producción de artefactos en roca y hueso, pero, ¿qué pasa con los ornatos elaborados en concha? El fenómeno de la concha es uno de los aspectos socioeconómicos más complejos de la cultura Tlatilco, y el que requiere de mayor investigación por la proyección cultural que tuvo desde los primeros asentamientos tlalilquenses que se han excavado a lo largo del río Cuautla. Tres son las cuestiones fundamentales a resolver: 1) ¿dónde y quiénes manufacturaron los artículos terminados?, 2) ¿cómo llegaron a manos de los tlalilquenses?, y 3) ¿cuándo se produjo todo este movimiento económico?

Empezando por dar a conocer la trascendencia de los artículos de concha en la cultura Tlatilco, podemos decir que fue, sin lugar a dudas, el material que tuvo una preferencia decorativa-corporal sobre todos los bienes restantes, como permiten apreciar las estadísticas numéricas de los objetos hallados. Importante pertenencia desde

⁴⁵ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁶ Roberto García Moll, "Rara muestra de cestería del Preclásico medio", en *Boletín del INAH*, época II, núm. 3, 1972, pp. 23, 25-26.

⁴⁷ Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2007, p. 106.

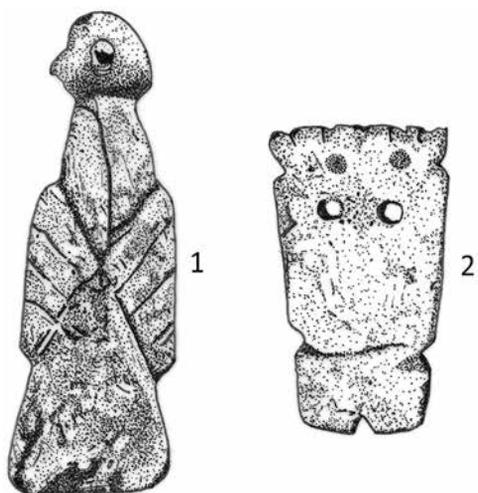


Fig. 8 Dos objetos mobiliarios manufacturados en concha y hallados en asentamientos de la cultura Tlatilco; el número 1, conocido como "amuleto", proviene del entierro 108 excavado durante la Cuarta temporada, y se halló en asociación con un infante de aproximadamente 18 meses, mientras el número 2, aparentemente un pectoral, se obtuvo del montículo funerario de Río Cuautla en compañía, también, de un entierro (dibujos de Edgar Nebot García).

el inicio, la concha fue un artículo constante, si bien no muy abundante en los yacimientos de San Pablo y Nexpa en Morelos, como dejan ver los pendientes hallados en asociación a entierros por David Grove, destacando uno de ellos —un pectoral— por la fineza del trabajo;⁴⁸ pero sólo hasta el asentamiento central podemos constatar la real importancia de la concha, ya que varias sepulturas son acompañadas por cuentas (figura 3), pendientes, brazaletes, una orejera, miniaturas, "incrustaciones" y los denominados amuletos (figura 8). Los datos arqueológicos disponibles hasta ahora respecto de la producción de objetos de concha

asociada a la cultura Tlatilco no permiten ofrecer una hipótesis detallada de la dinámica que involucró la movilización e importancia de esta materia prima, proveniente en principio de uno de los océanos que limitan la República mexicana. Por lo mismo resulta un problema determinar la dimensión temporal de los artefactos de concha, pero gracias a que se recuperaron objetos de este tipo desde los asentamientos del Preclásico inferior correspondientes a esta sociedad, además de poseer una originalidad estética no compartida con otro complejo cultural, podemos suponer que se trata de un movimiento sincrónico que no dependió de un legado directo de los ancestros —al menos en términos de artefactos terminados; no así de las posibles técnicas de manufactura— y que involucró una participación directa de los tlatilquenses, tanto en la apropiación del

⁴⁸ David C. Grove, *op. cit.*, 1970, p. 64 y fig. 6-b; David C. Grove, *op. cit.*, 1971, fig. 12-g y texto correspondiente.

producto como en la distribución grupal del material entre los diversos habitantes de la aldea nuclear. Por los someros estudios que se han realizado con los artefactos tlalilquenses y las exploraciones en otros sitios arqueológicos, sabemos que la materia prima no es local, al menos la inmensa mayoría, y se identificaron unas cuantas especies pertenecientes al Océano Pacífico,⁴⁹ por lo que al menos conocemos la procedencia, no así la ruta, de los materiales de concha; gracias a las excavaciones de importantes yacimientos también podemos suponer que el estado de Guerrero fue un punto fundamental de fabricación de artefactos de concha, como demuestran los talleres de la presa Presidente Adolfo López Materos,⁵⁰ así como la zona de manufactura en la urbe tenocelome conocida como Teopantecuanitlán,⁵¹ sitio muy conocido por las exploraciones arqueológicas emprendidas bajo la dirección de Guadalupe Martínez Donjuán.⁵² En lo que concierne a los talleres de fabricación de objetos de concha, en ninguno de los asentamientos tlalilquenses se han hallado patrones arqueológicos diagnósticos que nos hablen de una probable producción local de los artículos, lo que solamente nos hace presumir que el material ya estaba acabado o que probablemente pudieron haberlo fabricado los mismos tlalilcas, pero en alguna zona todavía no localizada. La situación abre también la posibilidad de movimientos transaccionales efectuada entre grupos; empero, surge la misma problemática que con la obsidiana: ¿los tlalilquenses obtenían directamente la materia prima de las fuentes de origen o tenían tratos comerciales con otras comunidades preclásicas de la costa o del interior, donde se constata claramente la fabricación de ornamentos de concha? De acuerdo con Niederberger, los antiguos pobladores preclásicos del conjunto habitacional Lomeríos —ubicado 500 m al suroeste del centro ceremonial de Teopantecuanitlán— estuvieron avocados a la producción y a la actividad comercial de la concha

⁴⁹ Myra A. Keen, *Sea Shells of Tropical West America*, 1971, pp. 91-93; Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, p. 176.

⁵⁰ Lourdes Suárez, "Talleres de concha", en Linda Manzanilla (ed.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, 1986, pp. 121-122.

⁵¹ Christine Niederberger, "Excavación de un área de habitación doméstica en la capital 'olmeca' de Tlacoatzotitlán. Reporte preliminar", en *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero*, 1986, p. 97.

⁵² Guadalupe Martínez-Donjuán, "Teopantecuanitlán, Guerrero: un sitio olmeca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXVIII, 1982, pp. 123-132; de la misma autora, "El sitio olmeca de Teopantecuanitlán en Guerrero", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, 1985, pp. 215-226.

marina, aunque no de tiempo completo, suponiendo que no sólo los artesanos de esta área suministraron los artículos demandados por los grupos de alto estatus de la urbe tenocelome, sino también redistribuyeron materia prima y objetos acabados hacia otras regiones, entre ellas el estado de Morelos y zonas del Altiplano Central, a través de lo que la autora denominó ruta “Amacuzac-río Azul-Omitlán” o eje de comunicación Pacífico/Altiplano, cuyo punto de partida era la costa de Guerrero, en la región donde se localiza la gran planicie entre los ríos Papagayo y Ayutla, cruzando a través de los valles de los ríos Omitlán y Azul, el valle del río Tlapehualapa-Atempa hasta llegar al Mezcala-Balsas y continuar a todo lo largo de los valles/rutas paralelas al río Amacuzac y tributarios que se dirigen a la zona del Altiplano.⁵³ La investigadora, sin aseverarlo y con una ligera insinuación, remarca la significativa presencia de objetos de concha marina en Nexpa, Tlapacoya y en la aldea nuclear de Tlatilco como parte de la ruta de comercio desde Guerrero;⁵⁴ si bien resulta interesante, dicha hipótesis requiere de mayores estudios para sustentarse.

El comercio o intercambio de bienes y servicios es sumamente difícil de comprobar satisfactoriamente, por la carencia de elementos o rasgos diagnósticos en el contexto arqueológico que lo demuestren de manera contundente. Por los indicadores osteológicos sabemos que ciertas personas de la comunidad tlatilquense soportaban grandes cargas y estaban acostumbradas a realizar grandes recorridos por senderos planos y escarpados, como revelan las entesopatías o marcas de actividad en huesos específicos, además de que contamos con la presencia de una figurilla hallada en asociación a la sepultura número 104 de la Cuarta temporada, que es la representación evidente de un individuo llevando a cuestas un gran bulto amarrado por medio de algún tipo de correa y sujeto sobre sus hombros, lo que me ha llevado a identificar a tal modelado de arcilla como la figura de un cargador.⁵⁵ Esta figura es única en su género, ya que es la más antigua representación cerámica de un *tlameme* proveniente del Centro de México —y probablemente de toda la época prehispánica—, aunque no sabemos si efectivamente se trató de idealizar en

⁵³ Christine Niederberger, “Nácar, jade y cinabrio: Guerrero y las redes de intercambio en la Mesoamérica antigua (1000-600 a.C.)”, en Christine Niederberger y Rosa Ma. Reyna Robles (coords.), *El pasado arqueológico de Guerrero*, 2002, pp. 175 y 196.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁵ Edgar Nebot García, *op. cit.*, 2004, pp. 69, 70 y fig. 6.

miniatura a un comerciante o simplemente a un cargador que realizaba este tipo de labor dentro de la aldea, o bien pudo ser una de las evidencias de conciencia histórica que forman parte de la peregrinación que los grupos tlalilcas emprendieron desde el estado de Morelos al interior de la cuenca. Con todo, no se excluye de ninguna manera que los tlalilquenses mantuvieran lazos de intercambio con otros grupos, y que parte de lo que el autor de estas líneas ha interpretado como herencia material sea parte de los objetos sujetos a relaciones amistosas de reciprocidad extragrupal.

Conclusiones

Más allá de ser un simple concepto teórico, la idea de la herencia cultural —vislumbrada a partir del registro arqueológico— tiene implicaciones de largo alcance para el ámbito explicativo de las sociedades pretéritas en función de su desarrollo evolutivo a partir de momentos muy tempranos de la gestación de las distintas culturas, así como en puntos clave de cada historia en particular. El objetivo de este ensayo consiste en demostrar cómo la noción de los aportes hereditarios presentes entre protagonistas de una misma agrupación étnica —o manifestados como parte de un complejo sistema de relaciones humanas que ligan a distintas comunidades mediante lazos políticos, económicos, religiosos o fundamentalmente de parentesco— permiten al investigador atravesar los parámetros establecidos por los paradigmas tradicionales con los que se tiende a estudiar sistemáticamente uno o varios componentes culturales del pasado. A lo largo del escrito se trataron varios aspectos concernientes a la importancia del estudio de la herencia cultural, los cuales pueden enunciarse en forma de principios clave para el análisis antropológico de cualquiera de los contextos arqueológicos que lo permitan de acuerdo con el nivel cualitativo y cuantitativo del acervo material disponible, junto con el número indeterminado de variables interpretativas formuladas por el observador. Así, pues, el concepto de herencia es provechoso para:

1. Desechar las viejas posturas adoptadas *a priori* por los académicos con respecto al papel de que los supuestos eventos de intercambio y comercio entre comunidades vecinas o extranjeras fueron determinantes en las transformaciones de índole econó-

mico, político y social suscitadas al interior de los grupos, facilitando el entendimiento de diversas acciones paleo-humanas que se fundamentaron en una base no económica, ya fuese por una afinidad parental o bien lazos de alianza acontecidos entre distintas poblaciones en épocas específicas.

2. Discernir mediante una vía de explicación alterna el origen de ciertos bienes materiales de un conjunto arqueológico en función de sus características formales y estructurales, así como por sus atributos especiales, que también son compartidas con los acervos tangibles reconocidos en otros contextos de culturas anteriores.
3. Y apoyados en los dos postulados anteriores, comprender con mayor precisión y profundidad temporal los cambios suscitados al interior de una agrupación étnica a través del tiempo, y de esta manera entender cómo el conocimiento de los ámbitos material e intelectual primigenios de los antepasados fue aprovechado, modificado o superado por sus descendientes de acuerdo con el entorno natural y social propio, acorde con el momento histórico que les tocó vivir.

Adicional a la idea de herencia cultural manejada a lo largo del texto, hay un interés en remarcar la importancia de analizar la paleoeconomía de una población con referencia a las distintas etapas de evolución de la comunidad y los procesos de apropiación, producción y consumo específicos de cada momento, poniendo como muestra a una antigua aldea agrícola, perteneciente al Preclásico medio, y que corresponde socialmente a la denominada cultura Tlatilco. El registro arqueológico, los hallazgos obtenidos durante varios años de trabajo de campo en el yacimiento central, así como la realización de estudios específicos de los materiales que integran la colección de artefactos tlatilquenses, han permitido confirmar que la cultura Tlatilco tuvo una economía dirigida hacia la manufactura de una variedad importante de productos que utilizaron en su vida diaria, destacándose dicha producción por la especialización de los artículos terminados y las tecnologías avanzadas manejadas principalmente en las tres industrias sobresalientes. Citando muy brevemente las proposiciones elementales de la rama de la economía expuestas por John Sloman, sabemos que esta ciencia se ocupa de 1) la *producción* de bienes y servicios —que el autor define como la transformación de factores en productos—, que para llevarse a cabo requiere

los llamados *recursos* o *factores de producción* —los elementos manejados para producir bienes y servicios— y que abarcan tres grandes tipos: *a*) recursos humanos que involucra el trabajo, *b*) recursos naturales, que comprenden la tierra y las materias primas, y *c*) recursos manufacturados, entendidos también como capital; y 2) el *consumo* de bienes y servicios, que puede entenderse como el acto de utilizar bienes y servicios para satisfacer deseos.⁵⁶ Con ayuda de estas claras directrices podemos clasificar el proceso económico de la cultura Tlatilco de la siguiente manera: la producción de bienes involucró la manufactura de herramientas de roca tallada y pulida, de artefactos de hueso y la fabricación de distintos artículos de terracota, con el posible añadido del trabajo de objetos de concha; a su vez, la producción de servicios abarca lo que se conoce como la actividad artesanal, la movilización humana con la finalidad de obtener materias primas o artículos terminados, la distribución equitativa de los distintos bienes utilitarios y ornamentales a todos los integrantes de la aldea, y —en un plano distinto— las distintas actividades de subsistencia enfocadas a la apropiación de artículos alimenticios y de protección corporal (vestimenta y vivienda). Por otro lado, la división de recursos humanos está representada por un sector especializado en la producción de artículos específicos, así como un subnivel de autosuficiencia que involucraba a la mayor parte de los pobladores y de poderse demostrar un proceso de intercambio o comercio, dicho factor se aplicaría tanto a la población tlatilquense como a los grupos foráneos inmersos en el proceso productivo común. Para el caso de los recursos naturales se entienden la diversidad de ecosistemas que se encontraban al interior del campo productivo y de interacción tlatilquense dentro y fuera de su territorio inmediato, por lo que se incluyen las áreas boscosas de la Cuenca de México, las fuentes de obtención de material lítico y arcilloso —sierras, afloraciones naturales, bancos, la misma planicie de origen fluvial sobre la cual se asentaba la comunidad aldeana—, las corrientes de agua perenne y de temporal, así como las áreas costeras marítimas que se encontraban a decenas de kilómetros de la aldea nuclear. Por último, tanto de las materias primas como de los recursos manufacturados se ha hablado en extenso a lo largo del texto.

Además del concepto de herencia cultural y la relación consignada de los hechos de naturaleza plenamente económica que se

⁵⁶ John Sloman, *Introducción a la microeconomía*, 1997, pp. 1 y 3.

manifestaron en la cultura Tlatilco, un aporte adicional es la propuesta de forzarnos a comprender más allá de la rígida y globalizante cuestión cronológica típica de la metodología clásica en arqueología y optar por una visión más antropológica de los cambios sociales acontecidos en una cultura de acuerdo con sus sucesivos estadios históricos. Las distintas dinámicas humanas que abarcaban fenómenos tanto económicos como de otra índole fueron caracterizados dentro de dos momentos o lapsos temporales para un mejor entendimiento histórico-cultural del desarrollo tlatilquense en este campo, ubicando la aldea central como punto cronológico de referencia: un *momento diacrónico*, definido como procesos dinámicos disociados temporal y espacialmente, caracterizado por los bienes heredados por los ancestros y por la producción propia de diversos artículos, entre ellos la alfarería en todas sus variantes —loza utilitaria y/o ornamental, figurillas, máscaras, entre otros—, así como las posibles relaciones comerciales con grupos foráneos, tanto para la obtención de materias primas como por la adquisición de bienes terminados; un ejemplo de ello pudo haber sido el mineral ocre utilizado para decorar las vasijas cerámicas —no se descarta que este tipo de material haya sido parte de las materias primas heredadas—, así como los objetos de ornato fabricados en concha. El *momento sincrónico* incluye procesos dinámicos acontecidos en un mismo espacio-tiempo, caracterizado por la producción de bienes, con especial énfasis en las industrias cerámica, lítica y ósea, así como también la realización de actividades de subsistencia como la caza, la agricultura y la pesca; en esta época muy probablemente también se realizaba el intercambio, aunque de ello carecemos de pruebas, pero al menos sabemos que algunos individuos de la comunidad emprendían largas caminatas, tal vez para obtener si no los productos terminados, al menos la materia prima para fabricar sus artefactos de uso técnico y ornamental, como fue el caso de la obsidiana y muy probablemente de la concha, respectivamente.

Tlatilco es un buen punto de partida y excelente objeto de estudio para los académicos interesados en el tema de la herencia cultural en comunidades humanas de la antigüedad. Lo significativo de discernir el fenómeno de la cultura Tlatilco a partir del concepto de herencia cultural radica sin duda en entender su travesía a lo largo del tiempo durante el cual se produjeron una serie de acontecimientos, siendo uno de los más importantes el legado tenocelome aportado por sus antepasados durante el Formativo temprano,

precisamente cuando los intercambios biológicos y contextuales entre poblaciones —suscitados mediante lazos de reciprocidad dados primordialmente por el parentesco— tuvieron un momento clave en la historia de la América antigua. A mi parecer, la cultura Tlatilco va más allá de lo que comúnmente se clasifica como “culturas hermanas”, en el sentido de que su desarrollo como comunidad étnica involucró una serie de aspectos mucho más complejos de lo que se ha investigado hasta ahora. Considero posibles los intercambios con otras culturas contemporáneas a los tlatilquenses, aun cuando no existe realmente ningún indicio claro en los contextos arqueológicos del Formativo que nos hable de un comercio recíproco; sin embargo, estoy seguro de que la caracterización particular que engloba lo que conocemos como cultura Tlatilco no se derivó por una simple influencia de grupos de avanzada, sino que tuvieron un principio sustentado en una gesta mestiza, en conocimientos pretéritos que se mantuvieron en la conciencia colectiva a lo largo de centurias, y se vieron favorecidos por aportes propios o ajenos, así como por las adecuaciones e innovaciones que la misma cultura fue implementando a lo largo de su existencia, tanto en los primeros establecimientos como en la aldea nuclear y asentamientos periféricos en la Cuenca de México.

Bibliografía

- Becquelin, Pierre y Eric Bosc, “Notas sobre los yacimientos de albita y jadeíta de San Cristóbal Acasaguastlán, Guatemala”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. IX, México, 1973, pp. 67-73.
- Boksenbaum, Martin W., “Lithic Technology in the Basin of Mexico during the Early and Middle Preclassic”, tesis de doctorado, Universidad de la Ciudad de Nueva York, Nueva York, 1978.
- Ceballos, Gerardo y Carlos Galindo, *Mamíferos silvestres de la Cuenca de México*, México, Limusa/Instituto de Ecología/Museo de Historia Natural de la Ciudad de México, 1984.
- Charlton, Thomas H., “Production and Exchange: Variables in the Evolution of a Civilization”, en Kenneth G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Albuquerque, University of Nuevo Mexico Press, 1984, pp. 17-42.
- _____, David C. Grove y Philip K. Hopke, “The Paredon, Mexico, Obsidian Source and Early Formative Exchange”, en *Science*, vol. 201, núm. 1, 1978, pp. 807-809.

- Cobean, Robert H. *et al.*, "Obsidian Trade at San Lorenzo Tenochtitlan, Mexico", en *Science*, vol. 174, núm. 12, Washington, D.C., 1971, pp. 666-671.
- Coe, Michael D. y Richard A. Diehl, *In the Land of the Olmec, vol. 1, The Archaeology of San Lorenzo Tenochtitlan*, Austin, University of Texas Press, 1980.
- Drennan, Robert D., "Long-distance Movement of Goods in the Mesoamerican Formative and Classic", en *American Antiquity*, vol. 49, núm. 1, Salt Lake City, 1984, pp. 27-43.
- Drucker, Philip, Robert F. Heizer y Robert J. Squier, "Excavations at La Venta, Tabasco, 1955", en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 170, Washington, D.C., 1959.
- Feuchtwanger, Franz, *Cerámica olmeca*, México, Operadora de Bolsa/Patria, 1989.
- Flannery, Kent V., "The Olmec and the Valley of Oaxaca: A Model for Inter-regional Interaction in Formative Times", en Elizabeth P. Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, 1968, pp. 79-117.
- _____ y Joyce Marcus, "Formative Mexican Chiefdoms and the Myth of the 'Mother Culture'", en *Journal of Anthropological Archaeology*, núm. 19, Academic Press, 2000, pp. 1-37.
- _____ , Joyce Marcus y William O. Payne, *Early Formative Pottery of the Valley of Oaxaca, Mexico*, Ann Arbor, University of Michigan Press (Memoirs of the Museum of Anthropology/ Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca, vol. 10, núm. 27), 1994.
- Garber, James, David Grove, Kenneth Hirth y John Hoopes, "Jade Use in Portions of Mexico and Central America", en Frederick W. Lange (ed.), *Precolumbian Jade: New Geological and Cultural Interpretations*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, pp. 211-231.
- García Cook, Ángel y B. Leonor Merino, "Notas sobre la cerámica prehispánica en Tlaxcala", en Mari Carmen Serra Puche y Carlos Navarrete (eds.), *Ensayos de alfarería prehispánica e histórica de Mesoamérica: homenaje a Eduardo Noguera Auza*, México, IIA-UNAM (Serie Antropológica, 82), 1988, pp. 275-342.
- García Moll, Roberto, "Rara muestra de cestería del Preclásico medio", en *Boletín del INAH*, época II, núm. 3, México, 1972, pp. 23-26.
- _____ , Daniel Juárez, Carmen Pijoan, María E. Salas y Marcela Salas, *San Luis Tlaticlo, México. Catálogo de entierros Temporada IV*, México, INAH (Serie Antropología Física-Arqueología), 1991.
- Griffin, Gillett G., "Formative Guerrero and its Jade", en Frederick W. Lange (ed.), *Precolumbian Jade: New Geological and Cultural Interpretations*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, pp. 203-210.

- Grove, David C., "The San Pablo Pantheon Mound: A Preclassic Site in Morelos, Mexico", en *American Antiquity*, vol. 35, núm. 1, Salt Lake City, 1970, pp. 62-73.
- , "Archaeological Investigations along the Rio Cuautla, Morelos, 1969 and 1970", informe entregado al INAH, México, 1971.
- (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987.
- , "Chalcatzingo y la 'cultura Tlatilco' en el Preclásico de Morelos", en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México: homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, 2006, pp. 103-113.
- Heizer, Robert F. y Jonas E. Gullberg, "Concave Mirrors from the Site of La Venta, Tabasco: Their Occurrence, Mineralogy, Optical Description, and Function", en Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmec and the Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, 1981, pp. 109-116.
- Hirth, Kenneth G., "Interregional Trade and the Formation of Prehistoric Gateway Communities", en *American Antiquity*, vol. 43, núm. 1, Salt Lake City, 1978, pp. 35-45.
- Keen, Myra A., *Sea Shells of Tropical West America*, California, Stanford University Press, 1971.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecatótl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1995.
- Leopold, A. Starker, *Fauna silvestre de México*, México, Pax, 2000.
- Lorenzo, José Luis, *Tlatilco. Los artefactos III*, México, INAH (Serie Investigaciones, 7), 1965.
- Martínez Donjuán, Guadalupe, "Teopantecuanitlán, Guerrero: un sitio olmeca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXVIII, México, 1982, pp. 123-132.
- , "El sitio olmeca de Teopantecuanitlan en Guerrero", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, 1985, pp. 215-226.
- McBride, Harold, "Formative Ceramics and Prehistoric Settlement Patterns in the Cuauhtitlan Region, Mexico", tesis de doctorado, Los Ángeles, Universidad de California, 1973.
- Nebot García, Edgar, *Tlatilco. Los herederos de la cultura Tenocelome*, Oxford, Archaeopress/British Archaeological Reports (International Series, 1280), 2004.
- , "La industria ósea en Tlatilco. Estudio teórico-metodológico de los artefactos fabricados en hueso, recuperados durante las intervenciones correspondientes a la Segunda Temporada de campo: implicaciones socioeconómicas en la cultura aldeana del Formativo medio", tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona, 2007, en línea

- [<http://www.recercat.net/handle/2072/10401>], consultada el 28 de octubre de 2008.
- Niederberger, Christine, "Excavación de un área de habitación doméstica en la capital 'olmeca' de Tlacoztitlán. Reporte preliminar", en *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero*, México, INAH/Gobierno del Estado de Guerrero, 1986, pp. 81-103.
- , "Nácar, jade y cinabrio: Guerrero y las redes de intercambio en la Mesoamérica antigua (1000-600 a.C.)", en Christine Niederberger y Rosa Ma. Reyna Robles (coords.), *El pasado arqueológico de Guerrero*, México, CEMCA/Gobierno del Estado de Guerrero/INAH, 2002, pp. 175-223.
- Ochoa, Patricia, *Secuencia cronológica de Tlatilco, Estado de México, Temporada IV*, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, núm. CXV, 1982.
- Piña Chan, Román, "Tlatilco y la cultura preclásica del Valle de México", en *Anales del INAH*, t. 4, núm. 32, México, INAH, 1952, pp. 33-43.
- , *Tlatilco*, México, INAH (Serie Investigaciones, 1), 2 tt., 1958.
- Pires-Ferreira, Jane W., "Obsidian Exchange in Formative Mesoamérica", en Kent V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, 1976a, pp. 292-306.
- , "Shell and Iron-ore Mirror Exchange in Formative Mesoamerica, with Comments on Other Commodities", en Kent V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, Nueva York, Academic Press, 1976b, pp. 311-328.
- Polanyi, Karl, *El sustento del hombre*, Madrid, Mondadori, 1994.
- Porter, Muriel, *Tlatilco and the Preclassic Cultures of the New World*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation (Viking Fund Publications in Anthropology, 19), 1953.
- Reyna, Rosa M., "Tetelpan: un sitio preclásico de las estribaciones del Ajusco", mecanoscrito, México, Museo Nacional de Antropología ca. 1982.
- Sloman, John, *Introducción a la microeconomía*, Madrid, Prentice Hall, 1997.
- Santley, Robert S., "Obsidian Exchange, Economic Stratification, and the Evolution of Complex Society in the Basin of Mexico", en Kenneth G. Hirth (ed.), *Trade and Exchange in Early Mesoamerica*, Albuquerque, University of Nuevo Mexico Press, 1984, pp. 43-86.
- Suárez, Lourdes, "Talleres de concha", en Linda Manzanilla (ed.), *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*, México, INAH/UNAM (Serie Antropológica, 76), 1986, pp. 115-124.
- Tolstoy, Paul, "Coapexco and Tlatilco: Sites with Olmec Materials in the Basin of Mexico", en Robert J. Sharer y David C. Grove (eds.), *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 85-121.

Arqueología moderna y otros tiempos

CRISTÓBAL GNECCO*



Tres selknam (una pareja y su hijo o hija) aparecen en una fotografía tomada por el sacerdote Martín Gusinde en Tierra del Fuego en 1919.¹ La foto sería una representación más de las miles hechas de los indígenas americanos si no fuese porque una sombra la hace excepcional: sobre los selknam vemos —o adivinamos— a Gusinde en su función de representar, inclinado sobre el trípode que sostiene su cámara. Los selknam llamaron a Gusinde

* Universidad del Cauca.

¹ La fotografía se publicó en Margarita Alvarado, Carolina Odone, Felipe Matura y Danae Fiore (eds.), *Fueguinos. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*, 2007. Agradezco a los editores la autorización para reproducirla.

mankasen, cazador de sombras. Se equivocaron: Gusinde no cazaba sombras; la sombra de Gusinde era el cazador. Su foto contiene a los selknam, los invade, dice lo que no pueden decir. Su sombra es el saber moderno, apropiando los sujetos que posee y enuncia: representa sin dejarse ver, acaso sólo insinuándose (o dejando la tarjeta de visita, el texto).

Los antropólogos son la extensión de la sombra de Gusinde. Las representaciones antropológicas hablan *por* y hablan *sobre* unos sujetos exteriores a la modernidad, los llamados *otros*, asumiendo que no pueden hablar por sí mismos y actuando desde una violencia epistémica que ha permitido que *una* visión del mundo (la de los antropólogos: occi-andro-céntrica) se imponga sobre las demás. La violencia epistémica de la antropología parte del hecho, que considera incontrovertible, de que la comprensión de la *cultura* sólo puede ocurrir como totalidad significativa en sus predios conceptuales a través de la experiencia etnográfica. Pero la antropología, esa representadora genérica de los *a-normales* de la modernidad, no representa para ellos, sino para un mundo que los requiere normalizados. Desde allí, desde la a-normalidad normalizada por las representaciones antropológicas, quiero hablar de la arqueología y sus temporalidades; para hacerlo pasaré por la casa de la identidad moderna y, más cerca de nuestro tiempo, por la casa de la(s) identidad(es) multicultural(es).

En el mundo de la representación

En su etnografía de las peleas de gallos en Bali Clifford Geertz² insistió en que su tratamiento

[...] como texto hizo evidente el “uso de emociones con propósitos cognitivos;” [pero] el lector realmente no sabe qué sabe el balinés, qué piensa que sabe o qué espera saber de la sociedad balinesa. Al final, la pelea de gallos balinesa es una obra de teatro geertziana, más geertziana que balinesa. Importa más en el mundo del etnógrafo que en el mundo que, supuestamente, describe [cuando no aspira a representar.]³

² Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1973, p. 449.

³ Michel-Rolph Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, 2011, p. 235.

Geertz representó la pelea de gallos balinesa *en y para* un *primer mundo* epistémico. De la misma manera, Gusinde no tomó su foto para los selknam sino para Occidente. Gusinde y Geertz eran miembros de una minoría cognitiva cuya funcionalidad con la modernidad es insoslayable, tanto como la de la antropología latinoamericana con los Estados-nación que empezaron a surgir y consolidarse en el siglo XIX. Ése también fue el horizonte de intervención de la arqueología.

En el núcleo de las narrativas maestras de la modernidad existió una operación histórica: el ingreso de los *salvajes* a la civilización. Sin embargo, la implementación de la temporalidad moderna en América significó una diferencia crucial con los eventos en la metrópoli: mientras la arqueología en Europa escribió sobre los salvajes como parte del *yo* (en términos evolutivos, el primitivo que eventualmente evolucionó hasta convertirse en el occidental civilizado), en América y otras partes del mundo colonial escribió sobre los salvajes como *otros*. En Europa la denegación de contemporaneidad a sus salvajes fue función de la teleología: no eran parte de la modernidad porque realmente pertenecían a un tiempo pasado. Su existencia retórica —su presencia en las narrativas arqueológicas construidas sobre reliquias *verdaderas*— y su transformación en sujetos modernos —su presencia en las historias nacionales— fue prueba concluyente del paso del tiempo progresivo. En América los salvajes como otros (los indios paradigmáticos) no fueron parte de la misma historia: no se transformaron en el sujeto civilizado. Los salvajes entraron a la civilización de la mano de una historia contada por otros. Pero entraron no *siendo*. El requisito de entrada fue su negación. La ontología de los salvajes en el discurso de los arqueólogos es una larga negativa: no son, no están, no habitan ese discurso. Por si fuera poco, la apropiación de algunos logros indígenas —cuidadosamente seleccionados para que imitaran la civilización europea: metalurgia, domesticación de alimentos, arquitectura monumental, vida religiosa, gobiernos centralizados, incluso sistemas de comunicación similares a la escritura— por los contadores de historias nacionales, todos miembros de una elite que despreció a los indios y se consideraba blanca, fue una paradoja brutal. La arqueología se convirtió en la notaría de la desaparición de las sociedades pre-europeas “civilizadas”: legitimó la desaparición de los indios (algo del pasado) y pavimentó el camino de las ideologías mestizas nacionales.

Esa fue la diferencia básica entre las metrópolis y las periferias en términos de relación de la historia. Por esa misma razón la arqueología en Europa no fue parte de la antropología. No participó del mismo campo temático del cual fue parte la arqueología americana: la normalización de los salvajes contemporáneos. Arqueología y antropología en América fueron una y la misma; su relación fue un ejemplo acabado de la aparentemente paradójica complicidad entre modernidad y colonialismo. Mientras la antropología se dedicó a normalizar a los salvajes con el indigenismo⁴ la arqueología los normalizó imponiendo una nueva temporalidad (la de la civilización) y usando sus rasgos civilizados escogidos como símbolos nacionales. Pero aunque las dos fueron disciplinas dedicadas a modernizar a los salvajes a través de la producción de la imaginación nacional, la arqueología nunca fue indigenista. Nunca habló sobre los indios, sobre los medios para atraerlos a la casa nacional. Sólo habló de su pasado civilizado para una historia funcionalizada en el mestizaje —la retórica dominante en el nacionalismo latinoamericano.

En los países que los burgueses del siglo XIX llamaron América Latina la arqueología representó el deseo nacional. Su identidad fue un saber vivo en los entretelones del tiempo moderno: hizo trascendente el tiempo (objetivo, neutral) y llevó un colectivo (la sociedad nacional, rabiosamente mestiza) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte y unirlos en un espacio ceremonial, mnemónico. El tiempo moderno/arqueológico desempeñó tres funciones: fue una medida de progreso (la sociedad supo dónde estaba, hacia dónde iba y de dónde venía); fue un medio de control (los sujetos tuvieron que ajustarse a un comportamiento temporal que estableció un origen, una ruta y un destino); y fue señal de un intercambio simbólico (entre la sociedad y el conocimiento experto). La arqueología construyó una nueva temporalidad —la de un celebrado pasado pre-europeo puesto en términos occidentales, con medios occidentales y para servir necesidades occidentales— para volver densa y legítima la novedad de las naciones recientes. Esa temporalidad, típicamente moderna y latinoamericana, rápidamente sometió otras temporalidades coexistentes: las de los nativos, los esclavos, los auto-designados blan-

⁴ El indigenismo, la principal contribución antropológica al nacionalismo, proveyó los medios epistémicos con los cuales las sociedades indígenas fueron digeridas por la sociedad nacional: fue la retórica antropológica nacional por excelencia.

cos. Enterró los tiempos oscuros de la conquista y la colonización levantando un pasado indígena glorioso.

La temporalidad arqueológica no es un hallazgo de los arqueólogos, el punto de llegada de sus investigaciones. Es el escenario preferido para su ejercicio de representación, su punto de partida, aunque la pretendida autonomización técnica de sus fechas, secuencias y tipologías les permita creer que no representan a nada, a nadie. Pensar la relación de la arqueología con la gente en términos de representación tiene dos caras: una permite a los arqueólogos expiar su culpa cargando al texto con la responsabilidad colonial, dejando intacta su relación asimétrica con otros sujetos; también les permite escamotear su compromiso con otros mundos, situados aquí y ahora, no en el pasado que tanto quieren. Los arqueólogos textualistas (esos sujetos empeñados en hacernos creer que la herencia colonial de la arqueología puede ser lavada en los textos) están felices incorporando las voces de los otros (sobre todo si van vestidas de mitos, el género auténtico por excelencia) pero sólo para ampliar las interpretaciones expertas. La otra cara permite devolver la mirada, ver al sujeto que entiende, acaso por primera vez, que quien mira también es mirado. Al verlos viéndonos podemos preguntar quién es ese sujeto extraño que espía nuestra mirada, podemos preguntar por el orden de la representación: ¿quién representa?; ¿para qué?; ¿desde qué aparato institucional?; ¿desde qué tecnología? Puesta en estos términos la representación pierde inocencia, deja de ser ese acto aséptico y objetivo (que el positivismo enmascaró y vendió como el producto más acabado del conocimiento moderno) para aparecer en su intencionalidad plena. Puesta en estos términos habla de política.

El análisis político de la representación pone en escena la fricción que produce el acontecimiento que no se deja (no se puede) atrapar por la lógica; muestra que la operación del *logos* (y allí el lugar del aparato educativo, cómo no) cierra el mundo de ese sentido, lo reduce, lo vuelve manejable, lo atrapa. Señala que las cosmologías no se pueden *decir*, que nada puede estar en su lugar; indica que la vida en relación (cada vez más singularizada en los movimientos sociales, aunque seguro vive en otras partes), su potencia, su capacidad creativa, su anacronismo (donde reside, en buena medida, su resistencia), no espera (no necesita) a los intelectuales. Esa fricción pareciera ser/estar, entonces, contra toda forma de representación. ¿Lo es/lo está? Dos sujetos extremos pueden servir para examinar el asunto: Clifford Geertz, de nuevo, e Isaac Babel. Geertz bien puede haber sido el re-

presentador más canónico de la antropología contemporánea. Su obra es un largo relato sobre el antropólogo que ubica, entiende y traduce la manera como el otro representa su mundo y a sí mismo. Geertz afinó su puntería etnográfica para *entender*. No se preocupó por mostrar que su interpretación no era el entendimiento del otro. Tampoco le interesó develar en qué horizonte praxeológico desplegó su entendimiento. La representación de Geertz importa en su mundo, no en el mundo que interpreta. El escritor ruso Isaac Babel está en el otro lado del espectro: ante la exigencia de que escribiera como mandaba el canon del realismo socialista, se negó a escribir.⁵ Geertz es la abundancia de la representación; Babel su carencia.

Dos culturas

Los extremos de Geertz y Babel me hacen creer que la idea venerable de Charles Percy Snow⁶ sobre dos culturas (la de los científicos y la de los humanistas) bien puede usarse para hablar de otras dos: la de los intelectuales y la de los *otros*, esos sujetos exteriores a la modernidad que devinieron movimientos sociales empoderados en el mundo multicultural. Los intelectuales escriben sobre los *otros* y los movimientos sociales representándolos: documentan lo que hacen (a veces acompañándolos) y escriben/textualizan para contarlo.⁷ Los movimientos sociales viven en relación (allí radica el sentido de comunidad) y, crecientemente, cuentan su vida con sus propios medios y por sus propios representantes: la necesidad de contar es imperiosa como agenda de vida, pero es un acto que se debe al deseo colectivo, que frecuentemente prescinde de la escritura y vuelve invisible el nombre específico tras el rostro anónimo de la multitud. Aunque las dos culturas pueden encontrarse en un campo intersubjetivo es frecuente que se ignoren y se parasiten. Todo esto pareciera poner en cuestión la representación como medio de visibilidad del

⁵ Babel es una tragedia ejemplar. Acosado por la tortura *confesó* que “mi impotencia creativa, que me ha impedido publicar algún trabajo significativo en los últimos años, fue un sabotaje deliberado y una negativa a escribir”. Fue juzgado por conspiración y fusilado en 1940.

⁶ Charles Percy Snow, *Two Cultures and the Scientific Revolution*, 1959.

⁷ ¿Es insidioso recordar que sobre esas historias contadas con el tono de sentencia que otorga el saber experto se edifican las carreras, los prestigios, el erotismo del poder académico?

individuo (sobre todo la escritura), la herramienta básica del intelectual, y elevar el texto al anonimato de la multitud. No es que la representación haya desaparecido del mundo del acontecimiento o nunca haya estado en él; el asunto es que allí la representación es un lugar de constitución de tejido social, no un acto de elevamiento individual ni de construcción de carreras académicas.

Por eso la representación es un lugar privilegiado para indagar, indiscretamente, en qué anda la arqueología y su temporalidad tradicional, la moderna. Michel-Rolph Trouillot señaló que es probable “que el peso del pasado se aligere cuando las condiciones sociohistóricas existentes en el momento de su aparición [de la antropología] hayan cambiado tanto que los practicantes tienen que escoger entre un olvido completo y un redireccionamiento fundamental.”⁸ Dificilmente puede encontrarse un mejor retrato de la situación actual de la arqueología. Su funcionalidad de larga data con los Estados nacionales se ha marchitado junto con la eclosión del multiculturalismo; “las condiciones sociohistóricas existentes en el momento de su aparición” han desaparecido o cambiado brutalmente. ¿A quién representa ahora la arqueología, cuando Occidente se ha re-edificado desde la organización multicultural y el Estado nacional moderno es apenas nostalgia deseada? No lo sabe, aunque sospecho que intuye que se representa a sí misma —quizás allí encuentre la legitimidad de su encierro en un mundo metarreal, propio y sellado que se alimenta de congresos y publicaciones para arqueólogos y sólo para arqueólogos. Pero las nuevas condiciones sociohistóricas la han forzado a cambiar, tanto que ahora debemos llamarla arqueología multicultural (algunos la llaman *pública*). Esa arqueología con cara nueva hace tres cosas: abre su práctica a la participación de actores locales (en las investigaciones y en las tomas de decisión), abre los espacios de circulación de su discurso (sobre todo con la promoción de museos locales y de medios impresos y audiovisuales) e incluye otros horizontes históricos en sus interpretaciones. La primera sólo ha logrado que los actores locales sean miembros de los equipos de trabajo (el obrero de siempre, esta vez con vestidos étnicos) o, como mucho, que sean entrenados en la disciplina (arrebátndolos al salvajismo de sus prácticas, vernáculos e indisciplinadas, y trayéndolos al curso de la civilización.) La segunda es, aparentemente, una buena intención que ha contribuido a la fetichización del pasado, como

⁸ Michel-Rolph Trouillot, *op. cit.*, p. 45.

en el caso de los museos locales que han surgido por doquier, como la peste, sin reflexionar sobre su significado y papel, convertidos en depósitos de cosas que nadie quiere y a nadie interesan. La tercera ha enriquecido la hermenéutica arqueológica pero no ha tendido puentes interdiscursivos. Estas características, que parecerían definir una arqueología que milita contra la violencia epistémica de la tradición logocéntrica, son engañosas. La arqueología multicultural es una arqueología académica tradicional acomodada a las necesidades y mandatos del multiculturalismo. Es el disfraz de una vieja práctica que ha decidido seguir haciendo lo mismo que ha hecho por siglos, cambiando todo para continuar igual. La arqueología multicultural ni siquiera notó los nuevos posicionamientos producidos en las disciplinas sociales por la impugnación anti-colonial hace cuarenta años, pero ahora siente los pasos de animal grande de los movimientos sociales (sobre todo indígenas) que retan a los arqueólogos, los impugnan, señalan su cara oscura. Ante ese reto los arqueólogos callan —y siguen haciendo lo que siempre hicieron: huir del contexto— o hablan el lenguaje multicultural. Hablan de diálogo, de consenso, de negociación. Hablan un lenguaje vacío, lleno de nada.

Por si fuera poco, varios movimientos sociales, sobre todo organizaciones indígenas, exponen su mecanismo y retan su monopolio. Los discursos arqueológicos relacionados con la creación y el funcionamiento de las sociedades nacionales —un *ethos* moderno inseparable de la constitución de un orden mundial en el cual el nacionalismo y el colonialismo se co-produjeron en la senda evolucionista— pierden sentido ante la consolidación del multiculturalismo, un nuevo tipo de organización social que re-organizó los cimientos de la modernidad. Tampoco pueden sostenerse airoso ante el empuje de potentes voces disidentes que enfrentan su representación y cuestionan sus formas de relacionamiento. Ante esta situación los arqueólogos tienen dos opciones: continúan haciendo lo que hacían, en cuyo caso la impugnación a su trabajo será creciente, o se embarcan en prácticas distintas que llamaré arqueologías *de otra manera* y que han creído en la genuina necesidad de reunir conocimiento y poder (separados desde el siglo XIX en Occidente, salvo en el marxismo) y han vuelto conscientemente políticas las intervenciones disciplinarias. No lo han hecho en la militancia del discurso arqueológico por el sueño multicultural, del cual toman distancia, sino en vías que se abren a su condición política, situada y contemporánea y que buscan sus límites establecidos y los impugnan: descreen de lo

objetual (objetividad, objetivización: cómo se vuelve objeto sometido aquello que es vida, agencia, acontecimiento), de la preterización (el confinamiento en el pasado de las alternativas a la modernidad), de la violencia sobre otras temporalidades, de la reificación de su campo experto. No sólo descreen de sus preceptos: también militan contra ellos. Esas arqueologías aún son marginales (para un aparato que rehúsa relajar sus seguros monopólicos) pero no pueden ser negadas, a pesar de la intolerancia de los arqueólogos que aún creen en las bondades del saber moderno y soslayan el activismo de una militancia antisistémica que busca aliados en la gente en vez de objetos de estudio; soslayan un acompañamiento solidario que busca hacer arqueología con la gente en vez de buscar gente para la arqueología.⁹ Esas arqueologías no conciben la historia como un proceso cronológico lineal y teleológico, sino como una *heterogeneidad multi-temporal*,¹⁰ un lugar de entrada para hablar de historias locales y su relación en red con otras historias (lo que otorga la perspectiva global) en vez de hablar de grandes narrativas. Este cambio de consideración lleva las diferencias culturales al campo de las diferencias coloniales: vuelve política la asepsia multicultural que quiere desracializar y vaciar de poder las relaciones coloniales a través del culturalismo.

Pregunto, entonces: ¿cómo representamos los arqueólogos hoy en día? Stephen Tyler¹¹ argumentó que la etnografía no debe representar, que la ideología de la representación es una ideología del poder, que para romper su embrujo tendríamos que atacar la escritura, la representación totalista y la autoridad autorial. El asunto es provocador y no podría no estar de acuerdo: me seduce el panorama de una arqueología fragmentaria (que no aspira a la totalidad), que no se sumerge en el pasado para encontrar estructuras racionales profundas (siempre en lucha con el irracional animal humano) sino que habita en la superficie del mundo para dar cuenta de su estado

⁹ Esa es la trampa de la *etnoarqueología*, promocionada como la humanización de la disciplina a través del contacto con la *cultura viva*. Su atracción de la gente a la arqueología, sin embargo, sólo busca ampliar su horizonte hermenéutico. La gente que estudia es objeto develado, medido, disciplinado. La *etnoarqueología* refuerza la mirada logocéntrica, evita el camino intersubjetivo, somete la multiplicidad, produce insumos para el saber experto. No le importan los sujetos que estudia tan juiciosamente (esos objetos móviles) sino la información que producen para la metarrealidad arqueológica.

¹⁰ Néstor García C., *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1989.

¹¹ Stephen Tyler, "Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1986, pp. 122-140.

precario; que no se preocupa por la forma porque sabe que puede tomar cualquiera y que la escogida siempre será irrealizada. Pero Tyler sugiere *no* representar y allí las aguas cenagosas nos llegan al cuello. El reto indígena al monopolio (narrativo y de objetos) de la disciplina desnuda lo que el discurso de los arqueólogos no quiere decir: mide su silencio. El mutismo de los arqueólogos ante las transformaciones de la sociedad (su juego evasor con los tiestos) no es su fortaleza disciplinaria sino su debilidad. Callar elude las presiones del contexto, esconde la cabeza en la arena. Ni el reto indígena ni el menoscabo disciplinario deberían conducir al triste espectáculo de una arqueología que no representa (o que pretende no representar), que se hace a un lado escamoteando su responsabilidad, ya sea como oportunismo o como aislamiento. La oportunidad es otra: representar de otra manera, exponiendo la naturaleza filosófica del animal disciplinario ante la mirada (indiscreta, acaso) de los demás. Encontrar a las comunidades locales no es apropiarse su representación, como hizo por tantas décadas la arqueología, sino acompañarla. Este auto-examen no agota el asunto, sin embargo. En vez del silencio (no ya de la asepsia científica sino del cinismo multicultural), asimilador y paternalista, la arqueología puede hablar de otra manera, así como los pueblos indígenas empiezan a hablar desde plataformas de enunciación inéditas. Pongamos la casa en orden, entonces: ni caridad intelectual ni arrogación abusiva. Esta limpieza doméstica posiciona la disciplina en el multiculturalismo por fuera de los deseos institucionales —que sólo parecieran necesitarla para contar una temporalidad ya anacrónica, la del colectivo moderno/nacional. La posiciona de tal manera que abre su espectro de intervención y rompe los consensos disciplinarios, ya no tensos alrededor de posturas teóricas diseñadas para tratar con cosas (historia cultural, procesualismo, etcétera), sino destrozados por posturas frente a la gente. Por eso ya no podemos seguir hablando de arqueología; es más prudente (y necesario) usar el plural e indagar por las diferencias.

Arqueologías y otros tiempos

Las arqueologías contemporáneas se hacen en un escenario tenso y conflictivo, el multicultural, donde la identidad viste variados trajes políticos. La arqueología sabe que las disciplinas sociales crearon las políticas de identidad que necesitó el proyecto moderno. Sabe que

crearon dos entidades opuestas, mostrando los dientes en una lucha desigual: sociedad nacional y alteridad (étnica o de otra clase). La creación del yo moderno, que se hizo habitar en el jardín nacional, y del otro, que se situó fuera, estuvo enmarcada en una filosofía esencialista que constituyó el sentido de las identidades al margen de tiempo y lugar: las volvió incontinentes, las reificó, las fetichizó. Las disciplinas sociales fueron grandes productoras esencialistas. También la arqueología: su temporalidad reificó y fetichizó culturas, lugares, objetos.

Hace unas pocas décadas, sin embargo, el esencialismo de las disciplinas sociales mudó: empezaron a hablar de des-localización, lugares-tiempos nómadas, culturas móviles y permeables; empezaron a hablar desde una filosofía constructivista. Ese cambio, tan notable y tan idéntico en todas, se debe a la politización de la cultura y a la culturización de la política. La cultura, antes su patrimonio incontestado (sobre todo de la antropología y, adjetivada como *material*, de la arqueología), pasó a ser elemento central de las agendas de los movimientos sociales. Asustadas, las disciplinas sociales decidieron actuar: ante los esencialismos movilizados en la base, capaces de desestabilizar un sistema al cual esas disciplinas pertenecen y al cual deben su vida, vistieron un traje constructivista. Ahora cultura e identidad fueron móviles, coyunturales, estratégicas.

El constructivismo no tuvo que hacer su casa a finales del siglo XX: llegó a una casa ya hecha, ya habitada. La casa había sido levantada por el humanismo desde el siglo XVI y ya había acogido otros huéspedes. Ahora el turno fue para las disciplinas sociales re-funcionalizadas por el discurso multicultural, vueltas sobre sus pasos (de los cuales renegaron) ante sindicaciones de complicidad con el colonialismo. La co-habitación produjo una mezcla potente, el humanismo constructivista, vendido como el producto más nuevo y más realista de la izquierda occidental, esa que quiso recuperar el horizonte histórico de la modernidad destrozado por la burguesía decimonónica. Contra ese humanismo se levantó Michel Foucault. En 1966, poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, concedió una entrevista a Madelaine Chapsal para *La Quinzaine Littéraire*, en la que dijo:

Mi trabajo consiste en liberarnos, definitivamente, del humanismo y en este sentido mi empeño es un trabajo político en la medida en que todos los regímenes del Este y del Oeste hacen contrabando con sus

malas mercancías bajo la bandera del humanismo [...] Lo que me irrita del humanismo es que es, además, el parapeto tras el que se refugia el pensamiento más reaccionario, el espacio en el que se asientan alianzas monstruosas e impensables.¹²

Esta declaración parece sorprendente: ¿quién osaría levantar un proyecto político contra un producto promocionado como el único decente (¡y original!) de la modernidad: libertario, creativo, democrático? ¿Acaso Foucault se refería al humanismo marxista, que buscaba acabar con la sociedad de clases y, por lo tanto, declaró coyuntural la dictadura del proletariado? ¿Acaso al humanismo desactivante de Sartre, quien llamó “tiempo débil de una progresión dialéctica” al movimiento de negritudes? En la segunda mitad del siglo XX, ante el avance de los nacionalismos radicales en África, el humanismo fue el arma básica de los apólogos europeos del ecumenismo trascendente; sin embargo, ese ecumenismo debía responder preguntas elementales que no respondió: ¿desde dónde era enunciado?, ¿por quién?; ¿por un altruismo que buscaba eludir los avatares del orden multinacional? El ecumenismo se levantó sobre principios occidentales que sacrificaron las diferencias en el altar del consenso (o, lo que fue más frecuente, en la sangría de la imposición ideológica). A ese humanismo ecumémico se refería Foucault. Apenas tomaba forma su versión contemporánea, la versión multicultural que hace suya una agenda constructivista, tan desactivante de los empoderamientos radicales como la de Sartre pero más explícita en la condena de los esencialismos, a los que reifica y estigmatiza como los nuevos demonios de los proyecto de identidades culturales.

El humanismo constructivista que muestra la cultura (y su construcción de tejido social a través de la identidad) y la identidad (y su construcción de sentidos sociales a través de la cultura) como situacionales, fluidas, coyunturales y estratégicas se ha edificado sobre una postura militante contra los esencialismos, *sobre todo* étnicos.¹³ El constructivismo no considera la diversidad como una naturaleza

¹² Michel Foucault, “A propósito de ‘Las palabras y las cosas’”, en *Saber y verdad*, 1991, pp. 35-36.

¹³ Escribo *sobre todo* para resaltar que no por azar los esencialismos étnicos son el blanco central de los ataques humanistas/constructivistas. No en vano las identidades étnicas vivieron siempre en el lado oscuro de la modernidad. Que ahora salgan a la luz —y que lo hagan por sus propios medios— no puede menos que preocupar y enfurecer a los guardianes de Occidente.

sino como un producto histórico atravesado por relaciones de poder; la diferencia ocurre entre grupos sociales y debe ser entendida en términos de su historicidad. Ante el poder esencialista, sobre todo de las agendas étnicas (que politizaron la cultura y culturizaron la política), el humanismo adopta una agenda constructivista que busca desesencializar cultura e identidad. Para ese humanismo constructivista los esencialismos son innecesarios, estridentes y, fundamentalmente, peligrosos porque enfrentan formaciones sociales (muchas veces de manera violenta, como en las guerras internacionales en los Balcanes y África) que, de otra manera, podrían estar sentadas en la mesa de la civilización negociando sus diferencias fraternalmente.

En este asunto hay en juego mucho más que una simple reorientación filosófica, un simple cambio de tercio en el escenario de la identidad y la cultura: mientras el humanismo constructivista se presenta como una evolución natural y real del pensamiento sobre la sociedad y la cultura (a la guisa de la naturalización de los argumentos de Comte sobre los sistemas de pensamiento), los esencialismos, que luchan por encontrar su camino profundizando sus trincheras radicales, son presentados como irreales y retardatarios. Además, el humanismo constructivista confunde política con ontología: pretende que los conflictivos resultados de la promoción y protección de la alteridad por las políticas multiculturales son expresiones ciertas de su naturaleza violenta y no consecuencia de sus movilizaciones intencionadas —que fragmentan las alteridades, evitan su potencia en red y enfrentan las diferencias así fragmentadas. La confusión puede no ser deliberada (aunque dudo que no lo sea), pero está alimentada por un prejuicio ideológico: ver la coexistencia de alteridades como socavamiento del orden (pos) moderno. Por lo tanto su desactivación, vestida de ecumenismo trascendente, es tarea prioritaria de saberes que se reconocen como guardianes de un reino sólo posible en la memoria y sólo redimible en la nostalgia.

Las arqueologías *de otra manera* no han sido ajenas a este debate y han sido conscientes de que una de las más notorias contradicciones funcionales de la retórica multicultural es la creación de diferencias esencializadas (en lo que radica, por cierto, su efectividad y su efectismo) y, al mismo tiempo, la condena de los esencialismos porque en ellos descansa, potencialmente, la génesis de las posturas radicales y empoderadas que teme y rechaza. La alteridad debe moverse, con un extraordinario y cuidado equilibrismo, por una tenue

(pero firme) línea de identificación atemporal y descontextualizada pero evitando la estridencia esencialista (como si las esencias pudieran existir, pero en silencio, sin insinuarse demasiado, reservando su exhibición sólo para entre casa y para el mercado de lo exótico). La estigmatización de los esencialismos —*místicas de la diferenciación*, para usar el término de Sarlo—¹⁴ que hace la plataforma constructivista de la que parte la arqueología multicultural milita en contra de la posibilidad de entender por qué surgen y cuáles son las consecuencias de su despliegue; esa tarea cartográfica redimensionaría los horizontes de intervención de la disciplina, alejándola de una nueva mirada distanciada.

La marca fundamental del descontento de los intelectuales occidentales con la modernidad y su complicidad con el colonialismo fue su retorno a la fuente original: humanismo renacentista, razón histórica, capacidad emancipadora del saber. Las modernidades alternativas han sido edificadas sobre ese retorno. Pero esas alternativas siguen siendo modernas. Las arqueologías *de otra manera* huyen de la modernidad, haciéndose en relación con vidas edificadas —o que buscan edificarse— por fuera de las exigencias occidentales. Por eso habría que entender la diferencia como la determinación y visibilización de la especificidad de los sujetos históricos, no como la enemiga de la modernidad, finalmente domesticada y organizada por el multiculturalismo. Eso no lo puede hacer la arqueología multicultural, tan empeñada en alimentar al *nativo histórico*¹⁵ como en preservar sus privilegios. Ante esos empeños recolonizantes se abren las agendas locales, muchas veces esencialistas. Ese esencialismo, no solamente estratégico, molesta a los arqueólogos multiculturales, prestos en desactivarlo y deslegitimarlo. La arqueología multicultural condena el esencialismo de muchas historias por “irreal” (o, por lo menos, por falta de realismo), haciendo caso omiso del hecho de

¹⁴ Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, 1994, p. 154.

¹⁵ Llamaré *nativo histórico* a un sujeto que la arqueología multicultural considera guardián altamente calificado de la historia, por auténtico y continuo, y a quien carga con el peso de la culpa occidental porque ve en él, que se cree (y quiere) unido orgánicamente con su pasado (un pasado auténtico), al actor capaz de recuperar y potenciar el sentido de unidad y de armonía con la historia, redimiendo las depredaciones temporales de la posmodernidad. Pero cuando los nativos aventuran por fuera del nuevo canon de la representación multicultural (más estrecho y vigilado que los cánones colonial y moderno) su autenticidad se pone en entredicho y sus derechos son limitados. El *nativo histórico* es auténtico mientras siga los senderos de la historia “cierta” (¿la de las disciplinas expertas?), no “invente” tradiciones de la “nada” y use el pasado sólo en la construcción de identidades que placen al mercado.

que buena parte de las representaciones históricas no académicas es abiertamente esencialista. Además, incurre en una paradoja brutal: sigue hablando de culturas arqueológicas cerradas y auto-contenidas y sigue territorializando a los indígenas, fijándolos a un territorio ancestral, a unas prácticas, a unas tecnologías, a pesar de que adhiere a una plataforma constructivista que desdeña los esencialismos locales.

Las arqueologías contemporáneas juegan su suerte en un escenario que enfrenta esencias y construcciones. Esa suerte quizás encuentre en la mirada etnográfica una fuente pródiga de relación reflexiva entre observador y observado. La arqueología desdeñó la etnografía (esa cosa que hacen los antropólogos, incómodos compañeros de cama a quienes no se habla, con quienes no se comparte) sólo para descubrir ahora, en ella, la posibilidad de conectar pasado con futuro —de disolver el pasado como lugar político de desconexión de la vida de los otros, de su preterización. Ahora ha encontrado que los arqueólogos y las comunidades locales pueden participar de una alternativa relacional, en un sentido doble: (a) como interacción de vidas y seres (las cosas de antes, ahora parte de un universo animado); y (b) como entendimiento intersubjetivo (¿no es ese, acaso, el sentido original de la etnografía?) Las arqueologías en relación son etnográficas en una gran medida porque su núcleo está constituido por relaciones y significados entre individuos, no entre cosas. De las etnografías arqueológicas y de las arqueologías etnográficas puede esperarse, por lo menos, el derrumbe del edificio auto-referencial de la disciplina. La experiencia intersubjetiva como lugar del conocimiento ofrece otras oportunidades: conocer deja de ser función de una prescripción metodológica para ser fruto de una relación intersubjetiva que acerca mundos distintos. Ese acercamiento puede abrir alternativas de vida y de acción que son, en realidad, alternativas a la cosmología Occidental. Allí hay una fuente generosa de oportunidades que la arqueología apenas empieza a considerar. El espacio intersubjetivo del encuentro etnográfico promueve y exige el cuestionamiento del objetivismo. La experiencia intersubjetiva muestra que el conocimiento no tiene objetos sino que los hace —o deshace, dudando de la mirada logocéntrica.

Usualmente los miradores teóricos que los arqueólogos construyen para tener una mejor vista de su trabajo (y, muchas veces también, para eludir su responsabilidad) están alejados de la práctica, como si la reflexión sobre preocupaciones generales ya ocurridas los

protegiera de los procesos a los cuales contribuyeron, intencionalmente o no. Las genealogías de trayectorias arqueológicas particulares construidas alrededor de su relación con el nacionalismo han probado su utilidad para descubrir la naturaleza social/contextual de la disciplina. Sin embargo, carecen del ingrediente esencial de las etnografías: el presente etnográfico en el cual todos estamos atrapados y que nos obliga a confrontar nuestro trabajo en tiempo real más que como consecuencia del legado inevitable de ancestros lejanos. Más que cualquier cosa, las etnografías arqueológicas son espejos donde podemos contemplar nuestro rostro, algunas veces distorsionado.

Bibliografía

- Alvarado, Margarita, Carolina Odone, Felipe Matura y Danae Fiore (eds.), *Fueguinos. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*, Santiago de Chile, Pehuén, 2007.
- Foucault, Michel, "A propósito de 'Las palabras y las cosas'", en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 35-36.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1973.
- Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Snow, Charles Percy, *Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Trouillot, Michel-Rolph, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, 2011.
- Tyler, Stephen, "Post-modern Ethnography: From Document of the Uccult to Occult Document", en James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp 122-140.

Los ritos de expulsión entre los tlapanecos

DANIÈLE DEHOUE*

Muy a menudo los antropólogos definen las ofrendas y los sacrificios como dones realizados con el anhelo de recibir los favores de las deidades. Se supone que el actor ritual ofrece objetos y comida a las potencias sobrenaturales para conseguir la lluvia, un buen temporal, la salud y la fertilidad. Sin embargo, este enfoque deja de lado un aspecto fundamental de los ritos: la expulsión de los elementos negativos. El presente artículo argumenta que la finalidad del ritual no siempre es recibir, sino muy frecuentemente rechazar. A los actos ceremoniales realizados para eliminar un aspecto no deseable daremos el nombre de “ritos de expulsión”.

Esa demostración se hará con base en un trabajo de campo realizado entre los indígenas de habla tlapaneca (autonombrados *mephaa*) que ocupan la parte oriental del estado de Guerrero y cuentan cerca de 150 000 locutores,¹ en su mayoría repartidos entre cinco municipios: Tlacoapa, Zapotitlán Tablas, Acatepec, Malinaltepec e Iliatenco. Los tlapanecos ocupan un lugar especial en la antropología mexicana desde que el geógrafo alemán Leonhard Schultze-Jena recorrió uno de sus municipios en los años treinta. En efecto, este

* CNRS/EPHE, Université Paris Ouest.

¹ El censo de 2000 contabilizó 99 389 locutores mayores de cuatro años, sobre 367 110 habitantes del estado de Guerrero mayores de cuatro años que hablan una lengua indígena.

investigador tuvo la oportunidad de observar algunos de sus rituales con “ofrendas contadas”, es decir, ofrendas de manojos y cadenas de hojas y flores en números contados destinados a sus dioses. Las descripciones que realizó² adquirieron fama cuando un especialista de los códices, Karl Anton Nowotny,³ tuvo la idea de utilizarlas para descifrar unas imágenes de los códices Fejerváry-Mayer y Laud, pertenecientes al Grupo Borgia y realizados antes de la Conquista. Al comparar los dibujos realizados por Schultze Jena con las series numéricas presentadas por los códices, el etnohistoriador pudo demostrar que éstas representan “ofrendas contadas” destinadas a unas deidades prehispánicas.

Desde aquella fecha, pocos antropólogos han proseguido el estudio de las ofrendas en la sierra tlapaneca. En los años setenta, Marion Oettinger realizó una monografía de la cabecera municipal de Tlacoapa, y en los ochenta Peter Van der Loo siguió las huellas de Schultze-Jena en Malinaltepec.⁴ No existían estudios de los municipios más occidentales, Zapotitlán Tablas y Acatepec, hasta que me propuse reiniciar el estudio de las “ofrendas contadas” de manera sistemática y con un nuevo método.⁵ Con base en la filmación de más de 60 rituales observados en varios pueblos tlapanecos de los municipios de Acatepec, de Atlixac y de Zapotitlán Tablas, y la transcripción y la traducción de los rezos que los acompañan, llegué a proponer un análisis general de las llamadas “ofrendas contadas”

² Leonhard Schultze-Jena, “Beiden Aztekan, Mixtek en und tlapaneken der Sierra Madre del sur von Mexiko”, en *Indiana*, vol. III, 1938.

³ Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli*, 1961.

⁴ Marion Oettinger describe el ritual al fuego en “The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacoapa, Guerrero”, en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México*, 1973, pp. 195-205, y también en *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*, 1980, pp. 218-236. Peter van der Loo describe tres rituales de Malinaltepec en “Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy día”, en *Coloquio Internacional Los Indígenas de México en la Época Prehispánica y en la Actualidad*, 1982, pp. 232-243; del mismo autor véase *Códices, costumbres, continuidad, un estudio de la religión mesoamericana*, 1987, y *Códice Cospi*, 1994, pp. 267-287.

⁵ Danièle Dehouve, “El Fuego Nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)”, en *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 87, 2001, pp. 89-112; también incluido en la revista *Oxtotitlán, Itinerancias Antropológicas*, vol. 1, núm. 1, agosto de 2007, pp. 5-16, en línea [<http://antropologia.uaguerrero.net/archivos/oxtotitlan-agosto-2007.pdf>]; de la misma autora, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, 2007; “El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, 2008, pp. 315-334; Danièle Dehouve y Richard Prost, *Los peligros del poder*, filme de 54 min., 2004.

a las cuales propuse dar el nombre de “depósito ritual”. Mi método consiste en comparar las variantes estacionales y geográficas de los depósitos rituales y deducir su significado del análisis de las plegarias que los acompañan.

En Acatepec y Zapotitlán Tablas, la mayor parte de las ceremonias se encuentran bajo la responsabilidad de los representantes municipales (presidente municipal y ayuntamiento en las cabeceras municipales, comisario y sus ayudantes en las delegaciones municipales de menor rango). Ellos organizan los rituales bajo el mando de un especialista religioso llamado *xiiña* (“abuelo”), con la ayuda de varios cargueros (los *somayos*) y algunos ancianos del pueblo. Afuera de las fiestas patronales de comunidad, las principales ceremonias se realizan en diciembre (petición del año nuevo), enero-febrero (instalación en el poder de las nuevas autoridades), abril (petición de lluvias), junio (repetición de ciertos ritos de poder y ritos de crecimiento del maíz) y octubre-noviembre (rituales a los difuntos). Cada una de esas ocasiones da paso a un conjunto de episodios y actos rituales entre los cuales predomina la confección de depósitos rituales hechos de objetos vegetales en números contados: estos objetos se enciman en varios niveles verticales y en el último se sacrifica un animal. Para el análisis del depósito ritual remito a mi libro,⁶ sin embargo, ahí dejé de lado varios aspectos de las ceremonias, en particular los ritos de expulsión que voy a describir a continuación.

Ritos de expulsión

Se reiteran los ritos de expulsión en diversas fechas del año. Varían sus propósitos, y sus formas abarcan desde ciertas clases de depósitos rituales hasta bailes comunales.

La limpia personal

En dos fechas anuales los rituales se realizan con la finalidad de ayudar a las autoridades municipales a cumplir con sus obligaciones. En enero, una semana se dedica a la entronización de los nuevos comisarios (o delegados municipales); en Pentecostés o día de

⁶ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007.

Espíritu, una fiesta móvil que cae poco antes del solsticio de verano, se reiteran varios ritos de poder. Entre un conjunto de diversos ritos figura en posición dominante la “limpia” de los hombres que se preparan a cumplir su papel de responsable municipal.

a) La limpia por la bola de la lagartija. En la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas, así como en los pueblos de la zona de Apetzuca (municipio de Acatepec), el medio privilegiado de la limpia de las autoridades políticas es la confección de un depósito ritual de un tipo especial; se destina a un ser maléfico llamado *konikti*, quien encarna los malos sentimientos y las relaciones sociales conflictivas que arriesgan comprometer el buen desarrollo de las actividades municipales. La ceremonia fue filmada en Apetzuca en 2002.⁷

El depósito se realizó en el umbral de la puerta de la comisaría. Mirando hacia afuera de la casa, el especialista religioso o *xiña* presentó los diferentes objetos vegetales y los colocó en niveles encimados. Sobre una base conformada por 16 hojas enteras de helecho, puso un muñeco de hojas representando el ser maléfico, delante del cual colocó 16 manojos de hojuelas de helecho, 16 mechas de hilo de algodón y 16 pedazos de cadena de hojas; encima, puso un collar de flores y cuatro velas y terminó sacrificando una lagartija. Durante todo este tiempo, el *xiña* no dejó de rezar.

Al terminar el sacrificio, el *xiña* amarró cuidadosamente el depósito con un mecate para conformar una bola. Todos los encargados municipales del pueblo —comisario, regidores, comandante, policías, principales y *somayos*— se arrodillaron en fila en el suelo y el *xiña* se paró detrás del primero de ellos, el comisario. Depositó la bola en su nuca, sopló y rezó una plegaria al ser maléfico. Hizo lo mismo con cada uno de los responsables municipales, hasta terminar de recorrer la fila, y repitió la misma operación tres veces más. Al finalizar la limpia, puso la bola en manos de uno de sus asistentes, pidiéndole que fuera a arrojarla en un lugar desértico en las afueras del pueblo.

Este depósito ritual no difiere en su forma de los demás depósitos realizados en este pueblo para presentar las solicitudes de los vecinos del pueblo —vida, salud y lluvia— a las potencias como el Sol, la Tierra, el Manantial o el Cerro.⁸ Como en las demás ocasiones, los objetos vegetales sirven para representar la invitación del ser

⁷ Danièle Dehouve y Richard Prost, *op. cit.*, 2004.

⁸ Danièle Dehouve, *op. cit.*, 2007.

potente —aquí el ser maléfico encarnado por el muñeco de hojas—; los manojos y las cadenas representan su asiento y el animal sacrificado, su comida. Sin embargo, este depósito presenta algunas características, todas relacionadas con el extremo cuidado tomado para no dejar en circulación algún fragmento que haya entrado en contacto con el ser maléfico: el cuchillo utilizado para matar la lagartija es de bambú y se encierra en la bola, la cual está anudada con precaución y tirada en las afueras del pueblo. La víctima sacrificada no es un pollo u otro animal consumido por el hombre, sino una lagartija que los vecinos no acostumbran comer. Se trata de marcar la separación entre el hombre y la potencia invocada.

Los rezos que acompañan el ritual permiten contestar varias interrogaciones.

¿Qué es lo que se trata de expulsar? Al describir el ser maléfico, el *xíña* alude al carácter maléfico de su corazón y espíritu y los actos violentos que se desprenden de las malas relaciones sociales:

<p><i>Xabo ramba ájkion, rambá komon, dí nigomá xabo xutájxi inó, dí nigomá xutájxi rakhú, ikhá xabo gwe nindxa, xabo nagujtón ajwa, xabo nagujtón i'sí.</i></p>	<p>Eres persona de corazón malo, de espíritu malo, te convertiste en hombre de cara volteada, de pies volteados, eres persona mala, eres persona que agarra armas de fuego, piedras.</p>
--	--

Este ser maléfico es agresivo y personifica los pleitos que pueden estallar entre los responsables municipales, principalmente en ocasión de sus borracheras, como lo precisa el *xíña*:

<p><i>lyá kwaton, i'khangon magídon, na'ka xnúnda gwí xnónda xkawi.</i></p>	<p>Donde se emborrachan, por eso se pelean, allí están los males sueños, las pesadillas.</p>
---	--

Dicho ser es ayudado por varios animales:

<p><i>Matrigwi xi'da, matrigwi xpopon, matrigwi xkabe'di, matrigwi rundi, matrigwi aboo éjmbi.</i></p>	<p>Vas a quitar el pájaro carpintero, vas a quitar el búho, vas a quitar el tecolote, vas a quitar la araña de colores, vas a quitar el coralillo.</p>
--	--

Los dos primeros animales son conocidos por dar mal agüero y anunciar la muerte, el pájaro carpintero al pegar el tronco de un árbol con su pico y el búho al gritar; por otra parte, son mortales las picaduras de la especie de araña aludida y del coralillo.

La violencia es un concepto abstracto; para actuar sobre ella, es preciso encarnarla en seres y objetos. Los seres en cuestión son el hombre que agarra armas y los animales asociados a la muerte. El depósito ritual y la bola se destinan a esos seres.

¿Cómo se captura la violencia? Se colige de los fragmentos de las plegarias que siguen que la violencia infundida por el ser maléfico se concentra en los huesos y las articulaciones de los hombres, donde la bola la recoge. Y en efecto, la bola se coloca en la nuca y las coyunturas, concebidas como puntos de salida del mal que se quiere expulsar. Es preciso añadir que el mismo término tlapaneco (*nijtón*) designa a la vez los tendones y las articulaciones del cuerpo.

<i>Na íson raka ikajña...</i>	Estás dentro de sus huesos...
<i>Xatañajma na nijtón...</i>	No estés en sus coyunturas...
<i>Gandi jwí isú,</i>	Voy a echarlos fuera de sus huesos,
<i>namagajna isú, namagajna nijtón...</i>	voy a sacarlos de sus huesos, de sus coyunturas...
<i>Xañajon na ino isón,</i>	No te pares en sus huesos,
<i>xañajon na ino nijtón.</i>	no te pares en sus coyunturas.

¿Cuáles son los medios de la expulsión? Para eliminar el ser violento, el primer medio es el don. De manera general, todos los componentes del depósito ritual son dones; es el caso de las flores y hojas que conforman el asiento del ser invitado; al presentarlas el *xíña* reza que el contra-don esperado es la salida del ser.

<i>Matrigu xugwi ina midxú,</i>	Recibe todas las hojas para que te vayas,
<i>matrigu xugwi riya midxú.</i>	recibe todas las flores para que te vayas.

El animal sacrificado, la lagartija, es ofrecido para lograr el mismo objetivo.

<i>Matrigú di mi'sú, matrigú di migi,</i>	Vas a recibir lo que vas a comer, a beber,
<i>nomo nda dí gagijni:</i>	para que nada les pase:
<i>xáñejón naa mijón.</i>	no te pares entre ellos.

Otro medio de expulsión es la metáfora del arrojamiento. Ya vimos que el asistente del *xíña* se lleva la bola para tirarla en un lugar desértico. Antes de eso, el *xíña* ha limpiado la nuca de los responsables municipales de la presencia maléfica, aclarando:

*Magajná midxú,
xaya'ma naxta comisario.
Naríga gera kamba mbii,
naríga gera kamba ajka'.*

Te vas a salir, a ir,
no vas a estar con el comisario.
Vas a ir donde hay guerra todos los días,
vas a ir donde hay guerra todos los soles.

Se supone que, mandado a otro lugar, el hombre violento va a ir a parar a un lugar de guerra perpetua. Se le pide que lleve sus animales:

Matrigwi xpo'pon xkabejdi. Vas a quitar el búho.

Y en tres frases, el *xíña* describe de manera figurativa la huida acelerada del ser maléfico, quien se va volando, empujando las piedras y las hojas como torbellino.

*Asndó inú ixí gídxó,
asndó isí gájwingá midxú,
asndó ixí gabáinón ándu midxú.
Asndo gu'wa ijma ma lama nga gáñajon.*

Hasta te vas a ir por encima de los árboles,
hasta las piedras se van a hacer un lado,
hasta las hojas de los árboles van a temblar.
Hasta la doceava mar, te vas a parar.

b) La limpia por el agua. Dos días más tarde, al finalizar la semana de entronización, los responsables municipales toman un baño ritual en el ojo de agua (figura 1). Pero primero tienden un depósito ritual en honor del manantial, para pedirle el permiso de usar su agua.



Fig. 1 El baño ritual de las autoridades entrantes, mun. de Acatepec, 2007 (fotografía D. Dehouve).

*Iká rajña rígwí ejña
xúgwí' xabía.*

*Ikhá xtata matanimba ajkia
dí najmo yasa,
xúgwí edía najmon.*

*Ikhá ñamon xúgwí:
ná non nagajma,
ná non ñá xtiñon.*

Gracias al agua están limpios tus hijos,
toda tu gente.

Discúlpalos y permítalos
que usen tu grasa,
que usen toda tu sangre.

Los vas a ayudar todos:
con eso se bañan,
con eso lavan su ropa.

La limpia de los instrumentos de poder

Durante la semana de entronización de las autoridades, varios episodios rituales están dedicados a la limpia de los instrumentos del poder: bastones de mando y mesa de justicia.

a) El bastón de mando. Los bastones de mando provienen de la costumbre colonial de la “vara de justicia”. Al tomar su cargo, cada responsable recibe su propio bastón adornado de listones. Al dejarlo, a principios de enero, remite su bastón a los especialistas religiosos quienes le dan una primera limpia con cadenas de flores.

En la comisaría, todos los bastones, con sus listones puestos, están colocados sobre la mesa de justicia. El *xiña* y su asistente han preparado una cadenita de flores de *cempualxochitl* para cada uno de los bastones. Tomando el primer bastón (el del comisario), lo hacen pasar de arriba por abajo por la cadena, repitiendo la operación cuatro veces con cada bastón. Después de esa limpia, los responsables salientes llevarán los bastones a la cabecera municipal, los entregarán al presidente municipal, y éste los depositará en manos del comisario entrante.

Al final de la semana de entronización, los bastones reciben una nueva limpia, esa vez con el agua del manantial: al mismo tiempo que los responsables entrantes se bañan en el manantial, el *xiña* lava los bastones y sus listones con agua y jabón y los seca con un pañuelo (figura 2). En la plegaria que acompañó un ritual dedicado a los bastones que tuvo lugar el mismo día, el *xiña* describió la limpia por venir en estos términos:

*Midxo mata,
náriga ajkuweya anolo,
ajkuweya rúdúlú.*

Ikí marúgwa nixtá, ikí marúgwa i'sa.

Vas a ir al río,
donde está el Manantial nuestro padre,
el Manantial nuestra madre.

Vas a ir al río, a lavar tus coyunturas, tus huesos.



Fig. 2 La limpia de los bastones de mando, mun. de Acatepec, 2006 (fotografía D. Dehouve).

Así los bastones antropomorfos son vistos como hombres que tienen huesos y coyunturas: el hueso es el mismo bastón de madera y la coyuntura o tendón es su listón. Hemos dicho anteriormente que la violencia infundida por el ser maléfico se concentra en los huesos y las articulaciones de los hombres, de donde la extrae la limpia. De igual forma, el agua extrae las malas influencias dejadas por el comisario saliente de los huesos y coyunturas de los bastones.

b) La mesa de justicia. Poco antes de dar la lavada a los bastones, se limpia la mesa de justicia con el agua del manantial. El *xiiña* recoge el agua sucia en una cubeta; más tarde, al ir al manantial para presenciar el baño de los responsables entrantes, arrojará el contenido de la cubeta a la corriente, diciendo: "Son las lágrimas de tus hijos". Esas palabras se refieren directamente a la actividad de justi-

cia del comisario y sus asistentes. Al encarcelar y multar a los vecinos del pueblo que han cometido infracciones, han despertado su enojo y hecho correr sus lágrimas. Estos sentimientos son fuentes de peligro para los responsables municipales: es necesario capturarlos en la mesa y arrojarlos en el agua. El *xíña* añade que esas lágrimas no fueron vertidas por culpa de los responsables municipales, sino del mismo hecho de los vecinos que se portaron mal. Éstos no deben tenerles rencor.

La despedida de los animales dañinos

Los rituales de expulsión son de una gran variedad, como lo va a demostrar otro ejemplo. Pentecostés es una fiesta móvil cercana al solsticio de verano. Por una parte, se celebran ritos de expulsión de los riesgos asociados con el poder y se reitera la limpia de los responsables municipales, de sus bastones y de su mesa; y, por otra parte, la fiesta tiene una dimensión agrícola; el maíz ha sido sembrado o está por sembrar y las ceremonias buscan asegurar su buen crecimiento. Para el efecto, los hombres tienden varios depósitos rituales en honor a los cerros y al manantial y preparan un ritual de expulsión de los animales dañinos, a fin de evitar que éstos se coman las semillas. Esta ceremonia, llamada “baile del ratón”, es conocida en el municipio de Zapotitlán Tablas y la parte septentrional del municipio de Acatepec.

Para eliminar estos animales, los cargueros agarran unos de ellos —ratones, pájaros, ardillas o tejones—. En la actualidad se ha vuelto más fácil coger ratones, pero cualquier animal del campo puede servir. Junto con los ancianos del pueblo, el *xíña* da la bienvenida a los animales: les adornan el cuello con un collar de flores y los presentan ante el comisario en la mesa de justicia; el orquesta comunal empieza a tocar y los ancianos emborrachan los animales, haciéndoles tragar aguardiente; ellos mismos, adornados también con collares, toman y bailan con los animales, dándoles patadas. Al mismo tiempo cantan alguna canción a los animales, demostrándoles lo que quieren, como ésta: “¡Conejito bonito, conejito borracho, vete a comer elote a otro lado!” (figura 3).

Aunque aparentemente muy distinto de los ritos de expulsión referidos arriba, el baile del ratón utiliza medios semejantes. Por una parte, el roedor, como el hombre violento de la bola, es tratado como

el invitado de honor de los hombres y recibe flores y bebidas. Por la otra, es arrojado fuera del pueblo, en este caso por medio de la muerte que lo lleva a otro mundo y lo hace desaparecer de la comunidad.

La despedida del hambre

En el mes de septiembre, dos fiestas celebran la maduración de los primeros “jilotes” de maíz: Xilo Cruz y san Miguel. En cada una de ellas, el campesino realiza la ceremonia de acogida ritual a los jilotes, destinada a permitir que de ahí en adelante tenga derecho de consumir los frutos de su milpa.

Ciertos pueblos de la montaña de Tlapa tienen por patrón a san Miguel: San Miguel Chiepetepec, San Miguel Cuixapa (náhuatl), San Miguel Tototepec (mixteco), por ejemplo. Anteriormente todos realizaban dos rituales el 29 de septiembre, uno positivo —la acogida del nuevo maíz—, y el otro negativo —el despedimiento del hambre, llamado en náhuatl *quitotoca mayantli*—. Así, al mismo tiempo se abría la posibilidad de comer la nueva cosecha y se expulsaba la hambruna.

En la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas (tlapaneca), un principal nos ha descrito la fiesta celebrada en el pueblo vecino de San Miguel Cuixapa (náhuatl) de la manera siguiente: en la víspera de san Mateo las autoridades del pueblo confeccionan un muñeco que representa el hambre, con harapos, hojas secas de *totomoxtli* y plumas de gallina, pues esas partes de la planta y del ave no son



Fig. 3 El baile de los animales dañinos, mun. de Acatepec, 2007 (fotografía D. Dehouve).

comestibles y aluden al hambre. Le dan el nombre de *xolopihtli* (que se entiende en este contexto como “diablo”, en náhuatl, porque representa al diablo matado por san Miguel) y *kwé’i*, en tlapaneco: la misma palabra —*gwí* o *gwe*— en la variante dialectal de Acatepec alude al hombre agresivo y a la enfermedad; aquí designa el hambre. El muñeco permanece nueve días en la cárcel hasta el 29 de septiembre. En la madrugada una anciana carga el *kwé’i*, y lo hace bailar delante de la música de viento. Dos encargados llamados *kuxídí* siguen con una vara y van pegando la señora y el muñeco. Atraviesan el pueblo hasta llegar al río, donde bailan y fingen que emborrachan el *kwé’i* con aguardiente. Entonces, después de darle de comer, lo arrojan al agua que se lo lleva. La anciana tira su propio vestido al río y viste un vestido nuevo comprado por el comisario.

Los vecinos de los pueblos que reconocen por patrón a san Miguel dicen que el diablo matado por el arcángel representa el hambre. Tal sería la razón de esa representación teatralizada de la despedida del hambre. El hecho es que el ritual utiliza los mismos medios que las demás ceremonias de expulsión: la invitación del ser que se quiere rechazar (aquí el muñeco llevado en procesión solemne con la música por el pueblo) por una parte, y por la otra su arrojamiento al agua.

Las piedras ídolos

Las cabeceras municipales de Zapotitlán Tablas y Acatepec conservan cuidadosamente unas piedras de origen prehispánico llamadas “piedras san Marcos” del nombre del santo festejado el 25 de abril que la tradición ha confundido con el dios antiguo de los Cerros y de la Lluvia, el cual, en el mundo mexica, era llamado Tlaloc y responde en tlapaneco al nombre de *ajku*. Esas piedras representan, pues, al dios responsable de la temporada de lluvias.

En Zapotitlán Tablas las piedras conservadas en un baúl forman parte de los tesoros del ayuntamiento (figura 4). Como tales, el presidente municipal nombra a un *xiña* encargado de llevarlas a su casa y rendirles un culto diario, presentándoles comida y rezando plegarias. Cuando se acerca la fiesta de san Marcos el *xiña* traslada las piedras a la casa del mayordomo de la fiesta. No queremos hablar de las ceremonias realizadas para pedir el agua, sino de la limpia realizada por medio de las piedras. Antes que inicien las ceremonias,



Fig. 4 Las piedras San Marcos de Zapotitlán Tablas, 2007 (fotografía D. Dehouve).

mujeres cargando niños se acercan a la casa del mayordomo y al *xiiña* pidiéndole que les “limpie” el cuerpo para quitarles las enfermedades. El *xiiña*, con todo cuidado, soba la nuca y las coyunturas de los pacientes con esas piedras. De este modo, los ídolos se cargan de los elementos negativos a rechazar.

Pero, ¿cómo se deshacen las piedras del mal que han absorbido? Se lavan con agua y jabón, exactamente como los bastones antropomorfos son lavados para que la violencia salga de sus huesos y coyunturas. En este caso, las piedras han capturado el mal como esponjas, y deben, a su vez, recibir una limpia. El agua es el agente limpiador de última instancia.

Los medios de expulsión

De los casos de expulsión arriba mencionados se desprenden unas líneas generales de análisis. En primer lugar llama la atención la variedad de los elementos rechazados. Éstos se refieren por una parte a la vida interna del grupo social: son los pleitos que arriesgan estallar entre los responsables municipales y las lágrimas de los vecinos encarcelados y multados; del cuerpo de los individuos tam-

bién es preciso extraer los dolores y las enfermedades. Por la otra, la vida material encierra muchas dificultades que eliminar: así los animales que se comen las semillas, y el hambre —una fatalidad estacional que pega entre dos cosechas.

Los medios metafóricos de la expulsión

El ritual es la escenificación de una operación de expulsión expresada mediante un lenguaje metafórico.

a) El espacio protegido. Antes de representar la expulsión es necesario dibujar los límites del espacio que hay que proteger.

En la limpia personal, el espacio corporal se traza al sobar los huesos y coyunturas con el elemento limpiador; así el mismo movimiento por el cual se extrae el mal de las articulaciones es a la vez una operación de delimitación del cuerpo: por detrás y por delante se soban la nuca y el pecho, por los dos lados se soban los miembros de arriba hasta abajo, es decir de los hombros hasta los tobillos. El cuadrado así dibujado —detrás, delante, a la izquierda y a la derecha— es el espacio que queda limpio.

En la limpia de unos edificios, por ejemplo la casa de comunidad o comisaría, el *xíña*, del mismo modo, soba los bancos y las paredes y da la vuelta al espacio que proteger.

En otros casos el espacio delimitado es el pueblo encerrado entre las cruces que lo rodean por todos lados. Durante la fiesta de san Miguel, para expulsar el muñeco que representa el hambre, la procesión lo lleva al río que pasa en las afueras del pueblo; de este modo realiza la ceremonia inversa a la acogida ceremonial de algún representante político o de algún santo venido con su mayordomía de un pueblo vecino un día de fiesta: en tal caso, en efecto, las autoridades del pueblo acompañadas por la música dan la bienvenida a los invitados en la entrada del pueblo; para despedir el hambre, acompañan afuera a la anciana.

En otros términos la expulsión equivale a echar el mal afuera del cuadrado de protección. Como lo reza el *xíña*:

*Nando gahngú mbá giñá xkawi, gwí,
ñu'u gawanu'mu naki tikú ku'di,
naki ño'on gá trikhá.*

Quiere entrar un mal aire,
que se quede en medio del cerro grande,
que se desaparezca.

El mal aire (*giñá xkawi*, *giñá gwi*),⁹ término utilizado para referirse tanto a una persona mala (agresiva o ladrona) como a una enfermedad, por esas palabras se halla impedido de entrar o penetrar adentro del cuadrado de protección.

b) La concretización del mal. Ya que esté concretizado el espacio que limpiar, el ritual concretiza los elementos que eliminar. Si bien los roedores son animales verdaderos y se pueden agarrar y eliminar, en cambio los malos sentimientos, la enfermedad y el hambre son conceptos abstractos; para expulsarlos, es preciso representarlos en un soporte material concreto. Varias sustancias, animales y personas humanas son capaces de representar los elementos malos.

Es el caso de las flores u hojas atadas en collares utilizados durante la primera limpia de los bastones de mando, como se dijo arriba. Hay que añadir que existen en la zona tlapaneca otros casos de limpia individual; al pedido de una persona, un *xiiña* confecciona un collar de siete flores para una mujer y ocho para un hombre; soba la nuca y las coyunturas de la persona con este collar, el cual se supone captura el mal, antes de echarlo al fuego para que se consuma.

El agua es otro elemento capaz de concentrar los elementos rechazados, como se vio en el caso de la lavada de los bastones y de la mesa de justicia, y del baño de los responsables comunales.

Animales y personas humanas también ofrecen un buen soporte; por metonimia, un solo ratón representa todos los animales dañinos de cualquier especie que sean; el muñeco y la anciana de la fiesta de san Miguel representan el hambre. Y, por fin, las entidades antropomorfas pueden llegar a concentrar el mal, como en el caso de las piedras ídolos de San Marcos, las cuales sobadas sobre el cuerpo humano se cargan de las enfermedades.

c) El desplazamiento. Una vez concretizados los elementos malos, es preciso mimar su expulsión. El medio metafórico principal de la eliminación es el desplazamiento: se manda a otro lado el carácter negativo.

Como lo reza el *xiiña* al proteger el pueblo de los ladrones, designados por la metáfora “gente parada”:

<i>Gwá'u'ín xabu gwahú.</i>	Hay mucha gente parada.
<i>Nihni gágu bukwi,</i>	¡Que se paren a otro lado,
<i>brika gagú bukwi.</i>	que se vayan a otro lado!

⁹ *Giñá* es el término que designa los espíritus invisibles, de cualquier naturaleza que sean.

Como lo vimos, el *xiña* que confecciona la bola de la lagartija manda al “hombre malo” al lugar donde “hay guerra todos los días”, o a “la doceava mar”.

Deshacerse del mal propio en tierras ajenas puede causar algún malestar entre los especialistas religiosos. Hace algunos años, en el pueblo de Teocuitlapa (municipio de Atlixta), ellos escucharon hablar del tsunami que había matado a muchos hombres en el otro extremo del mundo. Entonces, pidieron que los padres misioneros rezaran una misa para pedir perdón por el mal que podían haber hecho durante sus rituales de expulsión (comunicación personal del padre Rubén Torres). Suponían que las impurezas del pueblo enviadas a otro lado habían desencadenado el furor de la ola gigantesca.

Los rituales de expulsión usan medios metafóricos para escenificar el desplazamiento. Por eso es que interviene el soplo del *xiña*; al tiempo de sobar a una persona con la bola o los collares de flores, el especialista emite un soplo profundo. Este tipo de soplo es distinto del llamado *xe'* (“aliento”, “fuerza”) por el cual los hombres tratan de adquirir la fuerza de las potencias.¹⁰ Durante las limpias, el soplo del *xiña* intenta reproducir el viento que desplaza las cosas a otro lado; *ajku notó, gandi jwí isú*: “cuatro veces te voy a soplar, a echar para afuera de sus huesos”, asegura el especialista religioso.

Arrojar es otra metáfora de la expulsión. Por esa razón, los asistentes del *xiña* se deshacen de la bola de la lagartija en algún lugar desértico de las afueras del pueblo.

El fuego convierte en humo las cosas que quema; por lo tanto, durante las limpias personales e individuales, los collares de flores que representan los elementos que expulsar se tiran al fuego que los hace desaparecer. Sin embargo, al terminar de consumarse, el fuego deja cenizas; cargadas de restos negativos, esas cenizas no pueden ser dejadas en circulación y acaban tiradas en el agua del manantial o del río.

En efecto, el ojo de agua representa la potencia natural más adecuada para limpiar todo, a fin de cuentas; acumula la fuerza purificadora del agua, capaz de capturar la suciedad, y el movimiento de la corriente que nunca deja de llevarse a lo lejos todo lo que acarrea. El manantial es la más perfecta metáfora del desplazamiento y, por lo tanto, de la expulsión. Si volvemos a la descripción de la lavada

¹⁰ Danièle Dehouve, *op. cit.*, pp. 126-127.

de la mesa de justicia, veremos que el agua que sirve para lavarla se recoge cuidadosamente en una cubeta, pues si se cae en el suelo deja atrapados ahí todos los “llantos” y el rencor de los vecinos; esa agua cargada de impurezas termina arrojada en el manantial. Del mismo modo, las piedras ídolos de san Marcos, después de recoger en su seno las enfermedades de las personas, son en su turno lavadas con agua y jabón, y el agua recogida en una cubeta se arroja a alguna corriente de agua.

c) La muerte-desplazamiento. El sacrificio por degollación representa un caso especial de desplazamiento metafórico. Los actores rituales tlapanecos explican que colocan un polvo metálico en la llaga de la garganta de los pollos sacrificados, a fin que éstos “se lo lleven al otro lado” para pagar el tributo de los hombres a las potencias naturales —tierra y agua— que ayudan en la agricultura (dicho polvo de color gris se compra en los mercados y figura ritualmente monedas de plata o dinero). Del mismo modo, poner un elemento negativo en la llaga del sacrificado equivale a mandarlo al otro mundo y, por consiguiente, deshacerse de él. Además de la metáfora de la muerte como viaje al más allá, cuya vigencia es general desde la época prehispánica, este acto se basa en la propiedad de la sangre, la cual, como líquido que corre, se derrama en la tierra y en el agua y se lleva todo lo que está en contacto con ella.

En esa perspectiva, la muerte ritual de un animal siempre conlleva (entre otros sentidos) el desplazamiento al más allá. Por eso es que la muerte de los roedores durante el “baile del ratón” tlapaneco representa el instrumento ritual de su expulsión.

Se puede concluir que los medios metafóricos de la expulsión reúnen un acto (expresado por el verbo “arrojar”) y un objeto (que representa el elemento rechazado como, por ejemplo, una cadena de flores): son los componentes del “lenguaje ritual”, como lo he demostrado en otro lado.¹¹ Además cabe señalar que esas metáforas no pertenecen al campo de la pura retórica, sino que son medios “performativos” eficaces, que funcionan mediante la “magia analógica”: en el pensamiento de los actores rituales, basta con representar los hechos deseados para se realicen.

¹¹ Danièle Dehouve, “El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis”, en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, 2009, pp. 19-33.

Los medios sociales de la expulsión: el don separativo

Esos medios metafóricos pueden ir asociados con una clase especial de don a la potencia rechazada. Como en cualquier ritual tlapaneco, el don es regalo de flores, hojas y comida bajo la forma del animal sacrificado, sin embargo es ofrecido a cambio de un contra-don de una naturaleza particular. En efecto, se pide que el destinatario de la invitación acepte alejarse del mundo de los hombres, es decir, rompa las relaciones con ellos.

En el caso de la bola de la lagartija, el depósito ritual se parece exactamente a los demás depósitos destinados al Fuego, al Cerro y al Manantial, excepto que, a cambio del regalo, se pide al “hombre malo” que “se vaya volando a otro lado”. Los roedores son acogidos con flores, música y aguardiente, pero la finalidad es que “vayan a comer a otro lado”. La anciana que representa el hambre es llevada por el pueblo con toda solemnidad, pero a fin de dejar los símbolos de la hambruna en la corriente de río. ¿Qué tipo de don es éste?

Hasta la fecha los trabajos de Marcel Mauss siguen haciendo autoridad sobre el don.¹² El interés fundamental del trabajo del antropólogo es que logró demostrar la complejidad de la operación del don, deduciendo del caso del *potlatch* que puede existir un don agnóstico o don de rivalidad, al lado del don de obtención. Siguiendo esas vías abiertas, uno de sus comentaristas¹³ ha señalado que pueden ser objetos de don tanto favores como perjuicios, tanto bienes deseables como insultos, heridas, muerte, embrujamientos o venganzas, tanto amor y amistad como odio y rencor. Sin embargo, el especialista no ha considerado el tipo particular de don que aparece en los rituales tlapanecos, y consiste en regalar un bien deseable para obtener la eliminación del destinatario. A este don específico propongo dar el nombre de “don separativo”.

Los rituales complejos

A partir de los ejemplos arriba desarrollados he procurado precisar algunas nociones analíticas para el estudio de los ritos. Pero en los hechos las ceremonias acostumbran mezclar de modo complejo

¹² Marcel Mauss, “Essai sur le don”, en *Sociologie et anthropologie*, 1966.

¹³ Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, 2000, pp. 77 y 263.

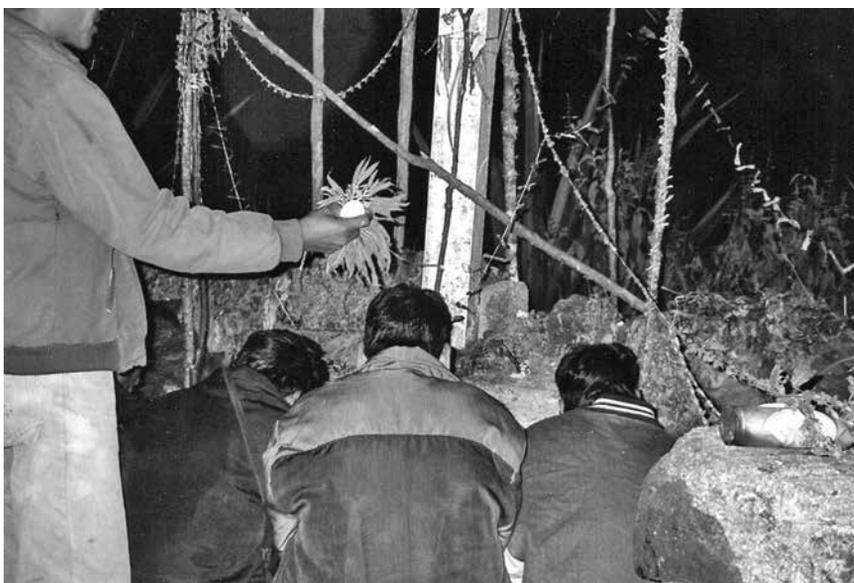


Fig. 5 La limpia durante el ritual al Sol, mun. de Acatepec, 2007 (fotografía D. Dehouve).

el don de alianza y el don separativo, el depósito ritual cuyo contradon consiste en bienes codiciados y el que intenta rechazar elementos negativos. Lo voy a mostrar con el ejemplo de un ritual tlapaneco al Sol.

a) El ritual al Sol. Una vez al año, en el momento del solsticio de invierno, los tlapanecos de Acatepec suben a los cerros más altos de su territorio. Antes del amanecer, tienden un depósito ritual al Sol y al Cerro, pidiéndoles “el año”, es decir la salud y la riqueza para el año entrante. En el transcurso de esa ceremonia, insertan un ritual de expulsión que consiste en el arrojamiento de huevos a las cuatro direcciones; asistimos al ritual en varias ocasiones: al subir al cerro con las autoridades del pueblo de El Tejocote, vimos que sus especialistas religiosos realizaban el ritual de expulsión al terminar el depósito ritual; el *xíña* de Barranca Pobre, al revés, lo hizo antes de confeccionar el depósito ritual (figura 5).

Nuestro análisis del sentido del ritual se basará en las nociones puestas a luz arriba y en la plegaria rezada por los ancianos al arrojar los huevos:

*Dí miko xkabéjdi,
dí miko igi,*

Es lo que va a comer el tecolote,
lo que va a comer el zorro,

dí miko xúgwí ndosá magiku,
dí miko nandi,
dí miko xbupho,
dí miko xukú saga.
Xawixi aon xwaji,
dimba xawixi naon xwaji,
xawixi xukú xkawi,
xawixi xukú saga.
Giríga dí miko xkabéjdi,
ru'kwi gayamba,
ru'kwi gayerama,
ru'kwi dí mopho,
ru'kwi dí misu xukú xkawi
numu dí xawixi naon rancho,
numu dí xawixi naon xwaji na Tejocote.
Nimba xukú xaningo,
nimba xawixi.
Xanungo xkabéjdi,
xanungo igi.

lo que van a comer todos los que sean,
 lo que va a comer la enfermedad,
 lo que va a comer el búho,
 lo que va a comer el animal mal agüero.
 No van a andar dentro del pueblo,
 ninguno va a andar dentro del pueblo,
 no va a andar ningún animal malo,
 no va a andar ningún animal mal agüero.
 Esto es lo que va a comer el tecolote,
 es lo que va a ayudar,
 es lo que va a detener,
 es lo que va a comer,
 es lo que va a comer el animal malo
 para que no entre adentro del rancho,
 para que no entre adentro del pueblo de Tejocote.
 Ningún animal pasa,
 ninguno entra.
 Que no pase el tecolote,
 que no pase el zorro.

En primer lugar se observa que el arrojamiento de los huevos en el aire dibuja un cuadrado en el espacio: se trata del “espacio de protección” del cual hablé arriba. A nivel metafórico todo espacio protegido puede representarse por un cuadrado, ya que el hombre tiene cuatro miembros y el pueblo está encerrado entre cuatro direcciones. Aquí, como lo aclara la plegaria, el cuadrado es “el rancho”, “el pueblo de El Tejocote”.

El tecolote, el búho y el zorro son considerados como animales de mal agüero que anuncian la muerte y el *xíña* los menciona junto con la enfermedad que provoca la muerte. El don de los huevos está destinado a mantener los animales afuera del cuadrado de protección del pueblo: “es lo que les va a detener”, porque “es lo que van a comer”. En otras palabras, el regalo de huevo es un don separativo que responde a la definición que he dado arriba.

No es por demás que los ancianos arrojan los huevos. Además de dibujar un cuadrado de protección en el aire, el arrojamiento es un recurso metafórico para expresar la expulsión. Aquí se refuerza este significado mediante la “muerte-desplazamiento” del huevo; en efecto, el huevo es considerado como un pollito (*dí adiú ada bíphí kajso, dí adiú ada bíphí kurigo*: “este niño mariposa sagrada, este niño mariposa santa”). Al caer, el huevo se quiebra, es decir, se muere el pollito, pasa al más allá y desaparece de este mundo.

En este marco general, el ritual puede expresar matices. En la variante realizada en presencia de las autoridades de Barranca Pobre,



Fig. 6 La presentación de los huevos al Sol, mun. de Acatepec, 2007 (fotografía D. Dehouve).

el *xĩa* realizó este ritual antes de la confección del depósito ritual y le dio el significado único de “limpia” y expulsión: sobó con los huevos la nuca de los responsables comunales y los arrojó para los animales de mal agüero, según el modelo evocado arriba de la concretización del mal en un animal vivo, luego sacrificado.

En cambio, los especialistas del pueblo de El Tejocote no “limpiaron” los responsables comunales; ellos soplaron su aliento (*xé*) sobre los huevos como se acostumbra sobre cualquier comida regalada a una entidad potente; además, al mismo tiempo que a los animales malos, los huevos fueron destinados al Sol, a la Luna y las estrellas, es decir, las potencias cósmicas que otorgan el año, la vida y la salud a los vecinos (figura 6). Por eso es que los ancianos las llamaron y les ofrecieron los huevos:

*Giríga dí miko ñagon,
giríga dí miko ñagwa,
giríga dí miko ñajka.
Rígi dí nakha kayó si'gu nuxi,
rígí dí marigajmá si'gu nuxi.*

Es lo que va a comer la cueva de la luna,
lo que va a comer la cueva de la estrella,
lo que va a comer la cueva del sol.
Es lo que te traen en el año nuevo,
es para que se haga el año nuevo.

En otras palabras, los vecinos de El Tejocote dirigieron el mismo don al mismo tiempo a dos tipos de entidades distintas, con dos objetivos opuestos. Al Sol, la Luna y las estrellas, los huevos pidieron la vida: fue un don de obtención. A los animales de mal agüero, pidieron que se vayan: fue un don separativo. Por cierto la polisemia del ritual y la ambivalencia de este don son difíciles de entender para nosotros, pero es una regla.

b) La polisemia de los actos y de las potencias. El sacrificio animal es capaz de responder a objetivos diversos.¹⁴ Entre los tlapanecos, se supone que el pollo sacrificado cuya llaga ensangrentada del cuello es salpicada de polvo metálico se lleva al más allá el tributo de oro pagado por el pueblo, como ya se dijo. El mismo pollo (o huevo) puede, en el caso de un don separativo, llevarse al otro lado los elementos negativos rechazados por el grupo social. Lo que precisa el sentido otorgado por los actores rituales a este acto es el tipo de ritual que lo encierra y las palabras rezadas por los especialistas religiosos.

Además, las mismas potencias naturales pueden ser invocadas con finalidades opuestas. Solicitado por su capacidad a otorgar a los hombres la fuerza de su calor, el fuego es capaz, al mismo tiempo, de hacer desaparecer los vegetales mancillados provenientes de la "limpia". El manantial proporciona el agua necesaria para hacer crecer las plantas cultivadas, pero simultáneamente tiene el poder de expulsar el mal mediante el significado metafórico de su corriente. En otras palabras, algunas potencias tienen la facultad conjunta de otorgar favores y expulsar lo malo.

Por lo tanto, no es tan fácil analizar un ritual y decidir si los actores rituales enfatizan la obtención o la expulsión, pues recurren a los mismos gestos y, a veces, se dirigen a las mismas entidades. Es la razón por la cual insisto que, en todo caso, sólo las plegarias rezadas por los especialistas religiosos proporcionan la llave de una ceremonia.

¹⁴ Danièle Dehouve, "La polisemia del sacrificio tlapaneco", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, 2010, pp. 499-518.



Fig. 7 Una limpia con aguardiente, mun. de Xalpatlahuac, 1967 (fotografía D. Dehouve).

Casos mesoamericanos de expulsión

Al describir algunos rituales tlapanecos, he querido llamar la atención de los antropólogos sobre la categoría analítica de expulsión. ¿Será posible encontrar casos de expulsión ritual en otras partes de Mesoamérica?

Unos casos modernos

En el México rural es muy frecuente la “limpia” personal. Se reconoce a la captura del mal en la nuca y las articulaciones del individuo, el uso del soplo sencillo o del soplo con aguardiente (figura 7) y la expulsión por quema en el fuego. El animal que ha recogido el

mal se sacrifica o se deja abandonado en el campo.

Para tomar un ejemplo ya no relacionado con la persona humana sino con la agricultura, cabe señalar que una gran parte de los rituales realizados por los *graniceros*, especialistas meteorológicos del Centro de México, pertenecen a la categoría de la expulsión. En la zona lacustre del Valle de Toluca, los pueblos “espantan” con cohetes la nube de granizo, la cual “viene correteada por otros pueblos”. Así “la nube de granizo lanzada por los pueblos de la región va pasando de unos pueblos a otros. El repique de campanas acompaña el paso de la nube”.¹⁵ Ahí también el desplazamiento es el medio privilegiado para mandar a otro lado el elemento no deseado. Estos

¹⁵ Ma. Isabel Hernández González, “Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar

rituales contemporáneos son semejantes a los prehispánicos. Según Sahagún, “para que no viniese el dicho daño en los maizales [...] andaban unos hechiceros [...] para quitar los granizos [...] y para enviarlos a las partes desiertas y no sembradas ni cultivadas, o a los lugares donde no hay sementeras ningunas”. El nombre de estos especialistas era *teciuhltlazqui*, “el que arroja el granizo”.¹⁶ Según De la Serna, uno de los medios utilizados por ellos eran “soplos a unas partes y a otras”.¹⁷ Mandar a otro lado, soplar y arrojar son los medios de expulsión que hemos señalado arriba.

Unos casos prehispánicos

Estas líneas permiten buscar la mención de ritos de expulsión en los escritos de Sahagún. Vamos a tomar unos ejemplos de ellos.

Hacía una superstición para remediar los niños enfermizos, que los ataban al cuello unas cuerdas de algodón flojo, y colgábanle una pelli-ta de copal en la cuerda que tenía al cuello. También les ponían unas cuerdas de lo mismo atadas a las muñecas y otras a las gargantas de los pies; atábaselas algún astrólogo, en signo particular, y traíanlas el número de los días que le mandaba el astrólogo, y después el mismo astrólogo se las quitaba y las quemaba en el calpulco. Esto hacían cuatro veces por la salud de los niños.¹⁸

Se reconoce la expulsión a la captura de la enfermedad en la nuca y las coyunturas de los niños y en la quema de sus receptáculos en el fuego.

Otro ejemplo: “Las que eran malas mujeres y adúlteras, cuando querían apartarse del pecado iban de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban aques-tas brujas y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus nauas y ropas que llevaban, dejabanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado”.¹⁹

Tlahuuilpan, Estado de México”, en Beatriz Albores/Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, 1997, p. 456.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (ed. de M. León-Portilla), 1956, II, p. 168, apéndice III.

¹⁹ *Codex Telleriano-Remensis* (ed. de E. Quiñones Keber), 1995, 18v.

El elemento a rechazar, aquí el adulterio, representado por la ropa de la mujer culpable, se dejaba a las deidades femeninas y nocturnas que bajaban en las encrucijadas del camino.²⁰

El inicio de la fiesta mexicana de *Etzacualiztli* reunía a los sacerdotes en torno a un curioso ritual en el cual reconocemos una expulsión.²¹ En el *calmecac*, los sacerdotes hacían ofrendas, depositando bolas de masa de maíz sobre unas esteras: “y si se rodaba alguna de aquellas bolas los otros acusábanle de aquella culpa, porque había de ser castigado por ella [...] Miraban también mucho a los que ofrecían, si traían alguna cosa de suciedad en sus mantas, como algún hilo o paja, o cabello o pluma, o pelos, y al tal luego le acusaban y había de ser castigado por ello; mirábase también mucho si alguno tropezaba o caía [...]”. Más tarde “[...] los que llevaban los culpados arrojábanlos en el agua”.²²

Estos actos enigmáticos pueden analizarse como unos medios de representar de manera visible los errores rituales de los sacerdotes —errores en el depósito de las ofrendas expresados por la metáfora de hacer rodar la bola, errores en la purificación encarnada en los fragmentos de suciedad que manchan la ropa o en el hecho de tropezar—. Dichos errores eran sin duda cometidos por los especialistas religiosos en algún momento de su sacerdocio: “fijados” sobre unos de ellos, eran expulsados mediante el castigo del “ahogamiento” violento del supuesto culpable en la laguna, el cual asociaba dos medios metafóricos de desplazamiento: la corriente del agua y el simulacro de muerte o sea del viaje al más allá.

La categoría de expulsión en la antropología

Propongo incluir la categoría de “expulsión ritual” en el conjunto de las herramientas analíticas de la antropología, con la definición siguiente: *acto ritual cuya finalidad es la eliminación de un elemento juzgado como negativo por el grupo social, con la ayuda potencial de dos medios: las metáforas de la magia analógica y el don separativo.*

Esa categoría define la estructura de un acto ritual y, como tal, no depende del tipo de elemento negativo que eliminar, el cual pue-

²⁰ Agradezco a Claude Baudez haberme comunicado este texto.

²¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, II, cap. 25, p. 113.

²² *Ibidem*, p. 117.

de abarcar desde las malas relaciones sociales, las enfermedades hasta los fenómenos naturales; es un simple acto de eliminación y, para reconocerlo, no es necesario que intervengan las concepciones *emic* de “vida”, “limpieza”, “culpa”, u otras.

Cabe preguntarse si la noción de expulsión ha sido objeto de discusiones en la teoría antropológica. Veremos que, bajo otros términos, ha dado lugar a varios debates.

El sacrificio de desacralización o expiación según Mauss

A finales del siglo XIX Hubert y Mauss²³ distinguieron dos tipos de sacrificios: de sacralización y de expiación o desacralización. Partiendo de la definición del sacrificio como un acto religioso basado en la consagración de una víctima ofrecida por el sacrificante, los dos franceses buscaron cómo varía el esquema según la finalidad del ritual. En el marco de la primera categoría, la función del sacrificio es “aumentar la religiosidad del sacrificante”,²⁴ para lo cual es necesario que éste se asocie a la víctima consagrada lo más estrechamente posible, lo que implica a menudo la comunión alimenticia, medio excelente de conseguir “la identificación entre el sacrificante, la víctima y el dios”.²⁵ De esta manera, el carácter deseado “fluye de la víctima hacia el sacrificante”. La segunda categoría, al revés, tiene como propósito liberar al sacrificante de una mancha adquirida al no respetar las prohibiciones religiosas o al tener contacto con las impurezas. En todo caso, para Hubert y Mauss esta mancha conlleva la muerte, y es necesario expulsarla. Como la mancha tiene un carácter sagrado, se puede decir que la propiedad transmitida por el sacrificio fluye, “no de la víctima hacia el sacrificante, sino del sacrificante hacia la víctima”.²⁶ Lo cual se logra, como en el ritual del chivo expiatorio del Levítico, cargando el chivo de los pecados del pueblo y expulsándolo al desierto.

Hubert y Mauss decidieron fijar su atención en el acto sacrificial; al preguntar en qué sentido fluye el carácter sagrado —de la víctima al sacrificante, o viceversa—, asumieron que la naturaleza del carác-

²³ Henri Hubert y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, en Marcel Mauss, *Ceuvres*, 1968 [1899], vol. 1, p. 255.

²⁴ *Ibidem*, p. 157.

²⁵ *Ibidem*, p. 258, nota 318.

²⁶ *Ibidem*, p. 261.

ter adquirido o rechazado importa menos que la finalidad misma de obtención o eliminación. Tal es también la posición que asumo aquí. Me distingo de ellos en el hecho que analizo el ritual en general y no la operación sacrificial, lo que me lleva a reconocer un acto de expulsión en rituales desprovistos de sacrificios, como el “arrojamiento del granizo”.

El sistema clasificatorio de Luc de Heusch

A partir de mediados del siglo xx la escuela encabezada por Claude Lévi-Strauss inició una crítica vigorosa de la antropología religiosa de Mauss y, en particular, de sus textos relacionados al sacrificio y a la magia. Los trabajos del africanista belga Luc de Heusch presentan aquí un interés especial para mostrar cómo los presupuestos del “estructuralismo” llevaron al africanista a descartar la noción de sacrificio de desacralización o expiación, y hasta la noción misma de expulsión ritual.²⁷

Como discípulo de Lévi-Strauss, Luc de Heusch quiso ver la totalidad de la vida social como un sistema clasificatorio de relaciones simbólicas. Según él, las clasificaciones separan las categorías —como el mundo sobrenatural y el mundo humano, el cielo y la tierra, ciertas categorías de parientes marcados por el tabú del incesto— y prohíben su contacto; al producirse el contacto prohibido se vuelve necesario realizar un sacrificio para restablecer la distancia entre dichas categorías. En su pensamiento, la base de la vida social se encuentra en el sistema clasificatorio; “la intervención de lo religioso viene después; es una sanción que paga el que traspasó la regla [...]”.²⁸

Entonces Heusch propone una nueva lectura del libro clásico de Evans-Pritchard,²⁹ en el cual el gran antropólogo inglés aplicó la noción maussiana de “sacrificio de desacralización” a muchos de los ritos que observó entre los Nuer de África. Evans-Pritchard se basó en el idioma nuer para ver en algunos ritos la eliminación de un carácter peligroso: el verbo *woc* significa “deshacer de algo” (*getting rid of something*) o “mandar algo afuera” (*to move, put away, take away of anything*). Heusch, negándose a considerar el significado del verbo,

²⁷ Luc de Heusch, *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach*, 1985, y *Le sacrifice dans les religions africaines*, 1986.

²⁸ Luc de Heusch, *op. cit.*, 1986, p. 23.

²⁹ E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, 1956.

argumenta que Evans-Pritchard, influenciado por la religión católica, pensó que el carácter que eliminar era una mancha: en realidad, asume, la trasgresión resulta de la conjunción abusiva entre el hombre y el mundo espiritual; el sacrificio paga la deuda del trasgresor y restablece la necesaria distancia.

Veamos cómo Heusch analiza un ritual observado por Evans-Pritchard con el fin de librar un niño del riesgo de disentería (*thiang*). Cerca de un termitero, este niño es colocado sobre el lomo de un perro al cual se corta una oreja; el animal huye, llevando consigo el *thiang*. Se sacrifica un chivo y se le corta una oreja; ambas orejas se amarran al cuello del niño. Al final cada una de las ancianas del pueblo toma un niño y lo deposita en el termitero, asumiendo que, de esta manera, el *thiang* penetra en el montículo. Para referirse al ritual, los Nuer utilizan el verbo *woc* (“deshacerse de algo”). Es legítimo preguntarse ¿cómo hace el antropólogo belga para rechazar la noción de expulsión ritual, que aparece de manera tan evidente en los actos y la lengua? Es que, de nuevo, se niega a hablar del acto y enfoca hacia el carácter expulsado: se trata, dice, de una anomalía nacida de la conjunción entre elementos simbólicos que deberían de quedar separados. La función del ritual es restablecer la buena distancia entre ellos.

Por mi parte, asumo que la naturaleza del carácter que expulsar no tiene nada que ver con el acto mismo de la expulsión. El gran avance del texto de Mauss reside precisamente en el hecho de proponer una categoría de análisis que se refiere a un *medio de acción ritual*. En el caso considerado, los Nuer mismos son los que manejan la noción de eliminación (*woc*). El deseo de Heusch de ver la vida social como el resultado de un sistema clasificatorio lo lleva a rechazar la idea que los ritos nacen del afán humano de actuar sobre sus condiciones de vida, de conseguir la vida y la salud y eliminar la enfermedad y la muerte. Mauss había entendido que tal era la finalidad de la religión, antes que la “revolución estructuralista” la quisiera borrar o reducir a un epifenómeno del sistema clasificatorio.

El chivo expiatorio de René Girard

En cambio, existe una teoría general basada en la expulsión. Según René Girard,³⁰ el orden, la paz y la fecundidad descansan en las

³⁰ René Girard, *La violence et le sacré*, 1972.

diferencias culturales. Cuando el conflicto social y las pérdidas de las diferencias culturales desembocan en la “crisis sacrificial”, el mecanismo capaz de parar el caos que amenaza con arruinar la sociedad es la muerte del “chivo expiatorio”. La tragedia griega muestra cómo la ciudad hace de un individuo, Edipo, el único responsable de la desdicha y lo expulsa. En el teatro de Eurípides el chivo expiatorio no se expulsa, sino es descuartizado por la multitud de los asistentes unánimes. El regreso de la paz produce la metamorfosis del chivo expiatorio, quien de monstruo se vuelve salvador, de culpable, ídolo. De ahí se desprende la definición de lo sagrado según Girard: lo sagrado es la violencia proyectada sobre el chivo expiatorio. Los sacrificios repiten la expulsión originaria, reiteran el primer linchamiento espontáneo que alguna vez, en una tropa de protohumanos, logró restablecer el orden y la paz.³¹

Pienso que es importante reconocer la existencia del rechazo en la vida política y ceremonial, como lo comenté.³² Mas para el efecto no es necesario compartir la orientación teórica de René Girard; él no se contenta con notar la existencia de fenómenos de eliminación, sino que otorga a los rituales de expulsión una anterioridad y prioridad con referencia a los rituales de obtención. No creo que la finalidad única o prioritaria de los ritos sea deshacerse de la violencia interna del grupo ni que tenga que remitir a un supuesto linchamiento primitivo.

En los rituales mesoamericanos que he descrito, es cierto que las malas relaciones sociales pueden desencadenar la violencia interna y deben ser capturadas y eliminadas por la limpia. Sin embargo, la violencia social no es el único carácter que expulsar. Cada fenómeno natural tiene dos caras: la lluvia es benéfica pero el granizo es peligroso; el crecimiento del maíz es deseable pero atrae los roedores que destruyen la semilla. Cada fenómeno social también es ambivalente: la justicia impartida por las autoridades municipales hace reinar el orden necesario, pero despierta el rencor de los ciudadanos. En otras palabras, *el hecho de practicar al mismo tiempo rituales de obtención y de expulsión remite a una ideología de la ambivalencia generalizada*. A tal punto que puede volverse difícil, como lo hemos visto, distinguir la obtención y la expulsión. La concentración de sentidos y polisemia propias de los códigos rituales llegan a confundir en un

³¹ Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, 2008.

³² Danièle Dehouve, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, 2006.

mismo acto los significados opuestos. Por eso pienso que la simultaneidad de las operaciones de obtención y expulsión, de lo que se consigue y elimina, invita a seguir el modelo propuesto antaño por Hubert y Mauss y ofrece pistas para la investigación futura.

Bibliografía

- Broda, Johanna, "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero", en *Anales de Antropología*, núm. 42, 2008, pp. 117-145.
- Caillé, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, París, Desclée de Brouwer, Sociologie économique, 2000.
- Codex Telleriano-Remensis* 1995 (ed. de E. Quiñones Keber), Austin, University of Texas Press, 1995.
- Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, Miguel Ángel Porrúa/CIESAS/CEMCA, 2001a.
- , "El Fuego Nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)", en *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 87, 2001, pp. 89-112; también incluido en la revista *Oxtotitlán, Itinerancias Antropológicas*, vol. 1, núm. 1, agosto de 2007, pp. 5-16, en línea [<http://antropologia.uaguerrero.net/archivos/oxtotitlan-agosto-2007.pdf>].
- , *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, CNRS Editions, 2006.
- , *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/UAG/CEMCA/INAH, 2007.
- , "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, IIA/IIH-UNAM, 2008, pp. 315-334.
- , "El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis", en Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, Oxford, BAR (International Series, 1896), 2009, pp. 19-33.
- , "La polisemia del sacrificio tlapaneco", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*, México, INAH/UNAM, 2010, pp. 499-518.
- , "La concepción político-religiosa de la vida y de la muerte: el caso tlapaneco", en María del Carmen Valverde, Johannes Neurath y Perig Pitrou (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*, México, CEMCA/Centro de Estudios Mayas-UNAM, 2012, pp. 289-306.
- Dehouve, Danièle y Richard Prost, *Los peligros del poder*, filme de 54 min, Tonaltepec Production, 2004.

- Evans-Pritchard, E. E., *Nuer Religion*, Oxford, The Clarendon Press, 1956.
- Girard, René, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.
- Hernández González, Ma. Isabel, "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, pp. 447-464.
- Heusch, Luc de, *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach*, Manchester, Manchester University Press, 1985.
- , *Le sacrifice dans les religions africaines*, París, Gallimard, 1986.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en Marcel Mauss, *Ceuvres*, vol. 1, París, Les Editions de Minuit, 1968 [1899], pp. 193-307.
- Mauss, Marcel, "Essai sur le don", en *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1966 [1924].
- Nowotny, Karl Anton, *Tlacuilolli*, Berlín, Mann, 1961.
- Oettinger, Marion, "The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacoapa, Guerrero", en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y el norte de México*, México, XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1973, pp. 195-205.
- , *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*, México, INI, 1980, pp. 218-236.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España* (ed. de M. León-Portilla), México, Porrúa, 1956.
- Schultze-Jena, Leonhard, "Bei den Aztekan, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del sur vov Mexiko", en *Indiana*, Jena, G. Fischer-Verlag, vol. III, 1938.
- Stresser-Péan, Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique*, París, L'Harmattan, 2005.
- Tarot, Camille, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, París, Editions la Découverte, Bibliothèque du m/a/u/s/s, 2008.
- Van der Loo, Peter, "Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy día", en *Coloquio Internacional Los indígenas de México en la época prehispánica y en la actualidad*, Leiden, Rutgers B. V., 1982, pp. 232-243.
- , *Códices, costumbres, continuidad, un estudio de la religión mesoamericana*, Leiden, Archeologisch Centrum R.U., 1987.
- , *Códice Cospi* (ed. de F. Anders, M. Jansen, P. Van der Loo), México, FCE, 1994, pp. 267-287.

Carnaval y emigración temporal en México. La cosmología otomí regenerada por la aculturación*

FRÉDÉRIC SAUMADE**

Estos últimos años la etnografía de las comunidades indígenas de México ha ido despegándose cada vez más de la clásica representación esencialista, que oponía de manera exclusiva lo mesoamericano con lo mestizo. Más bien se enfocará en los diversos elementos de alteración —sean la religión cristiana, la importancia del dinero, la cultura urbana, la sociedad de consumo, el contacto con los Estados Unidos, etcétera— que se relacionan con las prácticas tradicionales, ritos, medicina, chamanismo u organización social. No bastaría con un artículo para citar todos los estudios americanistas que adoptan este tipo de perspectiva, y recientemente (diciembre 2011), un simposio franco-mexicano —que reunió en París un buen número de antropólogos latinoamericanistas para debatir sobre el tema de las comidas rituales y alteridades en México y otros países

* Este artículo, traducido por Karyn Galland y revisado por el autor, por Jacques Galinier y Lourdes Baez Cubero, resulta de una reflexión que empezó con un ensayo etnográfico publicado en la revista francesa *Études rurales* (núms. 169-170, 2004, pp. 215-236) y se completó en ocasión del XII Congreso Otopame que tuvo lugar en Tlaxcala (8-12 de noviembre de 2010). Se agradece en particular a Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez, reconocido especialista de los otomíes, que tuvo la iniciativa de la traducción, y a Osvaldo Romero Melgarejo, que me invitó a participar en aquel excelente congreso. También gracias a mi amigo antropólogo Ricardo Romano Garrido, que me llevó por primera vez a Santa Ana Hueytlalpan y aguantó el nivel de picante de la salsa verde otomí por pura amistad.

** Aix-Marseille Université. IDEMEC Aix-en-Provence.

del continente— se caracterizó por el empeño transversal de dar sentido a las interacciones, observables en todas las comunidades aludidas, de las cosmologías locales con las fuerzas alógenas del mundo mestizo, y más allá, de la globalización de las culturas.¹

El presente artículo se sitúa claramente en esta línea de investigación, proponiendo incluso una hipótesis que tal vez parezca algo atrevida: a partir del estudio etnográfico del carnaval de una comunidad otomí del estado de Hidalgo, se pretende demostrar que el contacto con la modernidad no solamente contribuye a la continuidad de las tradiciones indígenas, sino que puede reforzar con profundidad las bases de una morfología social que es la manifestación contemporánea de un modo de organización de origen prehispánico. Este concepto de “morfología social” se entiende aquí en el sentido que le daba Marcel Mauss,² es decir la forma que revisten los agrupamientos humanos y sus prácticas en el tiempo y el espacio, los fenómenos de reunión y de dispersión estacional que se explican por la fecunda interacción de las necesidades económicas, de los particularismos de la vida ceremonial y de la periodicidad cíclica de la reproducción social. En el caso que nos ocupa, veremos de que manera la importancia creciente del dinero y de los medios de comunicación, la emigración temporal (y clandestina) a Estados Unidos, la penetración de la cultura urbana contemporánea (igualdad hombre/mujer, músicas sonorizadas y diversificadas etcétera), participan en una sorprendente recreación de la estructura dualista tradicional que parecía haber definitivamente pasado a la historia con la progresión del mestizaje en la comunidad.

Carretera de mucho tráfico y organización dualista

Situada en los confines del Altiplano central, a un centenar de kilómetros al noreste del Distrito Federal, en el estado de Hidalgo, la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan es bien conocida entre quienes se interesan por la etnografía de México. Es allí donde, en los años setenta, Jacques Galinier se inició en el aprendizaje de la lengua otomí y realizó buena parte de sus trabajos sobre el carnaval de la

¹ Taller temático *Comidas rituales y alteridades en sociedades amerindias*, CNRS-CONACYT, 9-11 de diciembre de 2011, París, Institut des Amériques.

² Ver el celebre artículo de Mauss sobre las variaciones estacionales entre las sociedades esquimas; Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950, pp. 389-475.

Huasteca.³ Pasar treinta años después de él podría no presentar ningún interés si los profundos cambios que afectaron a la población y las prácticas rituales no hubieran obligado al etnólogo a interrogarse de nuevo. “Ya no es como antes [...] cambió [...]”, afirman inevitablemente los miembros de la comunidad mayores de cuarenta años, cuando hablan del carnaval con una nota de nostalgia o, lo que parece más corriente, la tranquila indiferencia del conformista. Cae entonces la pregunta, evidente: ¿este cambio causado por las interferencias entre la sociedad global y el mundo exterior significa una degradación, la pérdida ineluctable de la autenticidad de la tradición, o puede ser comprendido de manera más positiva como el factor dinámico que, acomodando la fiesta a su contexto cambiante, mantiene la pertinencia de una cosmología original? Ya lo habremos entendido, es la segunda hipótesis que nos proponemos defender; pero antes de llegar a un balance etnográfico que debe servirnos de argumentación, conviene evaluar la conjetura sociológica del pueblo.

La demografía de Santa Ana conoció una progresión exponencial. Desde los años setenta, de menos de 3 000 habitantes su población pasó a más de 6 000 en 1997, de los cuales 51 % tenían entre 5 y 24 años.⁴ Estas cifras sorprenden aún más cuando la consulta de los volúmenes del registro civil fechados de los años treinta hasta nuestros días revela la constancia de una endogamia masiva: aquí uno se casa en el seno del pueblo mismo, aún cuando, lo veremos, la práctica matrimonial puede variar en función del vínculo de los individuos con algunos barrios. En la mayoría de las comunidades del Altiplano central donde la presión demográfica ha sido igualmente fuerte durante los últimos treinta años — en el valle de Puebla-Tlaxcala por ejemplo — la evolución tuvo como corolario una multiplicación de los aportes exogámicos;⁵ pero en Santa Ana se produjo sin incidencia sobre las reglas tradicionales de la alianza.

³ El presente artículo debe todo a los trabajos de Jacques Galinier a quien agradezco el interés que manifestó por mi proyecto de investigación sobre el carnaval de Santa Ana, que llevé a cabo en 2003, y que reiteró tras la ponencia que di en el Coloquio Internacional sobre Otopames de 2010. La extrema pertinencia de sus análisis basados en materiales recolectados treinta años antes me permitieron construir mi propio razonamiento en términos de dinamismo estructural, que debe ser entendido como un modesto intento de continuidad aun y cuando nos conduzca, en lo siguiente del texto, a entablar el debate con el gran especialista.

⁴ Cifras del censo comunicado a la Delegación municipal de Santa Ana Hueytlalpan.

⁵ Frédéric Saumade, “La domesticación del mestizaje en México: del toro al guajolote (pavo)”, en *Historia, Antropología y Fuente Oral*, núm. 28, 2001, pp. 73-95.

La resistencia del *habitus* endogámico es un poderoso factor de conservación de la identidad comunitaria cuyos principales marcadores, además del carnaval, son el uso del idioma otomí —todavía observado entre los jóvenes provenientes de las familias indígenas—⁶ y, entre las mujeres, el porte de la blusa bordada artesanal, la falda negra y el rebozo. Sin embargo, los autóctonos están penetrados por la aculturación, puesto que viven en la proximidad de Tulancingo, una ciudad-mercado de más de cien mil habitantes fácilmente accesible por carretera, y cuya municipalidad ejerce su tutela sobre Santa Ana. La vestimenta tradicional de los hombres desapareció, el español es cada vez más empleado en las conversaciones entre indígenas, aun si se es orgulloso de conocer la lengua otomí, las influencias urbanas provenientes del mundo mestizo y, más allá, de Estados Unidos, están ganando terreno.

Hay que decir que en el plano económico este pueblo joven se ha vuelto dependiente del mercado de trabajo clandestino que ofrece el país vecino. Con la ayuda de los polleros, la mayoría de los hombres activos van regularmente a hacerse emplear como obreros agrícolas temporales. Escapan así a la miseria que les esperaría si se quedaran todo el año en casa, a sabiendas de que la comunidad no tiene prácticamente recursos sustanciales que proponerles. Además de los campos de maíz, cuya pobre fertilidad es mejorada por un sistema de riego que beneficia de la perforación de pozos realizada estos últimos años, además de las manadas de borregos y cabras de los “ricos”, algunas pequeñas industrias (fábrica de cemento, aserradero) y comercios dirigidos por mestizos animan las orillas de la carretera. Este eje muy frecuentado, que atraviesa el pueblo y su zócalo, comunica Tulancingo —cabecera municipal ubicada 15 kilómetros al suroeste— con la sierra —un conjunto montañoso que nace unos 30 kilómetros al noreste—, donde se encuentran concentradas las principales aldeas otomíes de la Huasteca. En dirección de Tulancingo, la carretera tiene también un acceso a la autopista que conduce de México a Tuxpan.

⁶ En el pueblo, la pérdida de la práctica del lenguaje otomí se manifiesta desde la primera generación proveniente de un matrimonio entre mestizo e indígena. A la pregunta, a menudo hecha a los jóvenes, “¿hablas otomí?”, los hijos de indios responden “sí”, mientras que los otros, meramente hispanohablantes, me dicen que sólo uno de sus dos padres lo habla, entonces que uno es indio y el otro no, situación que parece implicar la ruptura de la transmisión idiomática.

El descubrimiento de Hueytlalpan no es ningún asombro, menos aún en el momento del carnaval, después de que cuatro meses de total sequía invernal hayan devastado la vegetación del altiplano. Estas calles con el revestimiento maltratado, donde casas en construcción erizadas de varillas de fierro se inmiscuyen entre las habitaciones en ruinas con sus tonos de moho sucio, componen un conglomerado poco ameno que contrasta con la sierra, cuyo verdor, alimentado en invierno por una llovizna casi constante, confiere a los pueblos y sus casas de piedra cierto toque. No obstante, sus atavíos desagradables y su atmósfera contaminada no impidieron a Santa Ana Hueytlalpan mantenerse fiel a su cultura, y ello a pesar de la distancia relativa que la separa del conjunto otomí de la sierra. A algunos kilómetros de allí se encuentra otro pueblo otomí, San Pedro Tlachichilco, pero sus tradiciones no resistieron al movimiento de aculturación vinculado a la progresión social de las familias de rancheros mestizos;⁷ el carnaval y buena parte del proceso de transmisión del dialecto se han perdido allí, mientras la situación de esa comunidad hubiera podido parecer más propicia a los efectos de “conservatorio” que la de Hueytlalpan.

A la luz de estas observaciones medimos los límites de un determinismo geográfico simple: aquí, a pesar de los cambios que la afectan, es en la localidad más expuesta al contacto con el exterior que la cultura original mejor se conserva. Indudablemente, Santa Ana es tocada por este “exceso de comunicación” en el cual Lévi-Strauss veía un principio de desintegración de las culturas;⁸ sin embargo, parece que la intromisión del mundo exterior y los signos visibles de aculturación que le son asociados contribuyen a mantener su particularismo. No obstante, si bien numerosos automovilistas atraviesan Santa Ana, pocos se pararían si no fuera por un embotellamiento o el deseo de tomar de paso un desayuno de tamales y atole en un puesto ambulante instalado en la banqueta de la plaza. Así, para los autóctonos, la conciencia identitaria (de ser a la vez otomí y

⁷ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, 1990, pp. 459 y ss.

⁸ Hacemos por supuesto referencia a los famosos escritos *Raza y cultura*, complementarios de *Raza e historia*, en donde el fundador de la antropología estructural ve en el mundo comunitario de finales del siglo XX la amenaza mayor que pesa sobre la diversidad de culturas: “Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro condena, a mayor o menor plazo, la originalidad de su y de mi creación.” [Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, 1983, p. 47]. En contra de esta visión crepuscular, nuestro ensayo no reniega sin embargo, al contrario, del estructuralismo como método de acceso al sentido.

de Santa Ana Hueytlalpan) se refuerza en razón de su relación con el exterior más cercano, revelado por los rostros furtivos de viajeros que se dirigen a la ciudad, la montaña, o estas rancherías y pueblos mestizos de los alrededores dominados por los ganaderos. Aun si su densidad es a veces asfixiante, el tránsito automovilístico no impregna el tejido urbano más allá de la capa superficial de gases tóxicos que deposita. Lo que influye sobre las estructuras profundas es el órgano que canaliza este flujo y se inscribe de esa manera en las representaciones mentales de los individuos de hoy: la carretera que lleva al Otro mientras divide el territorio local.

Desde el primer contacto con Santa Ana Hueytlalpan y sus embotellamientos, particularmente avasalladores los domingos de mercado, la carretera aparece como una línea de división cuyo efecto de separación no se limita a una simple dimensión topográfica. Cargada con un alto valor simbólico, determina una configuración espacial donde las jerarquías propias de un universo social modernizado se amalgaman con las representaciones tradicionales. La carretera, en un eje este-oeste, pone en evidencia las dos mitades del pueblo y, con ello, vigoriza un principio antiguo de origen prehispánico: el dualismo. En efecto, aunque Santa Ana comprenda cinco barrios, estos agregados territoriales se agrupan en una configuración binaria que sigue la forma en que son distribuidos de un lado y otro de la vía de comunicación. Del lado este, el único barrio de los "ricos": Atlalpan; del lado oeste, los otros cuatro barrios: Tecocuilco, La Luz, La Palma y La Ciénega —a los cuales se añade como un apéndice la Colonia de San Felipe (figura 1). A lo largo de la carretera misma, los comerciantes mestizos son fácilmente asociados a un allá de cualquier parte. "No son de aquí", me dice el delegado municipal, representante local del municipio de Tulancingo, subrayando así su situación liminal en el espacio-frontera que define las pertenencias en el seno de la comunidad. Cuando se es de Santa Ana, se es de un lado u otro de la carretera, es decir se es originario o bien de una familia de pequeños agricultores, criaderos de borregos o cabras, pequeños comerciantes relativamente acomodados, abiertos al mestizaje, o bien originario de una familia más modesta de cultivadores, mayormente marcada desde un punto de vista biológico por la ascendencia otomí.

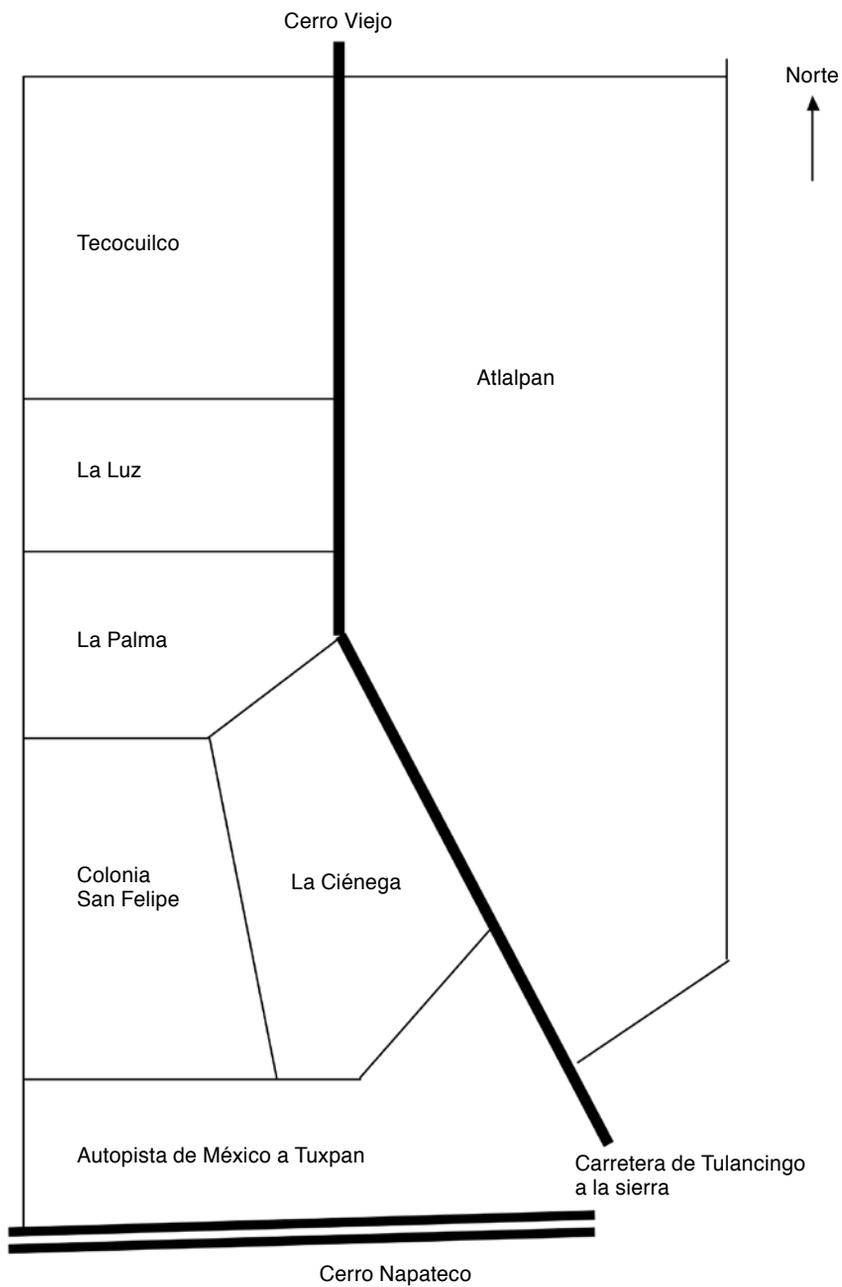


Fig. 1 Ubicación de los cinco barrios de Santa Ana Hueytlalpan.

La situación “privilegiada” de Atlalpan, que no exime por lo mismo a sus hombres de migraciones temporales, se mantiene sobre la base de una práctica matrimonial paradójica. Si se excluyen en la mayoría de los casos las alianzas con individuos de los barrios del otro lado de la carretera, los mestizos de los cuales algunos arribaron recientemente al pueblo son integrados. Atlalpan, que se formó a partir de los años cincuenta por oleadas sucesivas de nuevos habitantes, tiene por vocación asimilar la exterioridad del pueblo. Pero, curiosamente, la relación del barrio con el mundo exterior va de la mano con una endogamia territorial bastante estricta: de entre las treinta personas casadas que interrogamos, un solo hombre me dijo haber encontrado a su esposa en otra sección del pueblo. “¿Por qué ir a buscar en otro lugar?” o bien, en tono de chiste, “aquí somos un poco racistas”, eran los comentarios que acompañaban habitualmente las respuestas a mi pregunta indiscreta.

Muy distinto es del otro lado de la carretera, donde la gente tiende a casarse entre barrios diferentes a pesar de las rivalidades a veces tenaces que oponen las secciones vecinas como La Luz y Tecocuilco. Pero si bien la exogamia del barrio es una norma, no tiene la fuerza de una restricción: no se ven mal, por tanto, los matrimonios en el seno del mismo barrio. Finalmente, donde sea que nos situemos en el pueblo, el sistema virilocal con sucesión que excluye a las hijas explica que algunos apellidos sean asociados a ciertos barrios: Cruz a La Luz, Morales a Tecocuilco, Franco a La Palma y Castro y Manzano a Atlalpan.

Existe de un lado y otro de la carretera una oposición de naturaleza ideológica en cuanto a la concepción del buen matrimonio, pero sólo del lado de Atlalpan, el barrio endogámico, se aplica estrictamente el principio que orienta la alianza en el seno del pueblo. Esta intransigencia de la mitad, la más mestizada, responde a un purismo identitario que conduce a algunos de sus habitantes a pretender que su barrio es “muy antiguo”, incluso el más antiguo, cuando es el más reciente de todos.

Para captar los mecanismos de la paradoja, una pequeña ojeada histórica nos parece necesaria. Si los otomíes tienen la reputación de ser un pueblo conservador, el origen de la aglomeración de Santa Ana Hueytlalpan no nos regresa a tiempos muy alejados; la exégesis local, muy débil hoy, no la asocia a un pasado arcaico donde los habitantes hubieran vivido sin contacto con las realidades de la sociedad nacional. Según el texto de un erudito anónimo, exhibido en

la oficina del delegado municipal, el pueblo fue fundado a principios del siglo XIX por 18 familias descendientes de grupos chichimecas que habitaban el valle en el siglo XVI; luego fue poblado por otomíes que llegaron de las comunidades de la sierra, a saber Santa Mónica, San Pablito, Tenango de Doria y Pahuantlan. Este reagrupamiento progresivo se debe mucho a la presión territorial impuesta por los mestizos a partir de la Independencia (1821) e intensificada bajo la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911).

Sin embargo, según Galinier,⁹ la ocupación del territorio de Hueytlalpan sería atestada desde la época clásica (siglos I a IX), lo que contradice un ensayo de erudición poco fiable pero revelador de una suerte de amnesia social que he encontrado en numerosas ocasiones en campo.¹⁰ Unos diez kilómetros al suroeste del pueblo, en Huapacalco, los restos de una pirámide testimonian de la importancia de los antiguos establecimientos de los alrededores. Al sur de Hueytlalpan, en el Cerro Napateco, una piedra gravada olmeca que representa un cacique emplumado es venerada por los autóctonos, que la llaman “la Luna y el Sol” y le dedican ofrendas regulares. Consagran pues un culto a un emblema prehispánico y a su identidad indígena, aunque tengan una idea bastante imprecisa de la génesis de su comunidad.

Si bien la historia no preocupa mucho a estos otomíes, la creencia en los espíritus los habita. Los ancestros patrilineales, cuya memoria es celebrada con un altar erigido delante de cada casa, son objeto de un culto ambiguo: al momento de la fiesta de muertos, aquí particularmente brillante, se les dedica por supuesto ofrendas para mantener su virtud genésica, pero se teme que su espíritu regrese a atormentar los lugares. En el momento de la investigación, como me alojaba en una dependencia de la delegación municipal construida sobre un antiguo cementerio, numerosos autóctonos me preguntaban si, en la noche, no ocurría nada inquietante a mi alrededor.

La naturaleza a la vez benéfica y maléfica de los ancestros remite a la imagen igualmente compleja del diablo, cuya morada se en-

⁹ Jacques Galinier, *N'yùhù. Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le sud de la Huasteca*, 1979, pp. 11-112.

¹⁰ Los responsables de los diferentes grupos de carnaval se acordaban en decirme que no sabían por qué hacían lo que hacían ritualmente. Cuando les preguntaba el nombre de una persona bastante grande y conocedora en la materia, me indicaban siempre el mismo individuo cuyas capacidades de informante se revelaron por otra parte rápidamente limitadas...

contraría en una anfractuosidad de la roca que sobresale del Cerro Napateco, donde no se puede llegar sino acompañado por “gente que sabe”, pues uno podría ser víctima de uno de los innumerables sortilegios y encantamientos que supuestamente suelen producirse en ese lugar sagrado. Enfrente, al norte del pueblo, se encuentra el Cerro Viejo, otro cerro sagrado igualmente en la época en que investigaba Galinier; hoy se tiende a perder el recuerdo de esta propiedad de un elemento del paisaje que ya no tiene otra significación, a los ojos de muchos, que la de anunciar la sierra al horizonte. No obstante, el Cerro Viejo constituiría, con su semejante el Cerro Napateco, las bases de una antigua organización dualista. Los barrios más antiguos de Santa Ana, a saber, al sur, La Ciénega, que se edificó alrededor del oratorio de San Martín del lado del Cerro Napateco y, al norte Tecocuilco, que tiene como epicentro el oratorio García del lado del Cerro Viejo, habrían cristalizado ese dualismo, del cual sólo los viejos de los años setenta habían conservado el recuerdo.¹¹ En el siglo XIX, una reorganización completa del sistema territorial de la comunidad ligada a la recomposición demográfica, de la cual se hace mención en el texto del erudito local anteriormente evocado, se tradujo en un recubrimiento de la vieja organización dualista en beneficio del principio hispánico de las colonias. En cuanto a la estructura espacial del pueblo actual con sus cinco secciones, se definió solamente al transcurso de los años cincuenta, en el momento en que se constituyó el barrio de Atlalpan, receptáculo de elementos exógenos de origen otomí y mestizo, geográficamente situado frente al núcleo originario. Así “los antiguos antagonismos de las mitades se desplazaron enteramente dentro de este nuevo marco. Cada barrio manifiesta su individualidad por medio de grupos de danzantes, distintos de la época del carnaval. En Santa Ana particularmente, la carretera separa dos barrios que se oponen: Atlalpan y La Luz, el primero hispanohablante, abierto hacia el exterior, el segundo fiel a las viejas costumbres”.¹²

Pero Galinier se niega a ver en este proceso de transformación el renuevo de una organización dualista, en primer lugar porque limita la oposición entre estos dos barrios a un fenómeno puntual mientras que, lo veremos a la luz del trabajo etnográfico del carnaval, ésta es hoy paradigmática de la dualidad interna del pueblo. Aunque

¹¹ *Ibidem*, p. 122.

¹² *Idem*.

nuestro autor de referencia, lo que sigue lo mostrará igualmente, haya llevado un análisis magistral de los dinamismos sociales en juego en la representación del carnaval de Santa Ana Hueytlalpan, pretende reservar la pertinencia del modelo dualista a un pasado donde, él pretenda, el territorio era marcado por referentes místicos que materializaban los dos cerros y sus oratorios respectivos, o sea en una época donde ni el barrio de Atlalpan ni el mestizaje existían en el pueblo. Ahora bien, mientras en Atlalpan el uso de oratorios se perdió desde hace mucho tiempo, en nuestros días, cuando el Cerro Viejo —al contrario del de enfrente, el Cerro Napateco— ya no inspira alguna devoción particular, nuevos referentes de orden económico y político pueden haber adquirido una importancia tal que se amalgaman a lo religioso. Y es así que la carretera, vector de la movilidad de la mano de obra, de los capitales (aun modestos) y de las formas culturales, frontera entre los “ricos” y los “pobres”, los modernos y los ancianos, impuso un nuevo esquema dualista este-oeste que vino a reemplazar su antecedente arcaico norte-sur, hoy definitivamente olvidado. Un modelo tradicional de gestión del espacio y de la sociedad resurgió bajo un aspecto transformado o invertido que confirió al universo contemporáneo un sentido jerárquico propio.

Con los enfrentamientos territoriales que pone en escena, el carnaval expresa ese movimiento estructural que atormenta a la sociedad en su conjunto. Al realizar en el plano simbólico el auge del barrio de Atlalpan, la fiesta pone de relieve la dualidad de la comunidad por medio de un sistema de diferenciación integrado al ritual. Este sistema dualista se desprende de la confrontación de la cultura local —considerada “otomí”, aun más por los mestizos del pueblo, que son paradójicamente los más puristas— con la historia y la economía contemporánea. Veremos por otra parte que, por medio de los dinamismos modernos —la emigración a Estados Unidos en este caso— este proceso de recreación de la configuración territorial tradicional conlleva una representación cíclica que inscribe el tiempo social en la cosmología otomí.

El carnaval hoy en día

Al contrario de lo que se observa en numerosos pueblos mexicanos donde el carnaval es celebrado hasta la Semana Santa, incluso los Sábado de Gloria y Domingo de Resurrección, la comunidad de Santa

Ana mantiene su fiesta en los límites de la ortodoxia del calendario cristiano, si no fuera porque el día principal no es el martes de Carnaval sino el miércoles de Ceniza. La iniciativa se atribuye enteramente al grupo formado en cada barrio, cuya organización está a cargo de hombres casados aún jóvenes (entre 20 y 30 años) que se llaman hoy *caporales* o *encabezados*, pero que en los años setenta se llamaban *capitanes* o *interesados*.¹³ El más importante de ellos se conoce como el *mayordomo de los caporales*; hace treinta años el título de *mayordomo* se reservaba a actividades rituales extra-carnavalescas.¹⁴ Estas evoluciones semánticas señalan un cambio en el rito tradicional.

El *mayordomo* debe inspirar confianza al grupo que lo sabe responsable, concienzudo y honesto y, más prosaicamente, solvente. Si bien se encarga de recolectar la cotización de los miembros del grupo y los habitantes del barrio, él mismo es, gracias a sus emolumentos estadounidenses, uno de los principales contribuyentes. El presupuesto total es considerable para un pueblo tan modesto: alcanza 12 000 dólares tan sólo en el barrio de Atlalpan. Algunos voluntariamente ostentosos ofrecen varios cientos de dólares aun si en Estados Unidos su salario mensual rara vez pasa de 600 dólares; otros se someten igualmente a esta "obligación" aunque no pueden estar presentes en el momento del carnaval; en un camino del barrio de Tecocuilco, una vieja campesina que sólo habla algunas palabras de español me dice haber dado 100 pesos, o sea 10 dólares (en la época del trabajo de campo): un sacrificio para ella. El dinero percibido en todos los niveles sociales es asignado a la intendencia del grupo y destinado sobre todo a la compra de los disfraces y de los fuegos artificiales, a la contratación de los tríos de músicos y orquestas de baile, cuyo lujo da la medida del poder económico del barrio. Sucede también que un emigrado participa prestando al grupo su casa vacía para que pueda reunirse y tomar allí sus comidas.

Desde la mitad de la semana que precede el carnaval, los *encabezados* se encuentran cerca del terreno ceremonial: un baldío cuadrado con dimensiones casi de medio estadio de fútbol. Allí, mientras beben a sorbos sus cervezas, vuelven a pintar un poste alto de alrededor de veinte metros, en la cima del cual flotará la bandera del barrio acuñada de un emblema animalesco (el águila por ejemplo)

¹³ *Ibidem*, p. 435.

¹⁴ *Ibidem*, p. 434.



Fig. 2 Erección del poste en el barrio de La Luz (foto F. Saumade).

(figura 2). Además del estandarte que enarbola, este poste es adornado de una multitud de banderines colorados alineados sobre cables tendidos hasta el suelo y que forman una red en corola que se adhiere al contorno del terreno (figura 3). A unos veinte metros del poste, y a diez metros de distancia el uno del otro, se plantan dos postes de alrededor de tres metros, cuyas cimas se unen con un sistema de cuerdas transversal —sobre cuya utilidad regresaremos. El dispositivo es una versión del *palo de horca* característico del carnaval otomí de la Huasteca, que se puede considerar como una variante del famoso palo *volador* de la región de Veracruz.¹⁵

Por su altura el poste indica el espacio celeste y refleja el culto de los cerros que, más allá de Santa Ana, se encuentra en el conjunto de la cultura otomí; remite igualmente a la celebración huasteca del árbol, en tanto ser intermediario entre la tierra y el cielo.¹⁶ Al articular los espacios chthoniano¹⁷ y celeste, el poste evoca también el

¹⁵ Sobre la danza de los *voladores*, además del análisis de Galinier, véase Alain Ichon, *La religion des totonaques de la sierra*, 1969.

¹⁶ Aneth Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, 2002; Jacques Galinier, *op. cit.*, 1990.

¹⁷ En francés *chthonien*; adjetivo proveniente del griego *khthôn*, tierra. Se dice en la mi-



Fig. 3 El poste levantado (foto F. Saumade).

carácter perenne de la tradición, ya que es el mismo que se guarda año tras año hasta que la madera empiece a pudrirse y se deba aprestar un nuevo tronco. El *mayordomo* de Atlalpan, de treinta años de edad, me dice haber visto el mismo poste en su barrio; pero en ese año 2003 los habitantes de La Luz estrenaron uno nuevo, “el más alto del pueblo”, después de que el anterior hubiese cumplido “al menos cuarenta años de buenos y leales servicios”.

Otro elemento de continuidad de naturaleza emblemática es la cabeza de madera esculpida, que en cada barrio confiere su “personalidad” al *torito*, suerte de “rey del carnaval” local. Uno de los *encabeza-*

dos se encarga de ensamblar las piezas de esa figura bovina, una vez izado colectiva y totalmente el palo. El ejecutante tiene el saber de su padre, o bien asimiló las bases con la observación atenta del montaje anual del *torito*. El *mayordomo* del barrio de Atlalpan encargado de esta misión, la mayor parte de la población y la inmensa mayoría de los participantes del carnaval, nunca conocieron otra cara a su *torito*. Alrededor de su “inmutable” cabeza mantenida por una columna vertebral igualmente de madera, el objeto animalesco está constituido de un armazón de ramas de sauce llorón recién cortadas y luego dobladas, cuyas extremidades se fijan en hoyos hechos en un marco de madera. Al igual que el palo, pero en menor escala, el conjunto se vuelve sólido por medio de cuerdas firmemente enrolladas y anudadas. Se cubre el caparazón obtenido de esa manera con un petate (estera de palma) cocido sobre el armazón con un simple cordón; esta envoltura se deja así, excepto en el barrio de Atlalpan

toología de las divinidades vinculadas con el mundo subterráneo, la tierra. Se tradujo aquí por *chthoniano* para no perder su sentido preciso y aprovechando su raíz griega [N. de la T.].

donde, para distinguirse, se pinta con los colores de un pelaje bovino. Finalmente se añade al conjunto una verdadera cola de toro.

Desde la mañana del domingo que abre el carnaval, en el terreno ceremonial de cada grupo, el *mayordomo* repasa a los contribuyentes para elegir entre los muchachos que lo rodean los que tienen derecho de vestir el disfraz de *huehue* (“viejo” en nahuatl, la lengua empleada en este caso). Los disfrazados son en su mayoría solteros de entre 15 y 20 años, pero algunos niños se suman al grupo. En cuanto a su atavío, se trata de un traje de felpa sintética que puede ser, según los modelos roja, naranja, café, azul, verde, amarilla, blanca o negra. Los *encabezados* han comprado un lote que distribuirán alrededor de ellos. Luego cada uno se voltea para vestirse y poner una máscara de caucho que representa monstruos *halloweenescos*, bestias salvajes, calaveras, diablos o celebridades políticas como el presidente de la república, Osama Bin Laden, Saddam Hussein, etcétera. Estas máscaras están generalmente realzadas por una peluca colorida, eventualmente con una barba; para no dejar adivinar nada de la fisonomía de los disfrazados se pone todavía un pañuelo en la cabeza, de forma tal que el anonimato de los *huehues* es total, incluso en el seno del propio grupo. Además de ser físicamente irreconocibles, se dan a la tarea de falsificar su voz de manera codificada y homogénea, con un tono agudo puntuado de gritos que evocan el animal en celo y subrayan su transformación en seres suprahumanos.¹⁸ Estos modos de vestir y estos metalenguajes se encuentran de forma idéntica en todos los grupos. Fuera del color variable de las felpas, el *huehue* es uniforme: a priori nada lo diferencia de su homólogo de otro barrio (figura 4).

Una vez disfrazados, los *huehues* se juntan al pie del gran poste donde el *mayordomo* bendice las máscaras con un ramo de flores salvajes y dos velas colocadas en el piso. Entretanto, las chicas han aparecido en todo su esplendor. Del mismo grupo de edad que los *huehues* ostentan el traje femenino tradicional de las fiestas otomías, un modelo estilizado y lujoso del vestido cotidiano de sus mayores: la falda negra, la faja campesina de donde cuelgan *listones* (cintas de colores), el *rebozo* (chal), los collares de perla baratos y sobre todo la blusa bordada por las artesanas del barrio. A pesar de ser tradicionales, estas blusas finamente obradas de hilos multicolores se venden a precios exorbitantes: alrededor de 1 500 pesos (en 2003) de mano a

¹⁸ La gente cree que son “aires”. Agradezco a Lourdes Baez Cubero este bonito detalle.



Fig. 4 Huehue, torito y huapanguero (foto F. Saumade).

mano, ya que no se encuentran en las tiendas. Los motivos oscilan entre el animalesco tradicional — venados, pavos— y las imágenes mestizas —la Virgen de Guadalupe, el águila y la serpiente, etcétera. El día de la apertura del carnaval las chicas no llevan peinados, con excepción de la “reina” del barrio coronada y adornada con cinta como una *miss*; ese día llevan zapatos de tacón. Después, para estar más cómodas durante los maratones de danzas a los cuales se prestarán en medio de una nube de polvo permanente, se pondrán un pantalón de mezclilla debajo de su falda, zapatos deportivos, y en la cabeza se atarán un pañuelo sobre el cual colocarán un sombrero de fieltro o palma

como los *rancheros*, a menos que se contenten con una simple gorra de beisbol. Pero, además de estos pequeños reacomodos que llevan la marca de la aculturación, se ve bien que, en sus aspectos tradicionales, esta vestimenta se opone al traje de los *huehues*: el traje, refinado y muy favorecedor, exalta la feminidad con cara descubierta. Frente al anonimato animal de los horribles *huehues*, las chicas se exponen como en un desfile. Se exponen a ellos justamente: de la mañana a la noche danzan sucesivamente con el uno y el otro, haciendo valer su belleza y, a través de la calidad de los bordados de las blusas, el poder económico de sus padres. Sin embargo, también es cierto que la indumentaria de las muchachas tiene un carácter sexualmente ambiguo, mezclando elementos femeninos con elementos masculinos (el pantalón vaquero, el sombrero de rancho).¹⁹ Esta ambigüedad tal vez pueda analizarse como una reminiscencia de

¹⁹ Agradezco nuevamente a Lourdes Baez Cubero por haber subrayado esta característica del atuendo de las muchachas del carnaval de Santa Ana Hueytlalpan durante la plática que siguió la conferencia que di en Tlaxcala, en ocasión del XII Congreso Internacional sobre Otopames (noviembre de 2010).

las representaciones dualistas tradicionales, aún más cuando uno recuerda que en un pasado muy reciente (treinta años antes de nuestra investigación) eran hombres disfrazados de mujeres los que bailaban en el carnaval.²⁰ Regresaremos a este punto más abajo.

La música que acompaña la danza es tocada a veces por un *tamborero*, músico tradicional del barrio con un tambor plano cuadrado y una *chirimía* (figura 5), otras veces por un trío de *huapangueros*, cantantes profesionales de la Huasteca provenientes de Tulancingo o de un pueblo de la sierra, quienes se acompañan con instrumentos de cuerda (guitarra, violín). Llevados por las sonoridades duales y alternadas de los folclores otomí y mestizo, las chicas



Fig. 5 Tamborero (foto F. Saumade).

están constantemente solicitadas por estos caballeros desconocidos, abiertamente lúbricos, con los cuales componen un cruzado colectivo. Los que no están disfrazados, más grandes o mucho más jóvenes, se contentan con mirar con un placer no fingido. Nos enfrentamos aquí con un nuevo avatar de las danzas de carácter erótico y prenupcial cuya aparición ya habíamos notado en el carnaval de un pueblo nahua-mestizo del estado de Tlaxcala.²¹

Con sus ricos adornos, las chicas exaltan el poder sexual y genérico del barrio ante el conjunto de la comunidad. Es el sentido del desfile preliminar del domingo. Ocupan en éste las primeras filas bajo la dirección del *mayordomo* armado de una varita, la cual sólo tiene por el momento una utilidad simbólica. Siguen los *huehues*: uno de ellos se encarga de llevar el *torito* en sus hombros haciéndolo bailar hasta que el peso no despreciable de la carga se haga sentir y

²⁰ Jacques Galinier, *op. cit.*, 1990.

²¹ Se trata de San Miguel Tenancingo, véase Frédéric Saumade, *op. cit.*, 2002; también del mismo autor, *Maçatl. Les transformations des jeux taurins au Mexique*, 2008.

lo obliga a pasarlo a un compañero. Lo importante es que la figura animal siga siendo mecida y continúe dominando los grupos aglutinados del desfile, al igual que en una procesión donde la gravedad dejaría paso al buen humor: visto desde lejos, el efecto es sobrecogedor. Como es de costumbre en las fiestas de las familias mexicanas, las chicas multiplican las porras, a la gloria, esta vez, del barrio cuyo desfile da la vuelta antes de regresar a la plaza del pueblo por la carretera, donde los coches formaron con justa razón un nuevo embotellamiento.

Los danzantes y los *toritos* se reúnen en la plaza, mientras una orquesta de música *ranchera* contratada por los grupos inicia su repertorio. Se trata de un género bastante ruidoso de variedad mexicana, cuyos textos hacen a menudo referencia a la existencia urbana, a las figuras del emigrado, del *pollero* mafioso y del traficante de droga. En suma, un estilo musical moderno que evoca realidades bien conocidas de los otomíes de hoy. En el baile los grupos terminan por mezclarse los unos a los otros. Es el momento en que ciertos *huehues* de un barrio, no identificables recordémoslo, escogen para bailar con las chicas de otro barrio y, eventualmente, iniciar un contacto que más tarde podría volverse serio. Evidentemente, el encuentro de los barrios es más tenso que armonioso: bajo el efecto de los litros de cerveza tragados por los *huehues* y los *encabezados* que los encuadran, se pueden armar peleas. Pero el baile hace una pausa, ya que una ceremonia de mucha importancia se prepara: los *toritos*, quienes bailaron en medio de los chicos y chicas disfrazados, subirán en el estrado al lado de las reinas de cada barrio. Después del discurso de un representante del presidente municipal de Tulancingo y del delegado municipal, que se esfuerza en calmar los espíritus afirmando que su amistad es igual para cada barrio, se clasifica a los grupos concursantes en función de la "belleza" de las chicas y del *torito*. Es el delegado mismo quien tomará la última decisión: se comprende aún mejor el nerviosismo y las precauciones oratorias que manifiesta en ese momento.

Una vez establecida la clasificación, se conducen a los *toritos* adentro de la delegación municipal donde el *delegado* los "marca", a semejanza de un criador: con una pistola de pintura roja inscribe en un costado el nombre del barrio y coloca en el otro una escarapela igualmente pintada de rojo, que evoca la "divisa" pegada en el lomo de los toros de combate y sobre la cual se puede leer la clasificación obtenida. En 2003 Atlalpan ganó la palma. Se adivina el orgullo y la amargura

que engendra esta ceremonia, aunque un instante antes, en el estrado, cada reina y cada *mayordomo* hayan tenido derecho al mismo trofeo: una copa. Además, el marcado de los *toritos* tiene valor de autorización de salida oficial otorgada a los grupos.

En efecto, los días siguientes se consagran esencialmente a la danza. Acompañado por el trío de músicos *huapangueros* y por el tamborero que se responden con la regularidad de un metrónomo, cada grupo se desplaza hacia su propio barrio y se para delante de la casa de los vecinos que lo solicitan para ejecutar algunos pasos coreográficos. El *torito*, cargado alternamente por los *huehues* y los *encabezados*, se mezcla con las pa-



Fig. 6 Danza del torito con una muchacha (foto de F. Saumade).

rejas, cuya composición cambia de una danza a otra. En su coreografía, bastante tosca para no necesitar ninguna repetición previa a la fiesta, la rotación es de rigor. Fuera de los monótonos pasos de las parejas, ese principio determina la manera muy particular con la cual se baila con el pesado *torito*: el danzante agarra el seudo animal por la base, lo columpia algunos instantes a media altura y lo blande arriba de su cabeza mientras gira sobre sí mismo (figura 6). A cambio de esa agradable animación, las personas que se benefician con las visitas ofrecen cervezas, refrescos, a veces pulque, del cual se guardan algunos tragos para el *torito*. El animal por supuesto es consentido: se le da de comer hierbas secas, de beber este jugo del maguey que acompañaba antaño todas las ceremonias sacrificiales. Hay que notar aquí que, contrariamente a lo que se observa en otras comunidades otomíes, la borrachera diferencia los hombres de las mujeres.

Otro elemento de distinción entre los sexos es el trabajo colectivo. Además de los danzantes en traje, jóvenes solteros en su mayoría, los adultos del grupo se reparten las tareas entre los hombres, que offician afuera en las calles y los caminos, y las mujeres, que se quedan en la casa de uno de los *encabezados* y cocinan para todo el

mundo. Se prepara la comida del carnaval con la carne de un cerdo matado el lunes en la mañana en el patio del anfitrión; y las mujeres hacen un guiso en salsa verde y tamales que serán servidos cotidianamente con tortillas y frijoles. El cerdo, animal de origen hispánico, se integró completamente en el bestiario doméstico de los indios de México, al igual que la gallina y el burro. Según Downs,²² aquel animal europeo, emblemático de la identidad alimenticia de los cristianos, por oposición a los judíos y musulmanes que prohíben su consumo, reemplazó al perro doméstico mesoamericano. Éste, antes de la Conquista, era castrado, engordado, y finalmente sacrificado y comido en ocasión de una ceremonia importante como los funerales. Como animal conductor de las almas de los muertos, se suponía que el perro cargaba en su espalda el alma de su difunto amo para permitirle atravesar el río, más allá del cual se accedía al mundo subterráneo de los ancestros. El cerdo no tiene ciertamente esta propiedad imaginaria, y queda por hacerse una investigación para determinar si es también asociado a las esferas inferiores donde se mueven supuestamente los ancestros. Esto no parece muy claro, pues nunca hemos tenido noticias de que en alguna parte de México se le dedicara una ceremonia sacrificial, ni siquiera entre los huicholes, que suelen sacrificar varias clases de animales, desde el toro hasta el pescado bagre, pero no el cerdo, que sí consumen pero sin ceremonia.²³ Sin embargo, su omnipresencia entre los animales de las casas pueblerinas y su consumo en ocasión de grandes fiestas que exaltan la fertilidad y la pertenencia territorial (fiestas patronales, carnaval) lo asocian al universo chthoniano, interior y femenino.²⁴

En cuanto a los hombres del grupo, los *encabezados*, guían los desplazamientos de la tropa de danzantes con una varita o un cable eléctrico. Este accesorio les sirve, cuando el cansancio y la embriaguez se hacen sentir, para azotar sin piedad a los *huehues* cuyo comportamiento licencioso se vuelve excesivo, o los que en vez de bailar como se les ordena, se quedan demasiado tiempo echados en el

²² James F. Downs, "Domestication: An Examination of the Changing Social Relationships between Man and Animals", en *Kroeber Anthropological Society Papers*, núm. 20, 1960, pp. 18-67.

²³ En otra publicación he propuesto un análisis de la paradoja de la exclusión del cerdo del ciclo sacrificial huichol basado en la exégesis de un *mara'akame* (chamán) de San Andrés Cohamiata Tatei Kie; véase Frédéric Saumade, "Taureau, cerf, maïs, peyotl : le quadrant de la culture wixarika (huichol)", en *L'Homme*, núm. 189, 2009, pp. 191-228.

²⁴ En el imaginario otomí, la tierra, que implica la relación a la muerte, los ancestros y la fertilidad, es de naturaleza femenina; Jacques Galinier, *op. cit.*, 1990, pp. 543-548.

<p>Hombres Asociado a lo exterior del pueblo por su estatuto de emigrados temporales.</p>	<p>Encabezados No disfrazados. Organizadores y guías en los caminos (pastores simbólicos).</p>	<p>Huehues Animalizados. Anónimos. Llevan un disfraz que evoca la influencia estadounidense que no permite ninguna distinción entre barrios. Practican la danza del <i>torito</i>: representación de un animal asociado al mundo exterior de las haciendas y a la cultura hispánica de las corridas.</p>
<p>Mujeres Asociadas al territorio del barrio.</p>	<p>Esposas y madres. Cocinan el cerdo, animal de origen hispánico que se volvió el signo de la economía doméstica. festiva de la comunidad Lo acompañan de maíz (tortillas, <i>tamales</i>) y frijoles, productos vegetales de la región. Están asociadas a la casa familiar bajo la égida del ancestro patrilineal cuyo altar domina en el patio.</p>	<p>Chicas en traje de gala otomí. Súper feminizadas. Identificadas con ostentación como las “bellezas” del barrio.</p>

Fig. 7 Cuadro de repartición de tareas y lugares en función del sexo y la edad.

suelo para recuperarse. Hay que decir que el calor, junto con el polvo, pesa mucho bajo las felpas y las máscaras que los chicos sólo tienen derecho de levantar al nivel de la boca para alimentarse. El duro tratamiento del cual son objeto subraya su carácter animal, así como la jerarquía dentro de la cual los mayores y guías “guardianes de las manadas” son los superiores.

La repartición de las tareas y de los lugares según el sexo y la edad (o el estado civil) se establece como lo muestra el cuadro de la figura 7.

Nuestras observaciones de esta comunidad con un sistema virilocal revelan una paradoja: que sea adulta o núbil, la mujer encarna el principio de la identidad territorial, mientras el hombre representa, a través de sus vínculos con Estados Unidos y el *torito*, el mundo exterior y la movilidad. El primer referente remite a una dimensión chthoniana cuyos signos primeros son la cocina, la casa y su ancestro fundador. El segundo, puesto de relieve por la elevación del *to-*



Fig. 8 Descabezada del pollo por los *huehues* (foto de F. Saumade).

rito bailando arriba del desfile, se inscribe en una dimensión celeste que vendrá a subrayar lo sucesivo del escenario carnavalesco.

El martes de carnaval es el día de la “decapitación de los pollos”. Durante sus visitas coreográficas a través del barrio, algunos *huehues* se desprenden subrepticamente del grupo para dar la vuelta a la casa donde fueron invitados y tratan de hurtar las aves, de preferencia gallos jóvenes. Generalmente, los propietarios cierran los ojos sobre esta intrusión tradicional; admiten la pérdida de una o dos aves como una contribución suplementaria al carnaval. Sin embargo, algunos *huehues* se las ingenian también para traer animales muertos encontrados durante su

caza: un cerdo, un perro, una zarigüeya a los cuales pasan una cadena, y arrastran titubeantes el cadáver rígido y pestilente.

Al final de la tarde, la gente se reúne en el terreno ceremonial donde harán efectivo el sistema del *palo de horca* que fue instalado a partir del gran poste. Separados por aproximadamente diez metros, los dos postes complementarios son ligados por una cuerda transversal; en la cima del segundo poste, una agarradera permite hacer deslizar la extremidad de la cuerda para levantar y bajar a voluntad la parte mediana. Sobre esta última, un *encabezado* amarra un ave por las patas; luego se coloca en contra de este poste al fin de manipular la extremidad de la cuerda y hacer subir y bajar al pobre animal suspendido como un premio. Aquí, son los *huehues* agrupados que saltan, los brazos alzados para tratar de atrapar el cuello del ave. Cuando uno de estos furiosos lo logra, se forma entonces una increíble contienda alrededor del ganador, que jala con todas sus fuerzas la cabeza de la presa para arrancarla y exhibirla después como un trofeo (figura 8). En broma, dos de las cabezas cortadas durante esta masacre son colocadas en la punta de los cuernos del *torito*. Notemos que durante mi paso por el barrio de Atlalpan en ocasión de la *des-*

cabezada (decapitación) se simuló el incienso de un pavo capturado; escapó sin embargo a este rito violento, manifiestamente reservados a los gallináceos de origen español.

Este juego encuentra numerosos equivalentes en México, pero más allá de su carácter sangriento que podría evocar el sacrificio prehispánico, proviene sin embargo de España.²⁵ En el carnaval de Santa Ana se lleva a cabo con la *piñata*. Se amarra a la cuerda de la horca un recipiente de cartón que figura un personaje, animal o estrella, decorado con bandas de papel de seda de colores y relleno de dulces. Los jóvenes se aferran en alcanzar el objeto y reventarlo a bastonazos o con los cuernos de madera del *torito*: una vez más, el animal emblemático es objeto de un juego aéreo.

El Miércoles de Ceniza, la misa matutina y el inicio de la Cuaresma no impiden a los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan celebrar el “gran día” de su carnaval. Una nueva jornada de danzas se prepara: el *torito* es conducido esta vez hasta los límites geográficos que separan el barrio del mundo exterior. La caza al *torito* se organiza luego en las calles, mientras los *encabezados* afectados por su propio cansancio y los excesos de bebidas de los *huehues*, recurren cada vez más al látigo. El maniquí es cargado y mecido alternadamente por algunos *encabezados*, los mejores en ese duro ejercicio. Los otros *encabezados* se proveen con cuerdas de nylon que anudan como un lazo y los *huehues* se arman con largas varas y ramas de árbol. Los jóvenes animalizados que se volvieron los defensores del *torito*, evocan entonces los vaqueros españoles y su *garrocha* (pica). Con su lazo, los *encabezados* se asimilan más bien al charro. De cierta manera, los indígenas ponen aquí en escena la confrontación de dos arquetipos de la alteridad alrededor de un tercero: el toro. La estrategia de juego consiste en dominar el espacio aéreo donde evoluciona el *torito*: los *encabezados* intentan capturarlo con el lazo lanzando sus cuerdas arriba de las varas que los *huehues* blanden para impedirselo. Pero el *torito* mismo se defiende bravamente gracias a la destreza del portador que distribuye embestidas, que la ingestión previa de cantidades de pulque y cerveza por los diferentes actores vuelve realmente peligrosas. Finalmente, como si fuera inevitable, un elemento moderno acentúa el aspecto delirante de la escena: algunos de los *huehues* agreden a los portadores de lazos con ayuda de aerosoles que manchan su cara con espuma sintética blanca.

²⁵ Julio Caro Baroja, *Le carnaval*, 1979, p. 79.

La comitiva se dirige hacia el terreno ceremonial donde, ante una muchedumbre numerosa, se dispone a ultimar la corrida bufona. Pero el asunto se eterniza: no es simple enlazar la cabeza del *torito* protegido por estos *huehues* gritones; tanto más que entre dos embestidas que desencadenan la hilaridad general y levantan nubes de polvo, el portador del *torito* en turno marca un tiempo de reposo plantando los cuernos de madera en la tierra de este espacio ritual que significa la identidad territorial del barrio, de sus linajes y de los respectivos ancestros. Se da de beber al animal de paja. Éste, bajo la presión de su portador, rompe las botellas de cerveza que se le ofreció, tira el cubo de pulque con chile y cebollas que se preparó especialmente para él: al verterlos en el piso, dedica todas estas ofrendas a la tierra del barrio. La pequeña guerra de la cual es objeto, lazos contra varas, se desenvuelve en los aires, pero dirige ahora su pasión hacia el mundo chthoniano.

¿Demasiado calor, demasiado cansancio o efecto significativo? Poco a poco las máscaras caen, al igual que las felpas, amarradas simplemente en la cintura; los *huehues* ya no pueden más pero continúan la lucha. Y las chicas ya no están: después de mezclarse entre los espectadores, ellas también ríen de este juego que parece no tener final.

Un *encabezado* más hábil logra finalmente la jugada decisiva. Repentinamente, todo cambia, todo se invierte. Los *huehues* abandonan sus armas y los portadores de lazos pueden lanzar a voluntad su trampa alrededor de la cabeza tan largamente convidada y ahora ofrecida. El portador sale de debajo del *torito* que coloca en el suelo y abandona allí. Unos quince *encabezados* y niños jalen las cuerdas entremezcladas para arrastrar a la víctima sobre la cual se echan tres o cuatro *huehues* semidesnudos. Los participantes ahora indistintos —disfrazados, no disfrazados— se atrapan los pies en el lío de cuerpos y cuerdas: se caen, se levantan, vuelven a ir, recaen. Los que son expulsados del caparazón estropeado del *torito* son reemplazados por otros que se lanzan de nuevo por arriba del bulto. Hemos ahí realmente una parodia de la monta de toro y de los juegos de lazo observados en los espectáculos taurinos mestizos: la *charreada* y el *jarripeo*.

Evidentemente, ya no queda pronto gran cosa del pobre animal tutelar que bailaba todavía en los aires poco tiempo antes: todo se desintegró, todo regresó a la tierra. Todo, excepto la cabeza y la columna vertebral, espectro irrisorio que el último *huehue* que logró

mantenerse sobre el cuerpo “exsangüe” y aplanado blande triunfalmente como blandía, el día anterior, la cabeza del gallo que había arrancado en medio de la contienda.

El *torito* murió y con él el carnaval. La noche cae. Las danzas reinician, anárquicas, violentas, sin máscara. Entre hombres. Las chicas fueron a cambiarse para asistir a los fuegos artificiales y al baile de la noche. Los *huehues* se libran a un pequeño juego ritual: rompen la ropa interior de los *encabezados*; de nuevo humanos y joviales, se vengan de los malos tratos de los cuales sus mayores les hicieron padecer durante tres días. Luego, los trajes hechos jirones, todos regresan a la casa común donde las mujeres sirven los últimos tacos de cerdo en salsa verde, los últimos frijoles, donde los hombres acaban con los últimos cartones de cerveza tibia, donde los cuerpos fatigados tragan todo lo que queda de calorías para rebotar en una última celebración eléctrica de noctámbulos.

Un cambio en busca de permanencia

En comparación con lo que observaba Galinier hace treinta años, el carnaval de Santa Ana puede aparecer degradado por los procesos de modernización, aculturación y dependencia económica. En materia de organización, el sistema de cargos civiles que regía la administración de la fiesta fue racionalizado y puesto bajo el control de la burocracia municipal. Los “jueces” de barrio, que ordenaban la ceremonia de apertura además de resolver los contenciosos cotidianos, fueron reemplazados por el delegado municipal. En cuanto al rito, los disfraces de los actores masculinos ya no son fabricados en el pueblo sino comprados en mayoreo en tiendas especializadas de Tulancingo o México. Como en los pueblos mestizos del estado de Tlaxcala,²⁶ incluso en el carnaval de las grandes ciudades, las jóvenes danzantes no tienen nada de “tradicional”: reemplazan a los hombres que se travestían con el mismo tipo de trajes que los que ellas enarbolan hoy con el orgullo de las mujeres “liberadas” de la sociedad moderna. Antaño, toda idea de lujo era excluida; tanto mejor, en el momento en que aparecían los disfraces modernos, más costosos, vestirse de mujer (es decir con la ropa prestada por una pariente) era

²⁶ Frédéric Saumade, *op. cit.*, 2002.

una manera muy cómoda de participar cuando se era muy pobre.²⁷ En cuanto a las otras vestimentas, lejos de conformarse a un estándar homogéneo, mostraban toda una gama de personajes: un cuadro detallado de Galinier presenta una nomenclatura de diecinueve elementos que oscilan entre los términos de parentesco (“vieja madre”, “padre podrido”), los diablos, los animales, los oficios, los santos y los locos.²⁸

Estos arquetipos ya no tienen uso y de su disparidad sólo subsiste la sombra de su memoria. De la abundante imaginación surgida de la vieja cultura otomí (o ya relaciones que mezclan universo local y civilización hispánica), el traje de *huehue* reduce sus elementos de diferenciación al color de las felpas y a las máscaras. Estas últimas, reminiscencias vulgares de las máscaras esculpidas cuya madera se iba a buscar al bosque algún tiempo antes de la fiesta, son de origen industrial. Si bien retoman ciertos temas tradicionales, es de un modo que recuerda este *world carnival* impuesto un poco por todos lados por el imperialismo estadounidense.

Hace treinta años, el acompañamiento musical de los grupos se limitaba al tamborero; no había “huapangueros” mestizos. En cuanto a los bailes de la noche, la música de estilo ranchero o nortño que se toca hoy —por referencia a este “Norte” del cual el indio depende— con efectos electrónicos y entrecortados con secuencias “tecno”, hace olvidar los aires folclóricos que todavía tienen presencia en el día. Este vicio noctámbulo se inscribe en una evolución hacia un modo suntuario de fiesta inconcebible antaño, donde el relativo éxito económico del migrante se expresa tanto en el equipo con su orquesta contratada a un costo alto, como en los pretenciosos pórticos de las casas neo-californianas cuyos materiales, lisos y fríos, contrastan con la madera carcomida y el ladrillo crudo y frágil de las chabolas tradicionales. La deriva pecuniaria del carnaval tiende evidentemente a excluir a los más desprovistos quienes, por falta de medios, no se atreven a disfrazarse el día D. Algunos jóvenes lo dicen: “Más vale no mostrarse si no se tiene con que pagar una buena orquesta”.

En un análisis de gran lucidez, Galinier apprehendió la evolución tal como aparecía en el momento de su investigación. En esa época los animadores del barrio de Atlalpan, cuya dominación económica

²⁷ Jacques Galinier, *op. cit.*, 1990, p. 452.

²⁸ *Ibidem*, pp. 449-451.

eclipsaba lo sagrado, se empleaban en legitimar su hegemonía en el plano simbólico.²⁹ Se siguió una crispación de la rivalidad entre este barrio y el de La Luz, donde, después de un periodo de decadencia continua del carnaval, el sentimiento tradicionalista se despertó bajo el efecto del crecimiento de las desigualdades entre un lado de la carretera y el otro, dando al rito un nuevo relieve. Con justeza, el autor de *La mitad del mundo* vio en el carnaval otra cosa que folklore arcaico: un modo de comunicación apropiado para “instalar la sociedad nacional en el corazón de la vida comunitaria”, es decir amalgamar afirmación identitaria y lucha de clases.³⁰

En ese sentido, el preponderante papel histórico de Atlalpan pudo volverse aplastante para algunos miembros de la comunidad. En 2002 y 2003, a causa de la falta de dinero y la carencia de jóvenes retenidos en Estados Unidos, dos de los cinco barrios, La Palma y La Ciénega, no fueron representados. En cuanto a la Colonia San Felipe, que expresaba su diferencia y sus aspiraciones autonomistas por una participación polémica al carnaval, perdió pura y simplemente la tradición.³¹ La presión económica explica por qué los grupos de danzantes sólo se hayan producidos en tres barrios en lugar de los seis que se registraban hace treinta años. Todas proporciones guardadas, este fenómeno es comparable con el del mercado capitalista aunque denota otra racionalidad, un rito de dilapidación que compromete el prestigio de los barrios o más bien, de las dos mitades del pueblo. En este caso, parece posible que en el futuro el carnaval de Santa Ana ya no sea animado por grupos representando todos los barrios, sino estructurado por una oposición entre los barrios “antiguos”, situados del lado oeste de la carretera, y el barrio “moderno” de Atlalpan, al este de dicha carretera. Los datos observables en nuestros días se declaran a favor de esta hipótesis prospectiva.

²⁹ *Ibidem*, p. 464.

³⁰ *Ibidem*, pp. 455-457. En la versión francesa (y reducida) de la misma obra [*La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, 1997], Galinier dice bajo forma de aforismo que “en el caso de Santa Ana, es del interior que la indianidad es de repente revalorizada, en el horizonte de las luchas que reflejan los rompimientos de estas comunidades campesinas donde la estratificación social y las desigualdades económicas crecientes, los fenómenos de emigración, suscitan una integración conflictiva a la sociedad mexicana. [...] La ‘costumbre’, bajo sus aspectos mitológicos y rituales, sólo adquiere eficacia a través de los combates políticos”. Nos suscribimos por supuesto completamente a este análisis.

³¹ Sobre la historia de escisión carnavalesca de la Colonia San Felipe véase Jacques Galinier, *op. cit.*, 1990, pp. 458-459.

Cuando el “barrio de los ricos” renueva la cosmología tradicional

En la sinopsis etnográfica establecida arriba, el barrio de Atlalpan se distingue desde varios puntos de vista de desigual importancia semántica. En primer lugar el baile de clausura no lo es, ya que tiene lugar el martes en la noche; reúne una muchedumbre de jóvenes de todos los barrios, atraídos por el lujo extraordinario de los medios desplegados. Los bailes dados el miércoles en la noche del otro lado de la carretera no tienen el mismo brillo y, al repartirse la asistencia debido a las circunstancias, no atraen tanta gente. Otro elemento de diferenciación de Atlalpan: en el rito del carnaval propiamente dicho, el grupo de danzantes se dirige hacia la exterioridad. A solicitud de los habitantes, va en los barrios que la historia reciente privó de participación en la fiesta (La Ciénega, La Palma, Colonia San Felipe). En una nube de polvo, una caravana de camionetas y *pick-ups* lo transporta hasta las rancherías ubicadas a algunos kilómetros al sur del pueblo, hacia el Cerro Napateco. Los protagonistas y sus acompañantes reciben a cambio de las danzas acordadas, refrescos, cervezas y pulque; luego cada uno regresa a su barrio de origen.

No deja de sorprender tal altruismo en un barrio en el cual, lo hemos dicho, se prohíbe prácticamente las uniones matrimoniales con las personas originarias de otros barrios. Pero, más allá de un posible fantasma imperialista, esta apertura sobre el exterior atesta el deseo de encarnar cierta pureza tradicional. Así, en este día decisivo que es el Miércoles de Ceniza, una delegación de *huehues* con el *torito* y acompañados por un tamborero, dos *encabezados* y algunos muchachitos se dirigen ceremoniosamente hacia el Cerro Napateco, donde residen no solamente el diablo sino también la Luna y el Sol, divinidades prehispánicas que dan su nombre a la piedra gravada olmeca cuyo carácter sagrado es reconocido por los habitantes de Hueytalpan. Después de haber escalonado las primeras estribaciones, este grupo atraviesa la autopista México-Tuxpan y enfrenta el camino escarpado del bosque. La sombra de los pinos alivia un poco a los “peregrinos” que se consagraron a este rito a la mitad de la jornada. Pero la pendiente es fuerte para las piernas debilitadas por tres días y una noche de danzas y borracheras. En medio de la naturaleza, los *huehues* olvidan el anonimato al cual se habían sometido hasta entonces y que el calor ya no les permite respetar; con las exhalaciones de su esfuerzo las máscaras caen. El tamborero reco-



Fig. 9 Danza del *torito* del barrio de Atlalpan en el cerro Napateco (foto F. Saumade).

noce finalmente el lugar: un minúsculo claro situado a unos cientos de metros debajo de la roca del diablo. La magnífica vista desde arriba ofrece un panorama completo del pueblo; permite vigilar el grueso de la tropa que visita las diferentes rancherías. Entretanto los niños adornan el *torito* de ramas de pino y flores salvajes. Uno de los *huehues* se apodera después del animal tutelar y, acompañado por la música lancinante del tamborero, lo hace bailar en el vacío y por arriba del valle (figura 9). La “bendición del *torito*” se persigue así algunos instantes antes de que la delegación se decida en bajar de nuevo de su eminencia, para alcanzar a los otros miembros del grupo y regresar al terreno ceremonial del barrio para la “puesta a muerte”.

Este rito particular del grupo de Atlalpan refuerza lo simbólico que, lo hemos visto, funde la identidad comunitaria asociando la altura celeste del mundo exterior con la profundidad chthoniana de su propio territorio. Celebra la amalgama final entre el universo masculino y sus aspiraciones a la elevación —el poste, símbolo fálico³² es un significante mayor— y los espacios interiores e inferiores.

³² En este plano puede equipararse sin dificultad con el palo *volador*.

Éstos están obviamente encarnados por la mujer, destinada a la gravidez y al hogar, pero también a los ancestros, seres del mundo subterráneo cuya presencia es manifestada por los altares domésticos. De una dimensión a la otra, el *torito* es conducido desde el cerro sagrado —espacio de la alteridad absoluta, del diablo, su “primo” de origen español.³³ y de las potencias celestes, la Luna y el Sol, a los cuales los antiguos mesoamericanos dedicaban olas de sangre humana— hasta el mundo inferior, donde lo relegan los hombres cuando desintegran su cuerpo en el polvo del terreno ceremonial.

Lo vemos, el único rito del *torito* conlleva el proceso simbólico de puesta en relación de lo alto y lo bajo, una metáfora sexual y genésica donde lo masculino y lo femenino, lo humano y lo ancestral, lo otomí y lo extranjero se entrecruzan, como en la danza de los *huehues* y de sus bellas acompañantes.³⁴ La tradición se mantiene así en un contexto mestizo: la cultura indígena adopta las figuras de la alteridad, las llevan de lo alto hacia lo bajo para afirmar su existencia propia. No hay nada realmente sorprendente en que sea Atlalpan, el barrio el más marcado por esta alteridad, que formalice la representación de la forma más nítida.

Emigración y variaciones temporales entre los otomíes

En la etnografía del carnaval evocamos en varias ocasiones, más allá del mestizaje en sentido clásico del término, las influencias estadounidenses que sería demasiado fácil rechazar bajo pretexto de una concepción purista de las cosas. Detengámonos un instante sobre dos influencias particularmente significativas. La primera remite al disfraz actual de los *huehues*, felpas y máscaras de caucho, que no dejará de hacer añorar al esteta la rica diversidad de los antiguos modelos. Pero la homogeneización de la vestimenta tuvo como corolario un renuevo completo de la organización de los grupos que se inscribe en el proceso de reactivación del sistema dualista. En

³³ Lo sabemos, en el conjunto de imágenes populares el diablo y el toro son asociados: esta representación, que tuvo gran éxito en México, es sin embargo de origen europeo.

³⁴ La iconografía transmitida por Galinier [*op. cit.*, 1990, p. 439] revela que antaño las *novias*, hombres disfrazados de mujeres, podían también hacer bailar al *torito*. Hoy es excluido puesto que su peso lo prohíbe técnicamente a una muchacha núbil pero, también y sobre todo, por razones de pertinencia semántica: el *torito*, y la celebración de las alturas, debe quedarse entre hombres. El cambio sólo acentúa así el vigor de los procesos simbólicos.

lugar de un grupo de hombres de todas edades que el disfraz venía a distinguir los unos de los otros, tenemos un rango de edad (jóvenes solteros, chicos o chicas) que el disfraz funde en un estatuto uniforme donde el único orden de distinción es sexual, es decir dual. En suma, el “agringamiento” del *huehue*, paralela a la participación femenina en las danzas, es el principio mismo del resurgimiento de una estructura tradicional.

La otra influencia estadounidense concierne a la música. Se subrayó en la arquitectura del rito contemporáneo la alternancia entre tamborero indígena y huapangueros mestizos provenientes del exterior del pueblo. No existía esta alternancia hace treinta años; se impuso con la nueva organización dual de los grupos de danzantes.³⁵ Pero vino a añadirse a estas músicas que siguen rurales, el estilo ranchero de orquestas de baile urbanas que se llaman también norteños, puesto que se les asocian a la frontera estadounidense, incluso si su éxito popular se expande en todo el territorio mexicano. Sin embargo, este fenómeno de homogeneización no es tan superficial como podría parecer. La música norteña, al igual que los tamboreros y huapangueros folclóricos, expresa un aspecto de la existencia otomí contemporánea. Los textos que la acompañan tratan de la dependencia económica al país vecino y del tema de la confrontación de la tierra de origen con el más allá identitario.³⁶ En los años setenta, en Santa Ana la emigración era ya un fenómeno importante, es cierto, pero limitado al ámbito nacional, a la ciudad de México en particular;³⁷ hoy extendida a Estados Unidos, condiciona la continuidad de la comunidad. Someterse al viaje se ha vuelto obligatorio para un muchacho, de tal manera que, como en otras partes de México, el paso de la frontera, con sus peligros, es la fuente de una producción simbólica nueva que se inmiscuye en el campo de la tradición. Se notará que los emigrados temporales que viven de esta dualidad territorial están ellos mismos calificados de norteños por sus conciudadanos y familiares que se quedaron en el país.

En Santa Ana Hueytlalpan el contacto con el mundo moderno por medio de la emigración temporal se integra a la concepción indígena de la fiesta. En efecto, aún si la emigración implica la pérdida

³⁵ Según Galinier [*ibidem*, p. 452], hace treinta años los grupos sólo estaban acompañados por el tamborero del barrio. Sin embargo, el baile moderno ya existía.

³⁶ Véase la muy hermosa antología de Gustavo López Castro, *El río Bravo es charco, Cancionero del migrante*, 1995.

³⁷ Jacques Galinier, *op. cit.*, 1990, p. 466.

forzada de interés por parte de los jóvenes pueblerinos retenidos en Estados Unidos en el momento del carnaval (a quienes se manda de hecho un video de “consolación” después de la fiesta), sin la emigración el pueblo hubiera probablemente conocido la misma suerte que San Pedro Tlachichilco, la localidad vecina donde, lo hemos visto, la tradición otomí no resistió a la penetración mestiza. En Santa Ana, al contrario, la emigración temporal de hombres que no pierden el contacto con el pueblo y tampoco la identidad otomí aporta al carnaval un elemento económico extra que determina las nuevas formas de dualismo y ritualización.

La emigración hizo nacer, además de la dimensión espacial de la morfología social, un ciclo temporal que otorga toda su pertinencia a la cosmogonía tradicional. Cada año, desde el jueves que sigue al fin del carnaval, todos los temporales regresan hacia Ciudad Juárez antes de dispersarse en los campos de Atlanta y California. A finales de octubre, muchos de ellos regresarán al pueblo para celebrar la fiesta de los muertos, considerada la más importante. Se quedarán hasta el carnaval, es decir durante la mayor parte de la estación seca y, en estos cuatro meses, participarán en las cosechas del maíz, del frijol y del chile, seguirán su vida familiar y de pareja. Todos consagrará al carnaval parte de lo que ganaron en Estados Unidos.

Finalmente, es en esta misma época del año cuando la comunidad celebra sus matrimonios: los registros del estado civil confirman que las uniones se hacen entre noviembre y febrero. Cada muchacho se casa con una chica del pueblo, incluso de su barrio. Inicia la construcción de la casa donde se quedará su esposa esperando su regreso gracias a la parcela de terreno patrimonial que le toca y al dinero ganado en el “Norte”.

Así, se comprende mejor por qué la metáfora sexual y matrimonial se intensificó en el rito carnavalesco de hoy. La fiesta concluye el tiempo invernal de los matrimonios, las cosechas y la existencia local de los hombres activos, tiempo inaugurado por el día de Todos los Santos. La concentración en la estación seca de prácticas ligadas a la muerte y la fecundidad de la tierra y de las mujeres es tradicional entre los otomíes. El alma de los difuntos provenientes del mundo subterráneo, las máscaras del carnaval y las divinidades de los cerros (el culto de las alturas y del mundo celeste) son los términos simbólicos asociados a la reproducción de la sociedad.³⁸ El carna-

³⁸ *Ibidem*, pp. 225-226.

val, al iniciar la estación de lluvias y la búsqueda exterior de hombres dedicados a la emigración temporal, articula lo femenino y lo masculino, lo ritual y lo económico, siguiendo el orden coherente de una cosmología que el cambio social no ha reducido ciertamente al arcaísmo.

Bibliografía

- Ariel de Vidas, Anath, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, París, EHESS, 2002.
- Caro Baroja, Julio, *Le carnaval*, París, Gallimard, 1979.
- Downs, James F., "Domestication: An Examination of the Changing Social Relationships between Man and Animals", en *Kroeber Anthropological Society Papers*, núm. 20, 1960, pp. 18-67.
- Galinier, Jacques, *N'yùhù. Les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, 1979.
- _____, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Mexico, UNAM/CEMCA/INI, 1990.
- _____, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, París, PUF, 1997.
- Ichon, Alain, *La religion des totonaques de la sierra*, París, CNRS, 1969.
- Lévi-Strauss, Claude, *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983.
- López Castro, Gustavo, *El río Bravo es charco. Cancionero del migrante*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- Saumade, Frédéric, "La domesticación del mestizaje en México: del toro al guajolote (pavo)", en *Historia, Antropología y Fuente Oral*, núm. 28, 2002, pp. 73-95.
- _____, *Macatl. Les transformations des jeux taurins au Mexique*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2008.
- _____, "Taureau, cerf, maïs, peyotl: le quadrant de la culture wixarika (huichol)", en *L'Homme*, núm. 189, 2009, pp. 191-228.

Comer y olvidar: los peligros del *rancho* en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia)

FRANCESCA CERBINI*

*Muchas veces no entiendo si el veneno
que menciona la gente es verdadero
o es una medicina mágica
y mi hipótesis de trabajo es que sea
simplemente lo que debería ser,
una fusión de la división entre mente y cuerpo,
espíritu y materia, la misma confusión que hay
entre forma y sustancia*

Michael Taussig, *My cocaine museum*

Cuestiones de gusto

“¿Por qué deberíamos comer esa alimentación? ¿Cómo cocinarán?”, comenta Víctor Vacas,¹ refiriéndose al *rancho*² que proporciona la institución penitenciaria. Él es uno de los reclusos más privilegiados de la cárcel de San Pedro, puesto que su familia le sigue cuidando y le proporciona todos los días la comida traída del hogar. La mayoría de los reclusos, obviamente, no reciben el mismo tratamiento que Víctor Vacas, pero cuando pueden se conceden el lujo de sentarse a comer en los restaurantes y pensiones de

* Universidad Estadual do Ceará, Brasil.

¹ Todos los nombres de los reclusos son ficticios.

² El *rancho* es aquella comida que se hace para muchos en común y suele distribuirse por ejemplo a los soldados y a los presos. Consiste generalmente en un solo guisado.

la cárcel.³ Entre ellos hay algunos como “el Coronel” o Nacipio Gómes, ambos de la sección Pinos,⁴ que se consideran muy afortunados porque nunca han tenido que comer del *rancho*. —“Yo me pregunto, ¿qué sería de mí si tuviera que comer todos los días esa comida?”—, dice Nacipio Gómes.

En San Pedro no sólo la alimentación se considera de ínfima calidad, sino muchas veces no alcanza ni para la cena, puesto que los víveres proporcionados vienen diluidos, desmenuzados y seleccionados en sus partes peores para los presos, de forma que lo mejor vaya a las cocinas de los reclusos que ocupan algún puesto de dirigente (como los delegados de sección), del personal administrativo y los policías.

Cuando se sirve una comida más sustanciosa, con un plato principal a base de carne, es un día “especial”, y los llamados días especiales son tres por semana. Mientras la comida “normal” consiste en poco más que una sopa, porque se supone que las familias que acuden a la cárcel traen alimentos para sus seres queridos, de manera que los internos que no se juntan con sus parientes en los días “normales” comen incluso mucho menos, y a la soledad añaden la pobreza del plato.

Los reclusos comen, pero en cantidades insuficientes o casi sin ninguna variedad. La escasez de nutrientes del *rancho*, la rutina de los alimentos y la falta de sabor, como ellos dicen, les deja insatisfechos. Anhelan saborear el gusto, mientras tragan montones de alimentos poco apetecibles, al punto de sentir repugnancia y hastío. Se hinchán con comidas pesadas, con mucha grasa, sólo para mantenerse vivos y sin embargo continúan con hambre y sus cuerpos están escuálidos, estropeados y consumidos. Por eso son frecuentes los ayunos voluntarios debidos a la aversión que se siente por determi-

³ En la cárcel de San Pedro los reclusos autogestionan muchos aspectos de su vida en cautividad, puesto que el Estado no les provee de suficientes insumos y facilidades. Además de otras anomalías, existen puestos de comida, pensiones y restaurantes que quedan a cargo de los presos que tienen la posibilidad y los fondos para poder emprender actividades comerciales de este tipo. Para profundizar en el modo de funcionamiento de la cárcel masculina de San Pedro, como en sus “peculiaridades” de gestión, véase Francesca Cerbini, *La casa de jabón. Etnografía de una cárcel boliviana*, 2012; Juan Carlos Pinto Quintanilla y Leticia Lorenzo, *Las cárceles en Bolivia. Abandono estatal, legislación y organización democrática*, 2004.

⁴ El penal de San Pedro se divide en ocho secciones, que pueden tener en su interior subsecciones, cada una con su nombre. La sección Pinos es una de las mejores del penal, en cuanto a la infraestructura y el bienestar de sus integrantes.

nados sabores, como sucede en muchas poblaciones subalternas, marginadas y hambrientas.⁵

Pero a pesar del hambre, existe un insensato desperdicio de alimentos, sobre todo los días “normales”, cuando la comida se sirve muy abundante en los platos, puesto que nadie la quiere: “Los días que cocinan sopa, la mayoría lo bota, lo botan harta cantidad. Hay gente que se cocina y no recibe, hay muchas personas que no reciben. Claro que es lástima, pero si no es una comida que se puede comer fácil, no hay caso” (Francisco, sección San Martín, 13 de marzo de 2008).

La rapidez sin criterio de ejecución de los cocineros hace que no se respeten los tiempos de cocción, de manera que algunos alimentos están crudos y otros demasiado cocidos. “Como basura es la comida, como un basurero nos estamos llenando” dice Eloy Chinche de la sección Guanay. La comida mezclada y confusa se parece a la basura o a los desechos que se dan a los perros o a los chanchos: “Me hace mal, por eso no como. Otra clase es, por eso no como, tiene olor, me hace dar sueño, parece comida de chanco” (Julio Salinas, subsección Monoblock, 4 de abril de 2008).

Los reclusos de San Pedro saben dar valor a la comida, a pesar de que parecen rechazarla e incluso tirarla. Ya desde fuera, la mayoría ha formado su gusto adaptándose a las necesidades y eventualmente a las carencias. Pero esto no implica que puedan comer cualquier cosa.

En otra cárcel, el doctor Gonin⁶ describe una actitud parecida de los presos hacia el *rancho* que se les proporciona: “los garbanzos, los guisantes, las alubias, las lentejas gozaban de pésima reputación, de bazofia para detenidos, y venían regularmente rechazados por la mayoría. El recluso que engullía toda su porción sin protestar atraía hacia sí la reputación de comilón servil o de mendigo come mierda”.

Semejante definición escatológica a menudo se refiere al desconocimiento de lo que se come, por su aspecto indistinto y misterioso origen,⁷ cuando además comer “indiscriminadamente” refleja la

⁵ Nancy Scheper-Hughes, *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, 1997, pp. 159-160.

⁶ Daniel Gonin, *Il corpo incarcerato*, 1994, p. 95.

⁷ José Manuel Pedrosa, “Vampiros y sacamantecas: dieta blanda para comensales tímidos”, en G. Fernández Juárez y J. M. Pedrosa (coords.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, 2008, p. 22.

falta de recursos y de “estatus”.⁸ Pero en el caso específico relatado por Gonin, como él mismo sugiere, es evidente que la alimentación era parte integrante de la sanción penal y que los placeres de la boca eran negados.⁹

Comer voluntaria u obligatoriamente algo considerado como “excremento”, comida de animales o basura por su aspecto confuso, no apetecible o de origen incierto y dudoso repercute en la imagen que uno tiene de sí mismo y de los demás que comen o se abstienen de comer. Basta con tener determinadas sospechas, que los alimentos se convierten en objetos misteriosos, incluso cuando su aspecto, su olor o sabor no delatan ninguna irregularidad. Tal hecho se manifiesta más claramente comparando, por ejemplo, el menú de un día “especial” proporcionado por la institución penitenciaria con aquel de un restaurante de la cárcel. En muchas ocasiones no hay ninguna diferencia formal y se proponen los mismos platos, los unos preparados para muchas personas, los otros para un número restringido de clientes. Entonces, cuando pensamos en las dos tipologías de alimentos, no nos estamos refiriendo a la diferencia que hay, por ejemplo, entre el caviar y el tomate,¹⁰ productos que implican un trasfondo social, una economía y un gusto muy distintos. Se trata prácticamente de la misma oferta culinaria, pero en el *rancho* hay algo peor que su sabor, empezando por la mala fama de los cocineros.

Los cocineros “violadores”¹¹

Trabajar en la cocina, según los integrantes de la cárcel, debe ser un castigo añadido a la reclusión, reservado para los “violadores”. El problema, explican los reclusos, consiste en el hecho de que en Bolivia los factores que establecen la coherencia del juicio y la aplicación de la pena no aseguran que un “violador”, por ejemplo, pise el suelo de la cárcel o allí permanezca el tiempo establecido por ley,

⁸ Rafael Díaz Maderuelo, “Alimentos disfrazados. De la metáfora al fraude”, en *Política y Sociedad*, vol. 43, núm. 2, 2006, p.185.

⁹ Juan Carlo Pinto Quintanilla y Leticia Lorenzo, *op. cit.*, p. 44; también Thomas Ulgevik, “*The Hidden Food: Mealtime Resistance and Identity Work in a Norwegian Prison*”, en *Punishment & Society*, vol. 1, 2011.

¹⁰ Claude Fischler, *L'onnivoro. Il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, 1992, p. 62.

¹¹ Se trata de presuntos violadores porque todavía no han sido juzgados. Por tal razón pondré entre comillas la palabra “violadores” cada vez que me refiero a aquellos que trabajan en la cocina.

puesto que la corrupción orienta la posibilidad de ser excarcelados. Así, una vez atrapado, el “violador” se entrega por lo menos a la “justicia” de San Pedro. Entonces, por un lado existe una unánime condena de este delito por parte de la comunidad carcelaria que quiere asegurarse de que, al margen de la ley, se castiguen ciertos crímenes. Por el otro, implícitamente, hay la voluntad de diferenciación y distanciamiento de quien ha cometido la mayor infamia.¹²

Así, todo el penal sabe quiénes son los “violadores” a la hora de recibir el almuerzo, cuando salen de la cocina cargando ollas grandes y pesadas para servir el *rancho* a todas las secciones, pero no está claro desde cuándo existe esta costumbre de encerrar a los “violadores”, aunque la mayoría de ellos no se queja —por temor a un tratamiento peor— y aguanta el castigo.

Los “violadores” en la cocina representan, por decirlo con los términos de Lévi Strauss,¹³ “los errores y contradicciones de sintaxis de la gramática simbólica” de la sociedad carcelaria, puesto que se trata de una categoría que no es inmediatamente asimilable dentro del nuevo conjunto social, y a la vez es parte integrante y fundamental para la producción del alimento cotidiano y de todo el universo simbólico a ello relacionado. Así, el castigo de los “violadores” tiene repercusiones significativas sobre la comunidad que se alimenta con productos manipulados y cocinados por gente que todos rechazan. Como comenta Mario Flores “parece que están castigando a toda la población penal más que al violador”.

Lejos de la mirada y del control de los reclusos, los “violadores” traspasan al alimento la suciedad de sus acciones inmorales. Así la comida, “normal” o “especial”, escasa o abundante, es a menudo insatisfactoria. Ellos, que son el símbolo de la ruptura de las convenciones sociales más arraigadas, se hacen emblema y portadores de un peligro de “adulteración de la comida” que es una preocupación difundida en la cárcel y en general, según Goffman,¹⁴ en las instituciones totales.¹⁵ Así, debido al delito que se les imputa, quienes tra-

¹² En la mayoría de las cárceles del mundo quien se mancha de semejantes delitos es vejado por los demás y excluido; véase, por ejemplo, Daniel Gonin, *op. cit.*, pp. 158-161.

¹³ Claude Lévi Strauss, *Mitológicas. Vol. 3: El origen de las maneras de mesa*, 1979.

¹⁴ Erving Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, 2007, p. 37.

¹⁵ Para una breve reseña histórica de la adulteración alimentaria véase Jack Goody, *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, 1995, pp. 220-224; Rafael Díaz Maderuelo, *op. cit.*

bajan en la cocina son “otra” gente y la comida que preparan “otra clase de comida”, como afirman textualmente muchos reclusos, y la mayoría de ellos necesita aislarles, diferenciar sus espacios de aquellos de los cocineros “violadores” para que no se mezclen, por lo menos durante tres meses, que es el periodo en que, a través del encierro, están de alguna manera remediando a su “diversidad”. Una vez más, como en el caso del *carcelazo* o síndrome de la cárcel estudiado en San Pedro,¹⁶ aparecen los rasgos del ritual de iniciación necesario para incorporar el cambio, ordenar la confusión y neutralizar el estigma. Pero lo que no encaja con la lógica del aislamiento y la distinción es que los cocineros “violadores” en su momento de iniciación o transformación al estatus de reclusos integrados, mientras remedian su “error”, ocupen lugares neurálgicos de la penitenciaría, entrando en contacto a través de su labor con los alimentos consumidos por los presos. De tal manera, este intersticio de comunicación con la población carcelaria en su conjunto se opone conceptualmente a las prácticas contra la contaminación y la segregación que induce el rito de paso. La acción de los cocineros, como se subraya en muchas entrevistas, podría fácilmente perjudicarles y, en tal perspectiva, su *modus operandi* se asemeja más bien a la torpeza del *trickster*, el personaje que, dentro de los esquemas narrativos mitológicos, con sus actos accidentales o en contra de las reglas convencionales funda la existencia de circunstancias peligrosas y dañinas de la realidad vivida y, aun así, como veremos más adelante, necesarias para el funcionamiento de la sociedad carcelaria.

Así, a la hora de comer los reclusos ingieren la comida que corresponde al estatus de cada uno: haciendo la larga cola delante de las ollas del *rancho*, sentados en las mesitas de las pensiones, o en sus celdas, comiendo de su propia olla. Se crea cohesión dentro del grupo¹⁷ o, al revés, disyunción con los demás que se alimentan de manera diferente.

Las diferencias en el aprovisionamiento de comida marca desigualdades en la misma percepción del cuerpo del recluso y en la tipología de enfermedades que sufre, pero además marca la formación de tres ámbitos distintos por un “sistema de comunicación que dictamina sobre lo comestible y lo no comestible, sobre lo tóxico o

¹⁶ Francesca Cerbini, “All’origine del male: il *carcelazo*. Corpo, persona e malattia fra i reclusi del carcere di San Pedro (La Paz, Bolivia)”, en *AM, Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, núms. 33-34, 2012 (en prensa).

¹⁷ Jesús Contreras, *Antropología de la alimentación*, 1993, p. 13.

sobre saciedad¹⁸ que influye en la asignación de los roles sociales de cada uno. El que es privilegiado nunca comería el *rancho*, cuya procedencia es dudosa, mientras quien se ubica afuera del grupo dominante está obligado a comerlo por necesidad. Esta diferenciación contribuye al establecimiento de lo que es bueno o malo para comer, y tiende a separar aún más a los privilegiados y los “pobres” dentro de sus círculos viciosos que día tras día fortalecen identidades y reafirman convicciones sobre los alimentos y los alimentados.

Sólo las “fuerzas del mal” producen una anticocina que se sirve de elementos impuros para trasgredir las reglas culinarias, produciendo comida repugnante.¹⁹ Los cocineros “violadores” son de alguna manera “impuros”, no saben cocinar y, tal y como opinan muchos, creen que hacer la comida es un asunto femenino. Su castigo empieza entonces a partir del cambio de roles que tradicionalmente se imponen al hombre y a la mujer y, siguiendo este esquema conceptual, representan una revolución de los valores fundadores de las personas, un “mundo al revés” ejemplificado en las sustancias morales que transmiten sus cuerpos, modificando la forma y la sustancia de la comida que, de ser elemento vital y saludable, se transforma en algo dañino y mortífero.

La manipulación de los víveres por parte de personas “otras”, que además son indeseadas y esencialmente “diferentes” da lugar a la percepción de una sustancia en concreto, el *tranquilizante*,²⁰ alrededor del cual se ha desarrollado una específica sensibilidad sensorial apta a reconocer su presencia en el *rancho*.

A través del gusto, la vista y el olfato de los reclusos, este misterioso ingrediente compromete la posibilidad de alimentarse correctamente, la posibilidad de “pensar” y de ser “persona”.

¹⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹ Claude Fischler, *op. cit.*, p. 26.

²⁰ A partir de ahora escribiré en cursiva la palabra *tranquilizante* porque esta sustancia no coincide del todo con el fármaco, sino hace referencia a un conjunto simbólico mucho más complejo que se irá vislumbrando a lo largo del texto.

El tranquilizante

La mayoría de los internos opina que mediante la comida se proporcionan psicofármacos para calmar los “nervios”²¹ y sólo pocos creen que se trate más bien de sugerencias.²² Quien defiende el *rancho* de tales acusaciones (que difícilmente defiende también su buen sabor) excluye la adulteración porque ésta no encaja con la lógica de supervivencia o autodestrucción que se plantea a quien entra al penal.

La institución penitenciaria en San Pedro no proporciona “paliativos” para vivir la reclusión, a menos que no se considere un “paliativo” el permiso tácito de consumir droga y alcohol en su interior. Por eso resultaría bastante contradictorio para la lógica de los escépticos del *tranquilizante* que se invierta dinero para el bienestar emocional o para el descanso de los reclusos, mientras a la vez se permiten las borracheras y se deja que los acuchillados se desangren en sus secciones, si es que los accidentes surgen cuando la posta sanitaria del reclusorio está cerrada.

Además, puesto que el Estado escatima sobre cualquier artículo de consumo destinado a las penitenciarías, sorprende que sea tan solícito en proveer diariamente y en grandes cantidades un medica-

²¹ Ya el ejército, la prisión, el hospital o la escuela, y antes las comunidades religiosas, han considerado la comida como un medio y al mismo tiempo un objetivo importante del control sobre el individuo. Por eso los modernos Estados autoritarios en muchas ocasiones han cedido a la tentación o el capricho de reglamentar la dieta de la población sujeta, como fórmula ambiciosa de perfeccionamiento de su control (Claude Fischler, *op. cit.*, p. 258) y quizás hayan cedido también a la tentación de alterar la comida para perseguir determinados objetivos de vigilancia. Habría que hacer estudios específicos al respecto, pero tengo informaciones acerca del temor a las adulteraciones de los alimentos, por ejemplo, entre los jóvenes que prestan servicio militar, preocupados por la presencia en su comida de bromuro para calmar sus apetitos sexuales, y también quejas parecidas proceden de los inmigrantes encerrados en los Centros de Permanencia Temprana (CPT), o esclavizados mientras recolectan tomates en El Ejido (España) o naranjas en Rosarno (Italia), por ejemplo. No extrañaría que en determinados contextos los organismos de vigilancia y control pongan en acto “medidas de seguridad” que conciernen incluso el empleo de determinadas sustancias en los alimentos, en contra de los más elementales derechos humanos. Actualmente, aunque no estén disfrazados en la comida, en las prisiones occidentales está documentado el uso masivo, y en muchos casos abusivo, de psicofármacos como principal recurso ante los problemas de origen “mental”; Daniel Gonin, *op. cit.*, pp. 190-228, y O. Varela *et al.*, “Uso de psicofármacos en prisión (CP Madrid III)”, en *Revista Española de Sanidad Penitenciaria*, núm. 9, 2007, p. 39.

²² Tanto el director de Régimen Penitenciario como el médico responsable del área de salud de la cárcel de San Pedro niegan rotundamente la presencia de *tranquilizantes* en los alimentos. Es más, ni siquiera sabían de que existe este temor entre la población penitenciaria.

mento “invisible”, cuyo efecto es además bastante dudoso y, según algunos, incluso contraproducente.

En cualquier caso, la voluntad de alimentarse correctamente mueve más que otra cosa la economía interna de la cárcel. Muchos trabajan casi exclusivamente para comer mejor, para no ingerir el *tranquilizante*, defendiendo así su dignidad frente a los demás y distinguiéndose de los desafortunados que por falta de recursos están obligados a tragar el *rancho*.

Pocas sustancias en San Pedro comprometen la humanidad de la persona tal y como lo hace el *tranquilizante*. Los drogadictos consumen cocaína, pasta base o *crack* pero rechazan el *rancho*, considerado peor que las drogas más deletéreas. Así, el argumento del *tranquilizante* en San Pedro es arraigado en el miedo a contaminarse o no diferenciarse de lo inhumano que se propone cada día dentro de la bazofia de la olla común. De tal manera, en el imaginario de muchos se han fijado precisas imágenes sensoriales del *tranquilizante* que han dado lugar a una fecunda narrativa que contagia y ocupa los discursos de los presos, canalizando así buena parte de sus quejas y sus malestares en el plato recibido cotidianamente.

Faustino dice que no miente. Él tiene pruebas de la existencia del *tranquilizante*:

Te cuento que le ponen tranquilizante, como un ajinomoto²³ es. Como estoy ya años, a mí me han dirigido un tiempo como delegado de la cocina y no quieren que hable a nadie de eso [baja la voz]. Incluso me han hecho llegar al Régimen, como estaba ocupando cargo de delegado de cocina, tengo prueba. Yo dije: ¿por qué le están abusando a los presos, a los internos? Nosotros somos humanos, no es para que pongan estas cosas, ¡es un traumático! Es como un ajinomoto, es como un sazonador según ellos, pero no es un sazonador eso. Agrio vuelve [la comida], una cucharita al fondo le ponen. [...]

P. ¿Pero usted estaba seguro de que era tranquilizante eso?

Sí sí, yo he comprobado que mucho hace dar sueño, no tenía voluntad para trabajar, nada. Yo he comprobado y no miento (Faustino, sección San Martín, 15 de abril de 2008).

Faustino reivindica que los reclusos, a pesar de su cautividad, no merecen este tratamiento y esta comida, que se vuelve un mo-

²³ El ajinomoto es un sazonador de alimentos muy usado en Bolivia.

mento “traumático” del día y un aspecto dramático de la vida del recluso.

En teoría, los cocineros mejor que todos podrían desvelar el modo de empleo del fármaco pero, según cuentan, ellos mismos son víctimas del *tranquilizante* que, como explica Ever, es invisible:

Del '95 al '98 hemos encontrado pedazos de pastillas en el rancho. [...] Había unas pastillas naranjadas. Lo han querido moler, no lo han molido bien y hemos encontrado los pedazos. Posteriormente lo han ido cambiando y lo han querido moler en el comino o en la pimienta los de economato, y al último no sé qué han hecho, pero creo que en el ajinomoto de la comida están metiendo el sedante o el tranquilizante para que no seamos tan agresivos o tan activos. Cuando yo me hago desayuno en mi cuarto a las 6:30, si vuelvo a dormir es dos horitas nomás, de 7 a 9. Pero cuando me recibo el desayuno [proporcionado por la penitenciaría] me duermo hasta medio día. Y a veces cuando tomo *rancho* también me doy cuenta que me echo a la cama y enseguida me entra sueño, y no es como la siesta de costumbre. Yo en los años he visto las pastillas que ponían, y lo ponen en el comino o en la pimienta o en el ajinomoto porque así no podemos pillarles fácilmente.

P. ¿Los que trabajan en la cocina lo echan?

No, viene preparado de arriba. Antes le echaban ellos [los cocineros] al principio, yo creo, pero desde que les hemos pillado ya viene molido en las especias, porque a nosotros nos dan los condimentos preparados, así que quien trabaja en la cocina ni siquiera sabe. Ahora estamos queriendo adivinar en que lo están metiendo, no conseguimos pillar (Ever, sección Álamos, 6 de marzo de 2008).

Así los cocineros están obligados a poner el *tranquilizante* en la comida porque la institución penitenciaria actúa incluso a escondida de ellos, puesto que no saben exactamente en qué ingredientes se encuentra. De tal manera el completo desconocimiento sobre su aspecto estimula una larga serie de hipótesis, pero en general los reclusos opinan que se trata de una sustancia en polvo de manera que sea fácilmente disfrazada²⁴ en la condimentación de los alimentos: en el azúcar, en las especias, en el ajinomoto, y sobre todo en la sal. Pero las irregularidades detectadas en la condimentación de los ali-

²⁴ Para un análisis del concepto de alimento “disfrazado” y para la bibliografía relativa a esta temática véase Rafael Díaz Maderuelo, *op. cit.*

mentos hacen que éstos no tengan el sabor esperado o no tengan sabor:

El mismo *tranquilizante* le cambia el sabor, diferente es. Yo me cocino aquí y diferente sabe la comida.

P. ¿Cómo es aquí?

Medio insípido, no tiene sabor (Julio Machaca, sección Prefectura, 30 de abril de 2008).

P. ¿Qué tipo de problemas da el tranquilizante?

Por un lado tranquiliza pero la comida no tiene sabor. Le quita todo el sabor (Nico, sección Pinos, 31 de marzo de 2008).

Un poquito de mal olor tiene, tiene enfermedad, así habla la gente, no sé [...] tiene tranquilizo, hasta el pan tiene, otro clase es. El mayoría de los que tienen plata no reciben... no reciben. En afuera el pan sabe ser rico, aquí en adentro otro clase es el pan.

P. ¿Pero el pan lo hacen dentro o fuera?

Lo contratan pues. Contrato hacen. Digamos que soy contratista, en afuera tengo que hacer con tranquilizo, eso me decían, con eso hacen afuera.²⁵

P. ¿El tranquilizante le cambia el sabor al pan?

Sí, no es igual, cuando compramos otro sabor tiene el pan, por eso no comen algunos (Julio Salinas, sub-sección Monoblock, 16 de abril de 2008).

P. ¿Cómo es el sabor de la comida del *rancho*?

Eloy: Agrio.

Victoria: No tiene sabor, feo es, sólo los que no tienen (dinero o comida propia) comen eso (Eloy y Victoria Chinche, sección Guanay, 30 de abril de 2008).

El sabor es medio agrio [...] Para mí parece que no es bueno, tal vez para los drogadictos, para esos, ellos no sienten nada, pero uno que no se droga, eso afecta esa comida [...] aquí es una comida diferente, afuera es diferente, aquí es un poco agrio no es como fuera. Pero no hay caso, algunos no tienen plata entonces ya comen de olla común nomás (Julián Huanca, sección San Martín, 9 de abril de 2008).

Para los reclusos, los alimentos cocinados en líquidos son especialmente adulterados, puesto que a través del calor y el caldo, el polvo del *tranquilizante*, disfrazado en las especias, se une perfecta-

²⁵ A través del economato tienen un proveedor de pan.

mente con cada parte del compuesto. El resultado es que en vez de exaltar el gusto, las especias con *tranquilizante* apagan completamente los sabores. Además, la sopa, siendo el principal concentrado de *tranquilizante*, al cabo de unas horas se pudre, de manera que es imposible cenar con los restos del almuerzo del mismo día, que en otras circunstancias sería perfectamente comestible:

Esa comida no se guarda, tienes que comer rápido porque luego de dos o tres horas se pudre. Tú puedes guardar una comida y no se hace nada, bueno, esa comida se pudre, ¿entiendes? Empieza a hervir, salen burbujas, no se puede comer, pero eso comen los que no tienen nada [...] (Marcelo, sección San Martín, 13 de marzo de 2008).

En el famoso *rancho* que tenemos le ponen un tranquilizante. Las autoridades lo niegan pero comprobamos nosotros que sí. Recibimos una sopita por ejemplo al mediodía [...] 3 de la tarde ¡ya está hirviendo! ¡Con burbujas! Entonces tiene algo, algún químico. Nosotros nos hacemos cualquier sopita y hasta el día siguiente no pasa nada, pero esa sopa que nos dan, especialmente se comprueba en la sopa, tiene un tranquil [...] tiene un químico que te hace dormir (Fernando Lizarazu, sección San Martín, 30 de abril de 2008).

Le guardas a la comida y tienes que comer el rato que te sirven o a la hora o dos horas, yo he visto que levanta espuma, bien feo, como fermentado. Varias veces he visto esto, se fermenta. Había recibido la comida, pero lo había guardado y cada vez salía una espuma bien fea como si hubiera podrido o estado guardado una semana o varias semanas (Luis Guerra, sub-sección Siberia, 12 de marzo de 2008).

La comida en sí, esa comida que cocinan, siempre hace llegar sueño, porque tiene tranquilizante que te hace llegar sueño y a la fuerza tienes que dormir. La comida no dura más que tres horas, al momento se fermenta [...] no se puede guardar, hay burbujitas feas y un olorcito bien raro que ni siquiera lo puedes tener allí, si no lo puedes comer tienes que botarlo (Francisco, sección San Martín, 13 de marzo de 2008).

Semejante comida se ingiere sólo cuando no hay otra alternativa. A largo plazo, quien come el *rancho* probablemente se enferma, padeciendo todo tipo de patologías gastrointestinales. Pero además las sustancias dañinas se asientan en el cuerpo engendrando las conocidas patologías de la cárcel de San Pedro: bilis, dolor de cabeza,

dolor de corazón,²⁶ siendo por ejemplo la cabeza y el corazón los órganos responsables del procesamiento de los alimentos y de la circulación de las sustancias vitales, la grasa y la sangre, que alientan el ser humano.²⁷

Es opinión común que es muy peligroso comer todos los días el *rancho*. Lo hacen solamente los desesperados. Eloy Chinche explica:

Uno está tranquilo por encima, pero le debe afectar algo al organismo de nuestro cuerpo [...] De aquí, si uno se deja, uno sale bien enfermizo, avanzada la enfermedad, así salen, en las últimas, cuando ya no pueden trabajar. Aquellos compañeros que no trabajan, solamente comen de la comida de la población que tiene *tranquilizante*, esto les afecta. Los organismos les afecta. Había un doctor que estaba aquí, de afuera era, un profesional, ha llegado como interno en esta sección. Él me ha comentado que ese *tranquilizante* les afectaba mucho a los organismos, claro lo que estamos comiendo está bien [aparentemente no pasa nada], pero a los organismos poco a poco les avanza [...] prefiero no comer comida que lo que cocinan así, esas personas. Nosotros cocinamos y la mayoría come para no hacerse afectar su organismo, a algunos le ha debido profundizar y entonces comen así (Eloy Chinche, sección Guanay, 30 de abril de 2008).

No solamente hay personas que no tienen más remedio que comer de la olla común, sino también existe gente como los pobres sin familiares o los drogadictos, que muchos consideran “locos”,²⁸ por los cuáles la única “tranquilidad” consiste en ingerir *tranquilizante*. Ya no hay otra alternativa para ellos, porque a fuerza de comer el *rancho* no pueden recuperar las facultades normales de su organismo y las prerrogativas de una vida “sana”. Así el *tranquilizante* se ha convertido para el recluso en un complejo laberinto de símbolos. Pero antes de analizarlos, veremos a continuación cuales otros elementos caracterizan los efectos del *rancho*.

²⁶ Francesca Cerbini, *op. cit.*, 2012a.

²⁷ Joseph Bastien, “Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology”, en *American Anthropologist*, vol. 87, núm. 3, 1985.

²⁸ Acerca de la locura que desencadena el síndrome de la cárcel o “carcelazo” y del concepto de “sano” y “tranquilo” en la cárcel de San Pedro, véase Francesca Cerbini, *op. cit.*

Sueños “tranquilos”

El efecto más inmediato que casi todos los reclusos notan después de comer el *rancho* es la somnolencia, que no es vivida como una consecuencia del proceso de digestión de los alimentos, sino como un signo incontrovertible de la presencia del *tranquilizante*:

Hay un sueño automático por más que uno quiera estar despierto [...] estamos de acuerdo que tenemos que estar tranquilos ¡pero ésa no es la solución [poner los tranquilizantes en la comida]! [...] Todo el mundo está tranquilizado o idiotizado (Anónimo 1, sección Pinos, 27 de marzo de 2008).

La mayoría de las veces tomo eso y a las dos de la tarde me hace dar sueño.

[...] exagera de sueño uno [...] por eso no me agarro [el *rancho*] y prefiero cocinarme mi carne en mi cocina (Edgar, sección Pinos, 28 de febrero de 2008).

P. ¿Cómo es el *rancho*?

¿Qué viene de la cocina? Con tranquilizo dicen que es, otra clase es. A veces también comíamos de pensión cuando teníamos plata [...]

P. ¿Cómo se sentía cuando comía esta comida del *rancho*?

Medio de otra clase era, otro forma es, no es como cuando cocinamos, es sequito, ¿no ve?, *rancho* es otra forma ¡Hace dormir! Cuando terminamos de comer de por sí te hace dar sueño, te duermes [...] Después cuando levantas, mala gana, sin fuerzas, así te levantas [...] Ese tranquilizo que ponen, eso hace mal a la gente, eso siempre hace mal (Julio Salinas, sub-sección Monoblock, 4 de abril de 2008).

Ese tranquilizante te puede adormecer en cualquier lugar.

P. ¿Usted ha comido alguna vez de la olla común?

Sí. Y me da sueño claro, a todos les da. Es como un calmante que te hace llegar sueño, uno se echa a la cama y ya... dos horas, te sientes pesado (Clemente, sección Prefectura, 12 de marzo de 2008).

Pero el *tranquilizante* no actúa de la misma manera en todos los reclusos. En primer lugar es necesario ser preso para notar sus efectos. Quien viene de fuera y prueba la comida de la cárcel probablemente no sienta ningún cambio en su organismo y no tenga somnolencia:

Es un tratamiento a largo plazo. A largo plazo ha surgido el efecto, al fin de que todo el cuerpo, por el alimento, ya debe estar con ese tipo de químico [...] no sé que será ese tranquilizante. Yo creo que todo el cuerpo debe estar así y es por eso que ahora a nosotros nos afecta, pero a las personas más o menos como ustedes, que han comido una comida normal afuera, yo creo que a las personas como ustedes deben estar bien nutridas porque tienen sus platos todos los días, yo creo que eso no le puede afectar.

P. ¿Sientes que tu cuerpo ha cambiado durante este año en San Pedro?

Sí, en eso del cansancio sí, de la debilidad, del sueño, de la mala gana, eso sí, y eso es por la comida (Fredy Wiseman, sección San Martín, 28 de abril de 2008).

Por ejemplo Claudio ha llegado a la cárcel desde hace una semana y le pregunto si está comiendo de la olla común:

Sí, es bien. Dicen que le meten algo[...]

P. ¿Quién le ha dicho que le meten cosas a la comida?

Hablan los compañeros, en general.

P. ¿A los nuevos que llegan les van avisando?

Claro.

P. ¿Usted como la nota la comida?

Yo bien, son solamente comentarios.[...] Cuando uno está pensando no tiene sueño, piensa y piensa como poder hacer las cosas.

P. ¿Esos tranquilizantes tienen algún otro efecto sobre usted?

Nada, nada. Para mí nada. Nada ¡Tantas cosas que tengo que pensar! (Claudio, sección Prefectura, 8 de abril de 2008).

Claudio no concibe la posibilidad de “tranquilizarse” cuando todos sus esfuerzos y todos sus pensamientos están volcados a comprender cómo salir a la mayor brevedad de la penitenciaría. Como muchos, opina que él no necesita ningún medicamento de este tipo, pero constata que se da el *tranquilizante* al azar, sin considerar cada caso específico, de manera que todos son víctimas de la sustancia y al final terminan compartiendo las mismas vivencias, sintiendo efectos farmacológicos parecidos.

En general, puesto que los recién internados no han sido influidos demasiado por la vida carcelaria, ellos comen y no advierten somnolencia: los efectos del *tranquilizante* tardarán un poco más en manifestarse.

Algunos reclusos que han abandonado hace poco el mundo exterior, contrariamente a la mayoría, interpretan su agobio, su insomnio y sus ganas de huir de la cárcel como efecto del *tranquilizante* puesto en la comida:

Generalmente esas comidas tienen mucha grasa y después de comer te laxa el cuerpo, te llega sueño, pero a mí al principio no me llegaba eso, sino que me contrarreaccionaba mi organismo. Yo quería escaparme, me sentaba acá en las gradas y me daban unas ganas de escaparme, no sé qué tendría este alimento[...] tiene que tener *tranquilizante* [...] Me daba esta desesperación, en cambio a otros les llegaba sueño. A mí no, yo contra mi organismo reaccionaba a la inversa. A mí me daba la desesperación de escaparme mientras a otros les laxaba y se dormían. Yo no pss, mi organismo no aceptaba eso. Bueno, al último dije: "Ya", y pasó.

P. ¿Cuándo empezó a darte sueño?

A los dos meses ya empezaba a tener reacción en mi cuerpo. Porque no tenía visita (Ernesto, sección Palmar, 23 de abril de 2008).

Otros reclusos han tenido experiencias parecidas:

Después de un mes, dos meses, a los tres meses me ha dado a mí sueño. Antes no sientes nada, en este rato te llega la desesperación, a la primera semanita no estamos así, antes no estamos así, a los tres meses ya vas caminando como loco, uno se preocupa ya y después ya uno se va ambientando [...] Poco a poco empieza a afectar (Julio Machaca, sección Prefectura, 30 de abril de 2008).

Ahora ya estamos acostumbrados a esta comida, cuando hemos empezado a comer nos hemos acostumbrado día a día, ya pasó un mes, dos, tres y ya estamos acostumbrados. Ahora [en] cualquier momento comemos, te vas acostumbrando. Sueño da después de comer, dormimos pues una horita, media horita. Siempre nos hace dar sueño pero no hay que dejarse. Hay que ser fuerte, no hay caso de dormir, hay que trabajar (Mario, sub-sección Monoblock, 28 de abril de 2008).

De por sí cuando comes, sueño te llega, te duermes ya.

P. Hace 5 años, cuando has llegado ¿te hacía dormir igual?

Casi no, ha sido poco a poco, en ese rato no he sentido nada. Un año completo puro *rancho* he comido, después que he tenido trabajo casi no he comido, especial me recibo. Cuando es sopa no recibo, sopa más daño me hace.

P. ¿Al entrar no te hacía dormir?

No, tranquilo estaba.

P. ¿Por qué crees que has empezado a dormir después de un año y antes no?

El cuerpo ha cambiado, parece que aquí se cambia, dicen (Julio Salinas, sub-sección Monoblock, 4 de abril de 2008).

P. ¿Comías de la olla común cuando has llegado?

Sí, hasta ahora sigo comiendo.

P. ¿Al principio te estaba dando sueño?

No no no, al principio nada, yo comía y otros me decían: —“te va a dar sueño si lo acabas”—. Pero yo no, uuuh, como la comida que comía afuera y la comía [...] parecía igual, después de tiempo, a parte de que da sueño, es amargo. Sólo la persona que ha consumido mucho tiempo creo que la puede notar.

P. ¿En qué momento has empezado a notar que era diferente?

Más o menos un año no lo he sentido pero este año de junio hasta esta fecha, uucha, me da sueño (Fredy Wiseman, sección San Martín, 28 de abril de 2008).²⁹

Cuando Fredy pensaba que la comida era igual que aquella que solía comer afuera de la cárcel, en el sabor, por ejemplo, no distinguía variaciones de ningún tipo. Sólo después de un año, cuando recibió su sentencia, fue cuando empezó a notar el sueño que le producía, y cambió incluso su gusto, de tal manera que el *rancho* se hizo amargo. De hecho los efectos del *tranquilizante* dependen también de uno mismo. Por ejemplo, Ernesto en su entrevista cuenta que empezó a notar los síntomas “clásicos” del *tranquilizante* cuando su familia dejó de acudir a la cárcel para visitarle. Es posible entonces que el surgir de la somnolencia dependa de las circunstancias que vive el detenido.

Muchos reclusos al principio no reciben la visita de los familiares porque no han podido avisarles de su internamiento en San Pedro. Pueden pasar días o meses antes de que alguien conocido se entere de la noticia, traiga víveres o apoyo para pagar el abogado. Sobre todo quien procede de las zonas rurales puede quedar fácilmente incomunicado, o los familiares tener dificultad para viajar a la ciudad. En estos casos, como comentan varios reclusos entrevistados,

²⁹ A propósito de los efectos del *rancho* al cabo de un tiempo de haber ingresado a la cárcel, véase también el efecto del síndrome de la cárcel o “carcelazo”, en Francesca Cerbini, *op. cit.*, 2012a.

es posible que la fase inicial de soledad coincida con la somnolencia y luego la recuperación tiene lugar en cuanto se vuelva a tener el contacto verbal, físico y afectivo con los seres queridos.

Por otro lado, los efectos del *tranquilizante*, según los reclusos, tienen repercusión en los procesos fisiológicos del organismo y también en el aspecto físico. La comida de la cárcel, a pesar de que muchos se quejan de que sea demasiado grasienta, cuando se ingiere hace adelgazar y quita fuerza. Por eso, después de comer uno se queda debilitado y sin ganas de trabajar: “Cárcel es jodido porque el *rancho* debilita el cuerpo. Pierdemos [sic] la fuerza. Cuando estamos afuera trabajamos con ganas, cuando estamos acá dentro ya no hay ganas de trabajar, medio otro clase siempre es [...] gordo he entrado, ahora estoy calavera. Mi mano era gorda, mi barriga era así” [me muestra con sus manos como era de grande su barriga] (Julio Salinas, sub-sección Monoblock, 4 de abril de 2008).

Las fotos que trae Julio Salinas como testigo de su antiguo aspecto demuestran que antes de entrar a la cárcel era robusto y lozano. Él ahora, al cabo de cinco años de reclusión, se ve ya “calavera”, indicando a través de esta nueva y sufrida constitución física, su debilidad y las vicisitudes que atravesó en estos años. Otros reclusos también se ven totalmente demacrados, por efecto explícito del *rancho*.

Quien ingiere la comida de la cárcel se expone entonces a una larga serie de perjuicios y enfermedades que, según los reclusos, son mucho menos frecuentes en aquellos que comen de sus propios recursos. Uno de los primeros y más evidentes síntomas de malestar es la delgadez.

Si la comida cambia el aspecto y la sustancia del cuerpo, este responde al cambio sobre todo a la hora de ser influenciado por específicas circunstancias vividas en cautividad. Por esto la constitución física de los reclusos “nuevos” o de las personas que viven en el exterior y de vez en cuando visitan la cárcel es diferente de aquella de los reclusos “antiguos”. Se entiende así que ellos pueden incluso comer la sopa sin consecuencias negativas, puesto que el efecto del *rancho* en el cuerpo no depende exclusivamente de la ingesta de la sustancia adulterante, sino de factores ajenos a su composición.

Algunos dicen que a pesar del paso del tiempo no se “amoldan” a los efectos del *tranquilizante*, mientras otros cuentan que al entrar a la cárcel han notado enseguida la somnolencia posterior al *rancho*. Algunos intentan no comerlo porque tienen motivos para mantenerse despiertos: el trabajo o la esperanza de que llegue alguna visita.

Estas razones, estas facilidades, a la vez les alimentan y les fortalecen. Quien no tiene nada que hacer ni a quien esperar, come, duerme y se resigna. Es más, muchos reclusos llegan a la conclusión de que quien come el *rancho* poco a poco se olvida de su familia, evita pensar, tener ilusiones, proyecto para el futuro, en una suerte de parálisis completa de las acciones y de las emociones:

Los gobernantes han analizado todas esas cosas y han pensado que hay que darles [comida] con tranquilizante para que estén tranquilos. Con eso no van a poder pensar casi mucho [...] casi nada [...] de sus familias se van a olvidar [...] tranquilos van a estar y no van a pensar en otros pensamientos delictivos (Eloy Chinche, sección Guanay, 30 de abril de 2008)

Los que comen eso no tienen ganas, parece que ya no hace pensar en el futuro, simplemente estar aquí nada más, yo creo [...] por decir, la familia, después de tres meses ya te vas ambientando aquí y ya te vas alejando de tu esposa. Ya has asumido la decepción pues[...] Tranquilizante es otro tipo de tranquilizante[...] para que no piense mucho en la familia, pero para enfermedad no sirve [...] es otro tipo [...] simplemente te duermes, como una anestesia. Si uno tiene un objetivo sano va adelante si tiene un objetivo malo, no (Julio Machaca, sección Prefectura, 30 de abril de 2008).

Dicen que echan tranquilizantes para que uno se olvide de su familia, no tenga pena, para eso dicen que es (Francisco, sección Álamos, 4 de marzo de 2008).

[...] [la comida] te hace perder toda la mente, te borra. Lo que tú eras capacitado, estudiar, avanzar, trabajar o preocuparte por tu familia, totalmente te hace perder, ya no te recuerdas, ya no sientes la familia, puedes estar muerto, o bien o mal de salud, o que quieres estudiar alguna cosa, o si quieres avanzar en alguna cosa, estudiar, capacitar tu mente [...] ya no [...] ya no piensas nada, totalmente borrado. Eso es lo que sucede, hace sentir muerto, sin pensamientos (Faustino, sección San Martín, 15 de abril de 2008).

Como afirma Mary Douglas³⁰ “los procesos de ingestión de alimentos pueden también retratar la absorción política”, de manera que otros interpretan el empleo del *tranquilizante* bajo este enfoque:

³⁰Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, 1973, p. 16.

Lo meten para que estés tranquilo, sin ganas de reclamar, para que no vayas a reclamar al servicio social, es por eso que te meten miles de pastillas que es droga en la comida (Óscar Jiménez, sub-sección Primero de Mayo, 25 de abril de 2008).

P. ¿Eso [el *tranquilizante*] es malo para la salud?

En cierta forma sí, para ellos [las autoridades] es bueno porque así nosotros no reclamamos nada. Para nosotros no (Ever, sección Álamos, 6 de marzo de 2008).

Así el *tranquilizante* paraliza incluso la misma reivindicación del sufrimiento padecido frente a las autoridades penitenciarias, avallando así el *status quo* del preso y eliminando cualquier queja.

Como el azúcar del noroeste brasileño descrito por Nancy Scheper-Hughes,³¹ el alimento de la cárcel establece una poderosa metáfora del abandono, de la exclusión y la desigualdad social. Veremos cómo la narración sobre la incapacidad de “pensar y avanzar”, la desgarradora necesidad de olvidar a la familia y la biografía más íntima y dolorosa de uno mismo, se haya expresado hasta ahora a través de un complejo imaginario sobre miedo y muerte específico de la región andina.

La comida, el *Kharisiri* y la construcción cultural del olvido

*Tenía preparados sus polvitos
de hueso de muerto y,
al primer descuido,
se los aventaba a la cara.
Podía, entonces, chuparles la grasa.
Después, los dejaba irse, vacíos,
pellejos y huesos,
condenados a consumirse en horas y días*

Mario Vargas Llosa, *-Lituma en los Andes.*

En varias ocasiones pregunté si en algún momento vieron *Kharisiris*³² en la cárcel, dentro de la multitud de gente que entra y que sale de

³¹ Nancy Scheper-Hughes, *op. cit.*, pp. 45-46.

³² El *Kharisiri* o *Khari Khari*, es decir el “cortador” en lengua aymara, es un personaje monstruoso que anda buscando sus víctimas en los lugares solitarios o repletos de personas.

San Pedro, pero todos me contestaron que no, nunca entró a chuparle la grasa: “aquí hay gente enferma, floja, sin ganas. El Khari Khari busca gente sana”.³³ Ni siquiera este personaje terrorífico considera apetecibles las sustancias corporales de los reclusos y las explicaciones que se dan por ello proporcionan elementos de interpretación del cuerpo encarcelado y de la comida, vehículo de su transformación.

En el imaginario más tradicional del cuerpo, el gordo es deseable mientras el flaco es despreciado, puesto que ganar peso se relaciona

Actúa de diferentes maneras y es conocido en toda el área andina con diferentes nombres. Una de las diferencias que caracteriza el *Kharisiri* del área aymara respecto a sus homónimos *Ñaqac* o *Pistachus* peruanos, es decir los “degolladores” de la zona de Mantaro, de la sierra de Lima o del norte del Perú, por ejemplos, es la “delicadeza” de actuación (Gerardo Fernández Juárez, *Karisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*, 2008, p. 91). Los *Kharisiris* atacan con disimulo y sin entrar en contacto directo con la víctima. Incluso cuando la víctima duerme y es completamente inerte, este personaje le practica un pequeño corte en el costado derecho para succionar la grasa o la sangre deseada, casi sin dejar huella de su intervención (Louis Girault, *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, 1988, p. 98).

³³ Como la gente, el *Kharisiri* también tiene sus gustos (Julián López García, *Alimentación y sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*, 2001, pp. 104-105) y prefiere robar la sangre o la grasa de los seres humanos “sanos”. Grasa de “especial calidad” es la que conforma los cuerpos duros y resistentes de la población aymara, que se alimenta de productos autóctonos y genuinos (Gerardo Fernández Juárez, *El banquete aymara. Mesas y yatiris*, 1995; del mismo autor, *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*, 2008, p. 83), produciendo “sebo seco”, reflejo de la fortaleza corporal, contrapuesto por ejemplo al sebo líquido y de mala calidad de los blancos y mestizos (*ibidem*, pp. 103; Julián López García, *op. cit.*, p. 104) o de los reclusos. Además, la grasa del rancho mezclada a la preocupación y el reniego genera una producción de bilis excesiva y dañina (Francesca Cerbini, *op. cit.*, 2012a). Asimismo el tejido adiposo del recluso es transformado por el misterioso químico de los alimentos en un elemento sin valor, de modo que éste empieza a perder peso y a notar su flaqueza. De tal manera, según los reclusos, la comida con *tranquilizante* produce cuerpos demacrados. Sin nutrientes, no hace nada más que hinchar a los pobres comilones hambrientos y les deja igualmente secos: el preso pierde su grasa mientras come sustancias que le hacen enflaquecer, despojado ya de su de su fuerza vital y de su *ajayu* (véase nota 39). Cuando una persona pierde el *ajayu*, por ejemplo, su cuerpo empieza a “secarse” (Joseph Bastien, *op. cit.*, pp. 595-611; Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 2008, p. 106), empieza también a desesperarse y a tener asco a todo tipo de comida (*ibidem*, p. 127), tal y como le sucedía a Julio Salinas. El resultado más perceptible de tal desventura es la delgadez, un fenotipo humano inadecuado, puesto que en los Andes la grasa representa el principio vital de los seres humanos (Joseph Bastien, *op. cit.*; Alison Spedding, *Sueños, Kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*, 2005, p. 126; de la misma autora, *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los yunkas de La Paz*, 2004, p. 40; Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, p. 2008, p. 98).

con ganar dinero³⁴ y tener éxito, sobre todo en la urbe.³⁵ Mientras la flaqueza, como la flojera, despierta en los “otros” rechazo o pena, incluso en los *Kharirisis*. De este aspecto y comportamiento transparente la falta de integración de la persona o *jaqui* en su conjunto social: así los delgados se vuelven poco “apetecibles”.

La connotación de “desabrida” o “sin sabor” es la característica principal de la comida de la cárcel. Desde el punto de vista simbólico la sal es un claro marcador de lo que significa ser *jaqui* o “persona” en el mundo andino. Tan “*antijaqui*” es el exceso de sal como su falta, mientras sólo el alimento adecuadamente salado es verdaderamente apto para los humanos.³⁶

La sal en los Andes es mencionada en algunos mitos³⁷ para significar la necesidad de las relaciones sociales y la unión entre las partes que la componen, puesto que es el ingrediente que amalgama los diferentes sabores que componen el plato. Siendo un elemento tan importante en el mundo andino, la sal se usa para recuperar el *ajayu* (también llamado *ánimo* o *sombra*)³⁸ de los niños;³⁹ se echa en los cimientos de las casas durante las ceremonias relativas a la construcción del *kunturmamani*⁴⁰ y se utiliza para alejar varios tipos de

³⁴ Joseph Bastien, *Healers of the Andes*, 1987, p. 12; Claude Fischler, *op. cit.*, pp. 234-244; Manuel Gutiérrez Estévez, “Interioridades”, en M. Gutiérrez Estévez et al. (eds.), *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, 2002, pp. 104-105; Alison Spedding, *op. cit.*, 2004, p. 126.

³⁵ Acerca de los modelos estéticos corporales, con particular referencia a la gordura y delgadez, véase Jesús Contreras, *op. cit.*, pp. 48-50.

³⁶ Julián López García, *op. cit.*, p. 108.

³⁷ Manuel Gutiérrez Estévez, “Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca”, en M. Gutiérrez Estévez (coord.), *Mito y ritual en América*, 1988, p. 298; Manuel Gutiérrez Estévez, *op. cit.*, 2002.

³⁸ Según la visión autóctona del ser humano, éste se compone de diferentes sustancias vitales: *ajayu*, *animu*, *curaji* o *qamasa*. Son las partes fundamentales que constituyen la “persona” y son muy codiciadas por las entidades extrahumanas que suelen “agarrarlas” y devolverlas sólo a cambio de rituales oportunos. Su alteración o pérdida, en particular del *ajayu*, determina un estado de malestar y enfermedad que en los casos más graves puede llevar a la muerte.

³⁹ Gerardo Fernández Juárez, *Médicos y yatiris: salud e interculturalidad en el Altiplano aymara*, 1999, p. 140.

⁴⁰ La palabra *Kunturmamani* significa en aymara “cóndor-halcón” y es el término ritual para designar el hogar campesino. Hay que tributar ofrendas a esta entidad sobre todo durante su construcción y el martes de Carnaval o Martes de *Ch'alla*, aspergiendo con sal los cimientos de la casa y ofreciendo libaciones rituales. La puerta de entrada de la casa pone en contacto el *Kunturmamani* con los peligros que pueden proceder del exterior y por eso es uno de los lugares que se suelen *ch'allar* más asiduamente. En general el mandato del *Kunturmamani* es cuidar a sus moradores, que a su vez tienen que mantener una relación ceremonial con la casa. De no ser así, se corre el riesgo de que el *Kunturmamani* se enoje y

amenazas para la comunidad, desde las fechorías de los ladrones, de los “condenados”,⁴¹ de los brujos o del mismo diablo, a la defensa contra las granizadas, puesto que la sal pertenece al mundo condimentado de Dios.⁴² De tal manera, una comida desabrida no tiene defensas, no cura y, en fin, no es comida, no puede fortalecer los cuerpos débiles de los reclusos.⁴³ Afirman Bouysse Cassagne y Harris⁴⁴ que la comida cruda y desabrida es propia de quien está preparándose para morir. Es más, el *tranquilizante* es incompatible con la sal, neutraliza su poder asociativo y su sabor.

Se entiende entonces cómo este misterioso compuesto que adultera el alimento no es tanto una sustancia que contrasta el malestar de la persona, sino más bien está en contra del *jaqui* recluso, a partir de su empleo mediante la acción de los “violadores”, que transfieren analógicamente sus atributos negativos en el *rancho*, dentro de un campo muy amplio de posibilidades químicas y morales. De tal manera, cierta comida estimula efectos específicos en la conducta social⁴⁵, la personalidad o la salud de aquellos que la ingieren.⁴⁶

Cuerpos escuálidos, dañados por el *carcelazo*⁴⁷ y el *tranquilizante* no pueden guardar fluidos preciados. El *Kharisiri* no encontraría

perjudique a sus propietarios; Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 1995, pp. 60, 161-163; del mismo autor, *op. cit.*, 2005, p. 208; Denise Arnold (coord.), *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes*, 1992.

⁴¹ Alison Spedding, *op. cit.*, 2008, p. 92.

⁴² Thérésè Bouysse Cassagne y Olivia Harris, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, en Thérésè Bouysse Cassagne et al. (eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, 1987, p. 51.

⁴³ Francesca Cerbini, *op. cit.*, 2012.

⁴⁴ Thérésè Bouysse Cassagne y Olivia Harris, *op. cit.*, 2012, p. 26.

⁴⁵ Como recuerda Claude Fischler (*op. cit.*, p. 50), desde los albores de la investigación antropológica se ha puesto de relieve cómo ciertos grupos humanos entendían el consumo de algunos animales cazados o de personas amigas o enemigas como una apropiación de sus cualidades físicas, morales e intelectuales. Se trata de “incorporaciones” que traducen características esenciales de la relación entre ser humano y mundo circundante en el tentativo de establecer su propia identidad y la identidad colectiva del grupo, generando estrechos vínculos entre quien come y quien se vuelve comida o, más a menudo, entre quienes comen ciertos alimentos, como también distinción o directamente aversión para aquellos que no se alimentan de la misma manera. Así, a través de las costumbres culinarias o de los rituales relativos a la ingestión de alimentos, cada uno reconoce y acepta su lugar en el universo de su sistema social (Claude Fischler, *ibidem*, pp. 51-53; Sidney M. Mintz y Christine M. Du Bois, “The Anthropology of Food and Eating”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, 2002, pp. 99-119), reflejando en la manera de verse, en la forma corporal, la imagen especular de las interioridades.

⁴⁶ Laura Bonato, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, 2004, pp. 46-47.

⁴⁷ El *carcelazo* es una “patología” difusa entre los reclusos de San Pedro; Francesca Cerbini, *op. cit.*

las sustancias deseadas porque éstas no circulan debidamente dentro de la fisiología del *jaqui*, modificadas por la experiencia de la reclusión.

Si bien el aspecto de la mayoría de los reclusos, según ellos, no atrae el *Kharisiri*, existe igualmente un complejo lenguaje del miedo, de la angustia y del abandono que vehícula fórmulas, técnicas e imágenes de la tradición narrativa de los seres monstruosos que recorren los Andes en busca de víctimas para comer,⁴⁸ y que parece proyectarse en el argumento del *tranquilizante* y la comida adulterada.

La forma y sustancia del *rancho* resume de tal manera importantes y muy difundidos tópicos de socialización de ideas y valores entre seres humanos:⁴⁹ la narrativa y el intercambio de opiniones sobre la comida y el imaginario que se construye alrededor de la sensación de miedo e inseguridad.

El temor de ingerir sustancias adulteradas o diferentes con respecto a las conocidas y culturalmente aceptadas estimula la capacidad narrativa sobre los productos que hacen parte de la cotidianidad⁵⁰ y, a la vez, disfrazan algo misterioso en su composición, de manera que en el imaginario colectivo se los asimila a los mejunjes de las brujas,⁵¹ cuyos maleficios entran por la boca, puerta metafórica entre el interior y el exterior del cuerpo.⁵²

Tales narraciones se repiten con pequeñas variaciones (debidas a la adaptación a nuevos escenarios sociales, por ejemplo), inspiradas en un patrimonio oral que no es vinculado a textos específicos o a una rígida estructura narrativa, puesto que lo que se trasmite es un “modelo conceptual” derivado claramente de la tradición cultural,⁵³ cuya función, en nuestro caso específico, es fortalecer ciertas convicciones, exaltando los miedos difundidos en el tejido social de referencia. Se evocan así atmósferas misteriosas en un espacio temporal

⁴⁸ Como el *Anchanchu*, el *Condenado*, los *Saxras*, entre otros, y en particular el mismo *Kharisiri*, que es el personaje más versátil y activo también en contextos urbanos.

⁴⁹ Sidney M. Mintz y Christine M. Du Bois, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁰ Los reclusos de San Pedro no son los únicos que condimentan sus platos con temores y angustias. Existen miles de “leyendas metropolitanas” de enorme sugestión y perfectamente verosímiles acerca de la alimentación que confirman su profundo significado sociocultural; Claude Fischler, *op. cit.*, p. 169; Jack Goody, *op. cit.*; Sidney M. Mintz y Christine M. Du Bois, *op. cit.*; Laura Bonato, *op. cit.*; Rafael Díaz Maderuelo, *op. cit.*; José Manuel Pedrosa, *op. cit.*

⁵¹ Laura Bonato, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁵² Franca Romano, *Laura Malipiero. Strega. Storie di malie e sortilegi nel Seicento*, 2003, p. 23.

⁵³ Ioan P. Couliano, *Out of this World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, 1991, pp. 10-13.

indefinido que recuerdan el mundo mágico y oculto de ciertos personajes fantásticos y malvados⁵⁴ que, aprovechándose de los seres humanos para conseguir sus fines oscuros, son catapultados en la cotidianidad de la gente dentro de los hospitales, los lugares de trabajo, de paso o de recreo, y atacan de forma silenciosa y taimada, tal y como suele hacer el *Kharisiri*.

Existe entonces, según Couliano,⁵⁵ una predisposición a plasmar nuestros modelos expresivos sobre viejas historias. De tal manera las narraciones sobre la comida de la cárcel asumen la forma de cuentos repetitivos que tienen como punto de referencia importantes hechos cotidianos que se configuran usando las palabras y las circunstancias de un repertorio narrativo tradicional, transformando así la comida en el campo del placer y del deseo gratificado, pero también de la desconfianza, la incertidumbre y la ansiedad;⁵⁶ una experiencia a través de la cual la vida se organiza y adquiere su significado más completo.⁵⁷

En la cárcel el imaginario terrorífico de los seres monstruosos del altiplano se mezcla a la percepción de los efectos del *rancho*, proporcionando los tópicos necesarios a la narración de la comida adulterada. En mi opinión, el telón de fondo son las fechorías del *Kharisiri*, que con éste y otros nombres es conocido en la muchas regiones del continente americano.⁵⁸ Lo cual hace que, aunque los reclusos no lo mencionen explícitamente, en cierta medida también en la cárcel se perciba su presencia/ausencia, con todo su legado simbólico.

Para comprender el sutil lenguaje del miedo de los reclusos de San Pedro y cómo éste repercute en la descripción de la sustancia *tranquilizante* y sus efectos es oportuno bosquejar las principales características de la acción de este personaje,⁵⁹ documentadas en muchas etnografías del área andina, cuya figura, por otro lado, ha sido interpretada por muchos autores como el símbolo del “otro”,

⁵⁴ Laura Bonato, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁵ Ian P. Couliano, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁶ Claude Fischler, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁷ Ernesto Di Renzo, *Strategie del cibo. Simboli, saperi, pratiche*, 2005, p. 9.

⁵⁸ Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 2008; Alison Spedding, *op. cit.*, 2005.

⁵⁹ Existen muchas versiones que tratan de manera distinta este personaje monstruoso, su modalidad de ataque y los fines oscuros de su agresión a los malaventurados. En este apartado me referiré sobre todo a la versión “boliviana” del *Kharisiri*, evidenciando los rasgos más pertinentes al discurso de los reclusos sobre la sustancia *tranquilizante*.

símbolo de crisis de la comunidad, de prevaricación de la autoridad, amenazadora y explotadora del pueblo sumiso.⁶⁰

El *Kharisiri*, llamado así en lengua aymara, es un personaje profundamente arraigado tanto en el imaginario rural como urbano, y cambia de atuendos y aspecto conforme elige sus víctimas. Su versatilidad, junto con su apariencia “normal”, le confunde con la gente común, de modo que no despierte sospechas. Sus víctimas son generalmente personas vulnerables y marginadas, de la ciudad o de las zonas rurales,⁶¹ que de ninguna manera se dan cuenta del inminente ataque y, perdidas en el bullicio de la urbe, en un minibus, en el mercado, caminando por la calle, o en la desolada planicie altiplánica, son adormecidas utilizando “polvos” mágicos que el *Kharisiri* echa muy discretamente y “desde lejos”, de manera que caen en un profundo sueño. Mientras duermen, el *Kharisiri* extrae de su cuerpo las sustancias vitales, la sangre o la grasa, según las versiones más difundidas, que configuran los elementos a través de los cuales se expresa la esencia del ser humano: la fortaleza de su cuerpo y su integridad, representada sobre todo por la grasa, y su espiritualidad, representada por la sangre.⁶² De tal manera el *Kharisiri* pretende atacar la forma aymara de concebir al ser humano, el *jaqui*.⁶³ Pero además el *Kharisiri* roba incluso los elementos clave de la memoria histórica aymara, arrojando la víctima en el reino del olvido, de la ausencia de personalidad y de un rol social inactivo, puesto que, como explica Fernández Juárez, “la grasa que anhela el *Kharisiri* procede de las entrañas (del redaño) y hace referencia al pasado y a la vez a lo más interno y valioso de las personas en su configuración como seres humanos”.⁶⁴

No solamente el *Kharisiri* ataca cuando consigue adormecer su víctima, sino la mayoría de las desgracias determinadas por los desencuentros con entidades sobrenaturales acontecen durante el sueño, sobre todo si la persona descansa cuando debería estar despierta, ocuparse de sus asuntos o trabajar para la comunidad. De hecho es muy criticado por los aymaras descansar en horarios inusuales, pues-

⁶⁰ Juan Ansion (coord.), *Pistachos. De verdugos y sacaojos*, 1989; Gilles Rivière, “Lik’ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del “Otro” en la sociedad aymara”, en *Bulletin de l’IIFEA*, vol. 1, núm. 20, 1991; Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 2008

⁶¹ Alison Spedding, *op. cit.*, 2005, pp. 7-41.

⁶² Julián López García, *op. cit.*, p. 103.

⁶³ Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 2008, p. 104.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 105.

to que así el reposo se asocia con la pereza. El sueño o el cansancio injustificado es síntoma de graves enfermedades como la pérdida del *ajayu*, o el resultado del ataque del *Anchanchu* o del *Kharisiri*, a los cuales se debe reparar enseguida con las debidas curas.⁶⁵

Generalmente, cuando uno despierta después de haber sido agredido por el *Kharisiri* queda completamente desorientado y algunos no recobran del todo la conciencia. El *kharsuta*⁶⁶ pierde bríos y valor para enfrentarse a la vida y, puesto que es despojado de buena parte de su energía vital, no quiere salir de su casa, no come, es iracundo o “renegón”, provocando enfrentamientos y conflictos domésticos.⁶⁷ Pero en principio los *kharsutas* no sienten ningún efecto pernicioso en su cuerpo y sólo al cabo de un tiempo decaen físicamente y enflaquecen, hasta morir.⁶⁸

Es esencial, para que la acción del *Kharisiri* se lleve a cabo con éxito, que su víctima se encuentre sola: o bien entre desconocidos o bien en lugares solitarios. El *jaqui* solo es muy vulnerable, pierde la fuerza de los lazos sociales que le protegen de lo ajeno y lo desconocido.

Generalmente son los familiares que salvan a la víctima. Buscan remedios a escondidas, porque si el enfermo conoce el origen de su enfermedad, se da cuenta de la agresión padecida durante el sueño, ya no se puede curar.⁶⁹

Uno de los tratamientos aconsejados es que el enfermo entre dentro de la panza de una vaca, que simboliza una suerte de vuelta al pasado existencial del paciente,⁷⁰ donde el pasado, coadyuvado por la cercanía de los familiares, solventa las crisis del presente.⁷¹ “Los *kharsutas* pierden el contacto con la realidad social de la que han sido violentamente arrancados, mostrando una abulia generalizada mientras el cuerpo se seca esperando la muerte”, comenta Fernández Juárez,⁷² describiendo el *kharsuta* de una forma que se

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 93-94.

⁶⁶ En lengua aymara quiere decir el “cortado”.

⁶⁷ Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 2008, p. 131.

⁶⁸ Es sugerente notar que, según Alison Spedding (*op. cit.*, 2005, p. 59) aparecen síntomas evidentes de la “enfermedad de *kharisiri*” cuando el *Kharsuta* come alimentos contraindicados (pescado, queso, carne de chancho, etcétera).

⁶⁹ Gerardo Fernández Juárez, *op. cit.*, 2008, p. 88.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 142.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 142-143.

⁷² *Ibidem*, p. 135.

asemeja mucho a la situación vivida por los reclusos que comen el *rancho*⁷³ de la cárcel de San Pedro.

Recordaremos que para la mayoría de ellos el *tranquilizante* también es un misterioso polvo disfrazado en la sal y las especias, que se introduce en el cuerpo para adormecer inmediatamente a quien lo ingiere a través del *rancho*: “te puede adormecer en cualquier lugar” decía Clemente. La comida cotidiana se convierte en un peligro latente y a la vez insospechable, puesto que su aspecto no despierta en principio ninguna interrogante. Aparentemente es una comida ordinaria, igual a la que se solía comer afuera o que se sirve en los restaurantes del penal y, gracias a su aspecto “normal”, en principio actúa de forma silenciosa dentro del cuerpo, y actúa a la vez a largo plazo, día tras día, lentamente.

Afirmaba Eloy Chinche que “uno está tranquilo por encima pero le debe afectar algo al organismo de nuestro cuerpo”. Otro compañero, Julián Huanca de la sección San Martín, opinaba algo parecido, o sea que hasta sentir el malestar provocado por la enfermedad, uno no se da cuenta de la acción del *tranquilizante*: “ese rato, tranquilo nomás, normal, no siento nada. Cuando me enfermo, recién me hace doler esa comida”.

Con el paso del tiempo entonces, percibiendo los dramáticos cambios de su cuerpo, el recluso entiende que “es otra clase” de comida y que todo lo que procede de la institución penitenciaria no puede ser igual a lo que se consigue prescindiendo de ella.

Muchos reclusos entonces advierten olores y sabores diferentes sólo cuando un acontecimiento particular marca un cambio con el pasado y es justo a partir de la modificación de la percepción sensorial de la comida que empieza a notarse el efecto pernicioso en el organismo, junto con el cambio de percepción de sí mismos.

Antes, la fuerza que cada uno empleaba para enfrentarse a las dificultades de la cárcel de alguna manera servía también para inmunizarse del *tranquilizante*, de su sabor y olor. Pero luego, ser consciente del daño —y sobre todo no tener algún tipo de remedio a ello— hace cambiar la perspectiva sobre la comida y sobre las capacidades de resistencia del cuerpo. Es entonces que el *tranquilizante* provoca un sueño repentino y profundo que no tiene nada en común con la somnolencia de la siesta, a pesar de producirse en los mismos

⁷³ Es de notar que el “susto” tiene efectos parecidos a aquellos provocados por el *rancho*.

horarios, o con el sueño merecido del trabajador bien insertado en su contexto social.

Este polvo no sólo convierte la siesta en un momento dramático del día, tal y como lo viven los reclusos, sino entorpece sus capacidades intelectuales, de manera que los presos despiertan aturdidos y confundidos, tal y como le suele suceder a los *kharsutas*, incapaces de elaborar pensamientos “para progresar”, para salir de la cárcel, ayudar a los hijos o a la esposa que han quedado afuera, viviendo el mismo desamparo del marido recluso.

El *tranquilizante*, que actúa cuando ya no hay remedio al encierro, borra la memoria social del recluso, entendiendo con esto los deberes hacia su familia o los deberes maritales a la hora de constatar la imposibilidad de cumplir con ello. Funciona como una anestesia que se insinúa disimuladamente en la cotidianidad del cautiverio, tal y como lo hace el *Kharisiri* de la tradición boliviana. Favorece la metástasis del recuerdo, que con el paso del tiempo se transforma en olvido, que es el antídoto a la añoranza dolorosa y sin remedio de la familia.

Los “violadores” entonces interactúan con los presos desde su posición estigmatizada como fundadores de este olvido pernicioso pero necesario, que induce una especie de coma terapéutico de las prerrogativas del ser humano.

El problema es que un recluso que no piensa en la familia o en su situación y acepta su condición sin reclamar, como sospechan algunos ser la función del suministro del *tranquilizante*, o que no busque una solución para mantener un contacto satisfactorio con su familia o con su situación judicial, pierde irremediamente todo lo que posee. Por tanto, el *tranquilizante* actúa sobre personas abandonadas a sí mismas, sin familia, sin esperanzas o sin dinero, inermes e indefensas, característica propia de la mayoría de la población penal que, obligada a comer el *rancho*, con el transcurso del tiempo “cambia” aspectos fundamentales y profilácticos del funcionamiento de su cuerpo.

Así el *rancho* tranquilizado supone un cotidiano “ataque” invisible, anidado dentro de las instancias de supervivencia de toda persona, o sea dentro de los alimentos y de los sentimientos, actuando desde las interioridades. De tal manera el recluso comedor del *rancho* se siente enseguida derrotado, mientras quien consume la comida familiar o de la pensión demuestra fundamentalmente que no está solo y, por esto, resiste al *tranquilizante* o busca las herramien-

tas necesarias para prepararse al combate contra las vicisitudes de la cárcel.

Por tanto, la receptividad a los efectos del *tranquilizante* en la comida se establece como una específica construcción cultural de la manera de olvidar y ser olvidado a partir de la dificultad de la elaboración emocional y cotidiana de la separación de las instancias más esenciales de la vida.

La narración sobre el *rancho* obedece entonces a un proceso de transmisión cultural de elementos fundantes de la vida en la cárcel: encarna tópicos “carcelarios” que —además de evocar la “distinción” entre la manera de alimentarse de los reclusos y el mismo concepto de “otro”, de miedo y de peligro— sirven para conferir sentido al por qué se producen determinados acontecimientos dramáticos y dolorosos, que van mucho más allá de la experiencia de comer o de la hipótesis de adulteración, y que de otra manera no tendrían una explicación posible o fácilmente aceptable. ¿Por qué he perdido mi familia? ¿Por qué no tengo fuerzas para enfrentarme a esta situación? ¿Por qué estoy mal y no consigo recuperarme? ¿Por qué nos tratan como animales?

La flojera o el sueño que induce el *rancho* pueden entonces configurarse como una respuesta a tales dramáticos interrogantes, una manera de eludir las razones que le impiden progresar y que obstruyen el buen funcionamiento de la fisiología del *jaqui*, como si en cautividad la paciencia tuviese un límite, superado el cual se empieza a padecer una somnolencia extraña y a la vez íntimamente agotadora. De repente, por fuerza, los reclusos prefieren notar los efectos del presunto envenenamiento, “tranquilizarse” para no morir de pena o volverse “locos”, como afirman ellos. Pero cada vez que se acerca algún ser querido el sueño desvanece, en parte porque trae alimentos de fuera, en parte porque el cariño familiar fortalece el cuerpo.

Así, la maleabilidad del pensamiento andino actúa para configurar la búsqueda de sentido del mal padecido, y tiene aplicación y movilidad de escenarios también en el caso del *Kharisiri-tranquilizante*. Es fácil entrever cómo la institución penitenciaria se identifica con el *modus operandi* de este personaje-sustancia. Con las mismas técnicas domina el cuerpo de los reclusos, disgrega sus interioridades con el alimento cotidiano y aleja las instancias sociales más importantes, los seres queridos, las destrezas, la operatividad y las propensiones al trabajo, eliminando la reciprocidad, la serenidad y el sentido de ser “persona”.

La sustancia moral del recluso se pudre y con ello la sopa que vehícula el *tranquilizante antijaqui*, según una suerte de perversa homeopatía. La sopa podrida hace referencia así a su cuerpo social e individual desecho, mientras la narración sobre la comida tranquilizada se vuelve una crítica poderosa a las condiciones de detención de los reclusos de San Pedro, proclamada desde las fibras más íntimas del ser.

Bibliografía

- Ansion, Juan (coord.), *Pistachos. De verdugos y sacaojos*, Lima, Tarea, 1989.
- Arnold, Denise (coord.), *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes*, La Paz, Hisbol/ILCA, 1992.
- Bastien Joseph, "Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology", en *American Anthropologist*, vol. 87, núm. 3, 1985, pp. 595-611.
- , *Healers of the Andes*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.
- Bonato, Laura, *Trapianti, sesso, angosce. Leggende metropolitane in Italia*, Roma, Meltemi, 2004.
- Bouysse Cassagne Thérésè, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987.
- Bouysse Cassagne, Thérésè y Olivia Harris, "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en Thérésè Bouysse Cassagne et al., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987, pp. 11-59.
- Cerbini, Francesca, *La casa de jabón. Etnografía de una cárcel boliviana*, Barcelona, Bellaterra, 2012.
- , "All'origine del male: il carcelazo. Corpo, persona e malattia fra i reclusi del carcere di San Pedro (La Paz, Bolivia)", en *AM, Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, núms. 33-34, septiembre de 2012a, (en prensa).
- Contreras, Jesús, *Antropología de la alimentación*, Madrid, Eudema, 1993.
- Couliano, Ioan P., *Out of this World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston, Shambhala, 1991.
- Di Renzo, Ernesto (coord.), *Strategie del cibo. Simboli, saperi, pratiche*, Roma, Bulzoni, 2005.
- Díaz Maderuelo, Rafael, "Alimentos disfrazados. De la metáfora al fraude", en *Política y Sociedad*, vol. 43, núm. 2, 2006, pp. 177-198.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Fernández Juárez, Gerardo, *El banquete aymara. Mesas y yatiris*, La Paz, Hisbol, 1995.

- , *Médicos y yatiris: salud e interculturalidad en el Altiplano aymara* (comentarios de Javier Albó, Enrique Pinta y Jaime Zalles), La Paz, OPS/OMS/CIPSA (Cuadernos de Investigación, 51)/ESA/Ediciones Gráficas, 1999.
- , *Kharisiris en acción: cuerpo, persona y modelos médicos en el Altiplano de Bolivia*, Quito, Abya-Yala, 2008.
- Fernández Juárez, Gerardo y José Manuel Pedrosa, *Antropologías del miedo. Vampiros, sacramantecas, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid, Calambur, 2008.
- Fischler, Claude, *L'onnivoro. Il piacere di mangiare nella storia e nella scienza*, Roma, Mondadori, 1992.
- Girault, Louis, *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*, La Paz, Don Bosco, 1988.
- Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Gonin, Daniel, *Il corpo incarcerato*, Turín, Gruppo Abele, 1994.
- Goody, Jack, *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, "Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca", en M. Gutiérrez Estévez (coord.), *Mito y ritual en América*, Madrid, Alhambra, 1988, pp. 286-323.
- , "Interioridades", en M. Gutiérrez Estévez et al., *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, Cáceres, Cicón/Fundación Xavier de Salas, 2002, pp. 83-141.
- Lévi Strauss, Claude, *Mitológicas. vol. 3. El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1979.
- López García, Julián, *Alimentación y sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2001.
- Mintz, Sidney M. y Christine, M. Du Bois, "The Anthropology of Food and Eating", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, 2002, pp. 99-119.
- Pedrosa, José Manuel, "Vampiros y sacramantecas: dieta blanda para comensales tímidos", en G. Fernández Juárez y J. M. Pedrosa (coords.), *Antropologías del miedo. Vampiros, sacramantecas, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, Madrid, Calambur, 2008, pp. 15-48.
- Pinto Quintanilla, Juan Carlos y Leticia Lorenzo, *Las cárceles en Bolivia. Abandono estatal, legislación y organización democrática*, La Paz, Pastoral Penitenciaria Católica de Bolivia, 2004.
- Rivière, Gilles, "Lik'ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del "Otro" en la Sociedad Aymara", en *Bulletin de l'IIFEA*, vol. 1, núm. 20, 1991.
- Romano, Franca, *Laura Malipiero. Strega. Storie di malie e sortilegi nel Seicento*, Roma, Meltemi, 2003.

- Scheper-Hughes, Nancy, *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Spedding, Alison, *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los yunkas de La Paz*, La Paz, Hisbol/Cipca/Cocayapu, 2004.
- , *Sueños, Kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*, La Paz, Mama Huaco, 2005.
- Taussing, Michael, *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Ulgevik, Thomas, "The Hidden Food: Mealtime Resistance and Identity Work in a Norwegian Prison", en *Punishment & Society*, vol. 1, 2011, pp. 47-63.
- Varela O., I. Algora, M. Gutiérrez, M.E. Larraz, L. Barreales y A. Santamaría, "Uso de psicofármacos en prisión (CP Madrid III)", en *Revista Española de Sanidad Penitenciaria*, núm. 9, 2007, pp. 38-46.
- Vargas Llosa, Mario, *Lituma en los Andes*, Madrid, Planeta, 2000.

DEBATE

La rehabilitación de plazas públicas en el siglo XXI: ¿una preocupación por el patrimonio del futuro? (El caso de la ciudad de Palenque [2003], de Ma. Estela Eguiarte Sakar)

JESÚS ANTONIO MACHUCA*

Resulta sugestivo y oportuno el artículo de Ma. Estela Eguiarte Sakar, investigadora del Museo Nacional de Historia del INAH, que trata de la rehabilitación de los paramentos de la ciudad de Palenque desde la perspectiva y el lugar que representan las plazas públicas en el marco de las construcciones de años más recientes.

La autora nos ofrece la experiencia de un proyecto de remodelación y rehabilitación de la plaza pública de Palenque. Se trata de un esfuerzo emprendido con una intención, preocupación y orientación eminentemente social. Y es sin duda un tema de sumo interés para los urbanistas, arquitectos, historiadores, sociólogos y antropólogos interesados en la problemática espacial y las transformaciones de que son objeto los espacios públicos como resultado de los procesos de modernización. El tema representa desde luego un reto, en especial cuando se considera el embate y reducción que han sufrido dichos espacios ante la creciente privatización, promovida por las políticas neoliberales de manera incisiva en las últimas dos décadas.

Baste recordar cómo la drástica transformación de los espacios públicos ha dado lugar a trabajos como los de Richard Sennett sobre las transformaciones históricas de las ciudades; de Marc Augé, sobre la metamorfosis de los espacios de identidad en *no lugares*, o de

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Setha Low sobre las plazas, como los últimos foros para el disenso público en una sociedad civil y el conflicto entre el valor representacional y uso del espacio público en las ciudades latinoamericanas.

La autora constata cómo la construcción de nuevos espacios públicos representa un verdadero problema. Podríamos decir en cualquier nivel, incluso tratándose de una sola construcción. Recordemos, por ejemplo, la polémica desatada en torno al caso del edificio de las Ajaracas en el Centro Histórico de la ciudad de México.

Desde luego, la tarea de rehabilitación de espacios públicos representa una empresa que implica no sólo la ciudad habitable que pueden imaginarse los proyectistas, sino los obstáculos que hay que desbrozar a través de complejas negociaciones en las que se debe tomar en cuenta los intereses de los diferentes sectores sociales implicados en la realización de los proyectos. Podríamos decir que la rehabilitación urbana implica también una problemática de gestión social y gobernabilidad.

Asimismo constata que “la posibilidad de vivir con algún grado de calidad en las grandes ciudades de México se ha vuelto una utopía inalcanzable”. Entonces, resulta por ello tan importante preocuparse no tanto de la imagen urbana como de la calidad de vida. Y señala que el crecimiento y desarrollo de las ciudades debe resolver problemas de “sostenibilidad en el presente”.

Una de las preocupaciones de la autora —aludiendo al *nuevo urbanismo*— es que no sólo se satisfagan necesidades económicas y de servicios públicos, sino que permitan una convivencia en armonía con el medio ambiente social, urbano y natural, enfrentando las consecuencias del desenfrenado y caótico crecimiento de ciudades y suburbios en detrimento de la vida cotidiana, así como el deterioro del medio ambiente y los recursos naturales.

María Estela Eguiarte parte de la convicción, presente en el nuevo urbanismo, de que la destrucción global de las ciudades es reversible también mediante un proyecto global e integral (técnico, cultural, moral y económico), y que las formas de producción no deben dictar más la forma de la ciudad. En resumen, podríamos decir que se trata de superar la heteronomía con respecto de la dinámica incontrolable y el imperativo de la producción capitalista, como lo que marca la tónica de todo urbanismo posible.

Nos preguntaríamos, sin embargo, si reconfigurar la caótica urbanización de los suburbios, preservar las ventajas del medio ambiente y del legado arquitectónico, como plantea el ya no tan nuevo

urbanismo, resulta factible en las actuales condiciones de países donde al crecimiento hipertrofiado y desordenado se aúnan las contradicciones políticas, sociales y la insuficiencia de los aparatos político-administrativos, lo que contribuye a producir efectos contraproducentes en grado exponencial.

Sería difícil imaginar la aplicación y concebir la viabilidad de un modelo como el del nuevo urbanismo, sin tener presentes esas contradicciones y transitar por todo lo que implican las dificultades y realidades de los países y localidades.

Ciertamente, como señala la autora, diversas propuestas encomiables para mejorar la calidad de vida —por ejemplo, para la ciudad de México a principios del siglo XX— han quedado pendientes. En lugar de ello se desarrolló un tipo de urbanización, que aún se sigue dando, en el Pedregal de San Ángel (hace poco más de 60 años) y ha seguido en Santa Fe, como zonas concebidas sólo para la circulación vehicular, lo que muestra una forma no sólo de favorecer, sino de organizar y disponer incluso del propio *espacio de circulación* de acuerdo con la lógica de la privatización.

Nos preguntamos por ello, si hay un margen de irreversibilidad más allá del cual no se pueda ya dar marcha atrás en la recuperación de ciertos espacios. Un punto de no retorno a partir desde el cual la remodelación urbana misma llega a ser rebasada. Pensemos en el lago y el ecosistema que era la cuenca donde ahora se halla la ciudad de México. Es aquí donde la *historicidad* aparece también como *irreversibilidad*.

En el caso de la ciudad de Palenque, tema principal de este artículo, no se puede soslayar el hecho de que se trata de una remodelación en un contexto y condiciones motivadas por intereses distintos de aquellos en los que se inspira el nuevo urbanismo, ya que se trata del proyecto Mundo Maya.

Desde su concepción este proyecto ha respondido a una organización de alcance geoeconómico del territorio, en la que entroncan proyectos de obras gubernamentales en función de las estrategias empresariales del capital turístico. Todo ello marcado fuertemente por una idea desarrollista del fomento y crecimiento del turismo: con la construcción de extensas zonas hoteleras a todo lo largo de áreas de reserva de la biósfera en las zonas costeras (de manglares y con sitios arqueológicos), llevando a cabo procesos de fraccionamiento y colonización de los litorales costeros (como en Tulum) y la construcción de “Centros Integralmente Planeados” (CIPs) como áreas

con campos de golf privatizadas, lo cual tiene como contrapartida el crecimiento de cinturones de pobreza, como ha sucedido en Cancún.

Palenque podría llegar a ser el caso de un *umbral geo-ecológico* de ubicación estratégica, y por ello mismo en delicada situación, debido a que se encuentra localizado en el punto de ingreso hacia la Reserva de la Biósfera de Montes Azules y la Selva Lacandona.

Hace diez años la ciudad había crecido por lo menos cuatro veces más de la dimensión que tenía treinta años antes. Hemos sido testigos de la transformación que ha sufrido la región en ese lapso, con la desaparición de extensas zonas de selva que la rodeaban y la disminución considerable del caudal de ríos como el Chacamax (que tendrá unos metros de ancho, cuando tuvo 20 o más), y en cuya ruta desde el centro de Palenque había una gran cantidad de flamencos.

Algunos autores, como Joseph Ballart y Jordi Tresserras enfatizan en las bondades del turismo, mas para el caso de México también podrían enunciarse, de la misma manera, una serie de razones que dan cuenta de lo contrario. La experiencia que les sirve de ejemplo (la europea y española, en particular) difícilmente sería una referencia que se pudiese generalizar. De hecho, los efectos negativos del turismo también son muchos. Un ordenamiento y una planeación urbana racional, sustentable y democrática, no podría fundarse y orientarse enteramente (sólo) —ni mucho menos— en los intereses lucrativos del turismo. Las veleidades del turismo como algo beneficioso del todo se quedaron en el siglo XX. Se ha demostrado que la derrama del mismo es discriminativa, y beneficia principalmente a un sector.

Nos comenta la autora que, en la perspectiva de la planeación regional, se ha propuesto que Palenque sea un centro proveedor de bienes y servicios turísticos, pensando quizá en su carácter de *ciudad media* y su función para el turismo de gran escala. Sin embargo, no se alude a la necesidad de su sustentabilidad en el entorno regional y el equilibrio ecológico que resulta indispensable mantener, sobre todo para una ciudad que se halla en el contexto de procesos productivos que conllevan un considerable grado de impacto ambiental: la ganadería, la explotación forestal y explotación petrolera cercana; la especulación de las tierras, así como del impacto que ejerce el proceso de urbanización hacia la zona de influencia a todo lo largo de la carretera que se interna en la región de los Montes Azules.

La proclamación de la zona arqueológica como Patrimonio de la Humanidad viene a aunarse a los factores que ejercen esa presión por el lado de la atracción del turismo, con efectos en el entorno de

la zona arqueológica. Además de los efectos contraproducentes por la voracidad empresarial estimulada y las ambiciones de funcionarios y políticos, que han concebido estrategias de aprovechamiento en el sentido de fomentar procesos de colonización turística de las regiones ricas en recursos ambientales y culturales, promoviendo circuitos que rodean prácticamente las regiones ambientales, aproximándose así a la zona núcleo de mayor restricción (es el caso de Papagayos y la laguna de Miramar).

Casi podría aludirse a una modalidad-tipo de crecimiento y conurbación tendencial, que vemos en diversos casos, como es el de Papantla y Poza Rica en relación con el Tajín, San Juan de las Pirámides en relación con Teotihuacan-Tula, y desde luego la ciudad de Oaxaca en relación con Monte Albán.

Situándonos en el punto de la “rehabilitación e integración del parque central y atrio de Palenque”, nos preguntamos, ¿cómo se puede hacer para que una concepción social del urbanismo se refleje en las remodelaciones que en lo particular se llevan a cabo?, ¿como evitar que queden en el nivel paradigmático de una utopía arquitectónica; como el trasunto idealizado de toda realización concreta? Y en ese sentido nos preguntamos si no se habrá atribuido a un proyecto como el de la plaza central de Palenque virtudes que estarían más allá de su capacidad, como la de detonar acciones que favorecerían la identidad y el arraigo, a la vez que la estancia de la población turística flotante.

No se puede soslayar el hecho de que el posmodernismo se originó en gran parte en las modernizaciones arquitectónicas de la segunda mitad del siglo XX (Venturi, por ejemplo). Sin embargo, eso es sólo una parte, ya que proyectos inspirados en la idea de las revitalizaciones de los centros históricos europeos y la secuela del posmodernismo se dejaron sentir de manera destructiva en centros históricos como el de la ciudad de Puebla (el proyecto Angelópolis y Paseo del río San Francisco) a principios de la década de 1990 y conllevaron la demolición de monumentos, así como la afectación del hábitat urbano y los oficios tradicionales de los barrios de la ciudad, pese a la resistencia de los pobladores (y de un sector de investigadores del propio INAH).¹

¹ Luego se entregó el Premio INAH a quienes elaboraron la maqueta de la reconstrucción que perpetró la destrucción de casas en Paseo del río San Francisco. La revista *Bajo el Volcán*, que dirige Sergio Tieshler, recoge un testimonio dramático en la inauguración del Centro de Convenciones en esa zona.

La plaza central de Palenque ha sido objeto de una ampliación, y convertida en un espacio abierto y homogéneo en el que se resiente un cambio notorio, hallándose despejada y desprovista de la vegetación que había con anterioridad y resultaba tan necesaria, ya que la falta de la misma representa un serio inconveniente en una zona tropical con altas temperaturas.

Por principio, parece difícil que un proyecto de rehabilitación —aún si se limita a la modificación de una plaza central— induzca a una reorientación de la disposición de los transeúntes y la identificación del público en un sentido distinto al acostumbrado, sin resistencia a un cambio. Por eso habría sido importante recoger los testimonios de los propios habitantes con respecto a su vivencia de los espacios, y con respecto de los cuales seguramente habría una relación afectiva. Este aspecto de retrospectiva (que la modernidad, mirando hacia adelante, generalmente ignora) no se advierte en la justificación del proyecto de la plaza de Palenque. Se trata de un aspecto particularmente sensible y que se debe tomar en cuenta al llevar a cabo este tipo de intervenciones, sabiendo además de las aspiraciones manifiestas del nuevo urbanismo.

Recordemos que los *usos sociales* suelen responder a lógicas de apropiación que pueden contravenir la intención de los proyectistas y diseñadores, siguiendo concepciones fundadas en lo que parece cierto *conductismo socioespacial* y cinético. La apropiación social de los lugares supone una diversidad de factores y motivaciones que inducen a diversas formas de acercamiento, las cuales tienen que ver con la virtualidad de experiencias vividas y compartidas por las que los espacios de socialidad se convierten en *lugares de memoria*. La apropiación social suele ser el resultado de un proceso más o menos prolongado desde el que se produce historicidad.

No es evidente que las diversas remodelaciones —por muy inspiradas que sean— puedan realizar por sí mismas las utopías sociales que han alimentado los mejores empeños de los más visionarios urbanistas, piénsese por ejemplo en Brasilia.

Una idea arraigada en ese medio es que una nueva organización del espacio arquitectónico determinaría el carácter del uso social. Pero la dinámica social tiene su propia especificidad y define formas de apropiación, casi siempre a contracorriente de las condiciones y las expectativas de quienes emprenden la realización de obras en función de una visión regida por el beneficio económico y el interés de manejo de públicos para ocasiones especiales. Éste es el princi-

pio de lo que algunos han denominado la producción de un cierto tipo de *dispositivo*.²

No parece que un cambio de disposición espacial induzca necesaria y automáticamente a una especial forma de convivencia cotidiana. Nos preguntamos si la intención de disponer de manera distinta del espacio es principalmente la que habría convenido a las autoridades para llevar a cabo sus actos oficiales, y espectáculos con el fin de lograr una asistencia masiva, más que para favorecer otras formas de socialidad que no son las del espectador abstraído, de un modo unilateral hacia un centro absorbente de atracción focalizado, e induce al aglutinamiento más que al encuentro.

Una disposición muy socorrida para condicionar el sentido de desplazamiento de los paseantes, que caracteriza a las plazas tradicionales de provincia, ha sido el circuito que los peatones recorren una y otra vez en torno del quiosco en el centro y facilita los encuentros cara a cara.

Según el proyecto, en el diseño original suprimido habría segregación espacial. No se reconoce que, a pesar de todo, se producía el acercamiento y el encuentro de la gente que se sentaba en las bancas de los corredores semicirculares. Hemos podido atestiguar, mediante entrevistas, la facilidad para abordarlas, y durante eventos musicales y dancísticos la asistencia —en la forma de distribución anterior— había sido participativa y nutrida.

Las connotaciones —ya de por sí polisémicas— sobre lo que se entiende por *integración-segregación*, como los valores con que se ha justificado el cambio, pueden resultar ser, por ello mismo, imprecisas. Más aún si se hace en función de la intención sobre lo que se pretende justificar. Así, una división del espacio mediante *arcadas*, como la que existía anteriormente para evitar la monotonía, puede interpretarse ahora como algo que genera segregación, ya que se visualiza desde una perspectiva en que se buscan otras funciones y modos distintos de uso y comunicación.

Considerar que una división decorativa signifique necesariamente una fragmentación, con todas las implicaciones que la idea supone y atribuirle ese efecto y sentido en el nivel de la percepción social (como es el caso de los arcos mayas) y que al desplazar los arcos se

² El metro, una terminal, una autopista, un aeropuerto son *dispositivos* sociales. Los dispositivos canalizan y predeterminan funcionalmente el sentido del flujo humano en cierta dirección.

va a prolongar la estadía de los visitantes, o mejorar las condiciones microclimáticas del parque, representa tan sólo un punto de vista que puede traducirse y concretarse en una modificación impuesta.

La remodelación del centro de Palenque en 2009 consistió en una modernización (elementos tradicional-postmodernos) que sustituyó a otra, en la idea de que pretendía ser más integral, abarcando los monumentos que la rodean, como el Palacio Municipal y la iglesia, pero al parecer se ha detenido.

Haría falta evaluar los resultados de este reordenamiento espacial después de un cierto tiempo, así como por el efecto que tendrá en el público. Por ejemplo en el nuevo patrón de desplazamiento y uso social que suscitará. Además, como hace notar Ma. Estela Eguiarte, se trata de un proyecto inacabado, pues la idea original abarca otras secciones que incluyen la remodelación de la avenida principal que desemboca en la plaza central.

Quizá para determinados fines el espacio pueda ser más funcional con los cambios efectuados. Pero el uso social puede también tomar otras rutas y seguir vertientes que podrían parecer caprichosas.

Se dice, por ejemplo, que se destruyó el quiosco de la plaza de Palenque porque no era patrimonio histórico. Quizá habría llegado a serlo, si no se hubiera consumado la demolición (esto da la impresión, y podría estar indicando que la actual modernización avanza también sobre sus propias huellas, para no dejar rastro de su paso). Habría que preguntarse ¿por cuánto tiempo sobrevivirá la estructura actual a la construcción ya desmantelada, la cual tendría cuando mucho medio siglo de existencia y no tuvo la oportunidad de convertirse en patrimonio? Lo más correcto sería poner atención en la evolución de ese centro en los años venideros y sacar las conclusiones pertinentes.

Sólo si el proyecto hubiese estado inscrito en algún plan de ordenamiento territorial de alcance regional y acompañado de un proyecto de gestión social y cultural con los habitantes, se podría entender como una rehabilitación *económica, ecológica y política, extensiva a la "autosuficiencia regional" y "la importancia /dada/ con ello a la comunidad y sus formas de vida"*.

El propio balance de las obras de la plaza central no podría hacerse a cabalidad sin tomar en cuenta el contexto de la ciudad de Palenque y el significado, tanto positivo como negativo que puede tener en la región donde se sitúa. Especialmente por su emplazamiento estratégico en una de las rutas principales del Mundo Maya.

Desgraciadamente, el proyecto de la plaza central no se desarrolló como un programa de remodelación y revitalización urbana para toda la ciudad. En consecuencia, no podría ser económico, social y ecológico aunque esa fuese su perspectiva, pues el diagnóstico del crecimiento de Palenque muestra las mismas características de muchos centros urbanos similares, que desde los años setenta crecieron de forma desorganizada, sin planeación

En Palenque, por ejemplo, es muy importante la transición entre ciudad y campo. Ésta se da todavía de manera suave y apenas perceptible en los límites de menor impacto económico y urbanístico de la ciudad, aunque tiende a prevalecer el crecimiento del polo urbano a costa del agrícola. Por otra parte, el crecimiento comunicacional de la ciudad, sin que se note visualmente en los mapas o en su propia conurbación, repercute en la región interior, y su influencia llega hasta Chajul y la vida de comunidades lacandonas como Lacanjá. Y esto porque, en tanto centro urbano y de servicios, constituye un punto de partida en la “avanzada” territorial hacia las regiones de reserva.

Una virtud de este trabajo es que la autora nos concita a representarnos el patrimonio como algo que se está construyendo en proyección del futuro. Esto puede parecer muy heterodoxo en un medio institucional tradicionalmente ocupado en su preocupación por el pasado, y nos muestra que muy frecuentemente se nos olvida que el patrimonio pertenece también al futuro, y es algo que se está haciendo en el momento actual. Nos llama a tomar conciencia de que nuestra responsabilidad actual es sobre lo que puede ser el patrimonio del mañana o lo que —para bien o para mal— dejemos a las generaciones futuras. Con ello se intensifica el sentido que puede tener para nosotros el presente, y no nos damos clara cuenta de ello muchas veces.

Pero además se piensa en función del presente en otro sentido, pues lo que puede llegar a ser el patrimonio del futuro, se lleva a cabo casi siempre pensando principalmente en función de los objetivos e intereses más inmediatos. Por lo general se trabaja sin pensar tanto en el futuro, en función de las necesidades de la realidad con la que nos encontramos, más que por lo que pueda llegar a representar o significar para las generaciones futuras. Y la decisión (que es más que una decisión) acerca de lo que se considerará como un patrimonio está más allá de nosotros y de nuestra presunción de controlarlo, siendo algo que nos sobrepasa.

Una posición que refleja hasta cierto punto el espíritu de los tiempos que corren —queriendo atraer el futuro hacia el presente— es que en lo que actualmente se produce (desde los grafitis y el *hip hop* hasta las nuevas construcciones) se pretenda reconocer y decretar por anticipado su estatuto y valor patrimonial; se trata de una patrimonialización prometida, pero en realidad incierta.

Zigmunt Bauman ha escrito que:

[...] el destino de la mercancía es perder valor velozmente y ser reemplazada por otras versiones más nuevas y mejoradas que pretenden tener características diferenciales, tan transitorias como los productos que acaban de ser desechados porque ya perdieron su momentáneo poder de seducción.

No hay una manera confiable /nos dice/ de decidir de antemano qué será conveniente y qué no (cual de los productos aparentemente útiles pronto caerá en desuso y cuál de los aparentemente inútiles gozará de un súbito resurgimiento de la demanda).³

Una característica del *patrimonio cultural* y por la que —entre otras cosas— se distingue de la *cultura*, es que su lugar de reconocimiento “se lo gana a pulso”, siendo el resultado de una selección (generalmente metonímica o simbólica) que pasa a través de procesos que implican la disputa social. Con mayor razón, por ello, no podemos saber qué será rescatado o relegado al olvido. No podemos tener la misma pretensión hacia el futuro, de la que nos ufamamos con respecto del pasado.

La autora nos ofrece un panorama que impele a desarrollar una sensibilidad hacia ciertas realidades, al dar cuenta de las dificultades concretas y los múltiples obstáculos (económicos, políticos y sociales) que conlleva la tarea de la renovación de los espacios construidos, tomando en cuenta los obstáculos que se enfrentan cuando se trata de transformaciones que parten desde la escala de lo local. Así nos da una idea de la responsabilidad y las dificultades concretas que conllevan las intervenciones sobre lo ya construido, pues con ello se imprimen cambios en la historicidad de los espacios y monumentos.

³ Zigmunt Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 31 y 37.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





PLATA SOBRE CRISTAL

Salvador García Lima*

La historia de la Casa de Moneda de México está íntimamente relacionada con la historia de la plata. Desde los primeros años de la Colonia y hasta que se especializó en la amonedación a principios del siglo XX, la ceca realizaba directamente —o por lo menos compartía— una serie de importantes y muy diversas actividades que abarcaban la evaluación de la calidad de los metales entregados por los mineros—que dio origen a las Oficinas Generales de Ensaye—, la retención de impuestos —que se efectuaba por el Real Apartado—, y el control de la materia prima utilizada por el gremio de plateros. Todo ello, por supuesto, además de suministrar la moneda que impulsó la economía de la Nueva España y de su importante papel en la exportación del metal, que por ley debía salir amonedado.

El Museo Numismático Nacional conserva la memoria histórica de nuestra Casa de Moneda organizada en tres acervos: el numismático, formado por monedas, medallas y herramientas empleados en su fabricación; el de patrimonio industrial, con máquinas y equipos, la mayoría del siglo XIX; y el documental, que incluye un importante fondo documental de los siglos XVII al XX, una biblioteca y una pequeña colección de aproximadamente 8000 fotografías que se encuentran en la etapa de inventario de control.

Parte de esta última colección es una serie de 28 negativos en cristal de 17.5 x 13 cm, de donde procede la selección que presentamos. Todas las imágenes están en formato apaisado, con excepción de dos tomas verticales; su estado de conservación es óptimo, varias de ellas presentan pérdida de emulsión por las orillas, una se encuentra rota aproximadamente por la mitad y dos

* Museo Numismático Nacional.

más presentan fracturas por alguna de las esquinas. No se ha encontrado información sobre el o los posibles autores.

La homogeneidad, tanto en el tipo de soporte como en el formato, así como la identificación de las áreas y equipos que en ellas aparecen, nos permiten afirmar que la serie corresponde a un periodo de reorganización de los espacios de trabajo de la Casa de Moneda a principios de la década de 1930 y constituye un valioso registro de su equipamiento y procesos productivos de aquellos años. Al relacionarlas con las copias disponibles en papel podemos constatar que en su momento se hizo un juego de contactos, lo que también nos permite concluir que la serie original constó por lo menos de 38 placas.

Durante el periodo que se registra, la ceca se ubicaba en el número 13 de la calle de Apartado, en donde se había establecido unos ochenta años antes, cuando se adquirieron la mayor parte de las máquinas que aparecen en las fotos. Muchas de ellas, gracias a la reorganización que aquí se documenta, así como al mantenimiento y mejoras a que las sometieron sus operarios, funcionaron hasta 1992, cuando el inmueble se destinó a albergar el Museo Numismático Nacional, donde aún los visitantes pueden verlas trabajando.

A fin de contextualizar adecuadamente la importancia de estas placas, es necesaria una breve recapitulación de la historia de nuestra ceca. Fundada en 1535, la Casa de Moneda ocupó diversos sitios en el corazón mismo de la capital colonial: en 1535, en las casas de Cortés en el Empedradillo, al costado poniente de la Catedral; en 1562, en las casas de Cabildo y desde 1569 en su emblemático local a espaldas del Palacio de los Virreyes. En ese sitio, actualmente Museo de la Culturas, permaneció durante 272 años, protagonizó el auge de la plata novohispana, vio extinguirse el régimen colonial y atestiguó el nacimiento del México independiente. El avance de los insurgentes sobre la zona del Bajío, que amenazaba el traslado de la plata entre las zonas productoras y la capital, favoreció la autorización para instalar casas de moneda en aquellas regiones, las cuales llegaron a acuñar la mayor parte de la moneda circulante en el país, desplazando y sumiendo en el abandono la ceca capitalina, situación que se vio agravada por la inestabilidad política y económica de las primeras décadas del siglo XIX. Como corolario, en 1848 la Casa de Moneda debió

abandonar su casi tres veces centenario local para mudarse a la modesta Casa del Apartado.

Instituido a principios del siglo XVII, el Apartado cumplía con la importante labor de separar el oro que se encontraba asociado a la plata producida por las minas novohispanas. Tanto la acuñación de monedas como el apartado de los metales estuvieron concesionados a diversos contratistas, hasta que en 1732, en el contexto de las reformas borbónicas, la Casa de Moneda se convirtió en un establecimiento real, ocurriendo lo mismo en 1778 con el Apartado, que fue agregado a la Real Ceca, lo cual resultaba lógico, puesto que en la práctica éste era el medio que utilizaban los particulares para introducir metales a la amonedación. Con la consumación de la Independencia, en 1822 se decretó el cese del apartado convirtiéndose en una actividad libre.

En 1823 Lucas Alamán trajo de Europa a México nuevas técnicas de apartado mucho más eficientes y las puso al servicio de los mineros mexicanos en el establecimiento que se ubicó en los terrenos de Campo Florido, al sur de la plaza de la Ciudadela. En el año 1842 Antonio López de Santa-Anna, quizá animado por el éxito rotundo del negocio de Lucas Alamán, decidió restablecer el Apartado como monopolio del Estado y reedificar su sede casi por completo, lo que incluyó la rectificación del trazo del patio principal, la construcción de impresionantes naves para la fabricación de ácido sulfúrico y el apartado. El proyecto contó con la participación del célebre arquitecto Lorenzo de la Hidalga, y el Apartado, ubicado en la calle a la que había dado su nombre, fue reinaugurado el 16 de julio de 1843 como Apartado General de la Nación.

En 1848, como ya se señaló, la Casa de Moneda se trasladó al Apartado, iniciándose un periodo de convivencia de las dos entidades que obligó a una redistribución de los espacios, el derribo de algunos locales (incluidos algunos de los recientemente inaugurados) y la construcción de otros nuevos para albergar a la ceca en las mejores condiciones posibles. Dadas las ruinosas condiciones de sus equipos, el cambio de sede se aprovechó para la adquisición de nueva maquinaria a vapor.

Durante el Porfiriato, el gobierno decidió recuperar el control tanto de la Casa de Moneda como del Apartado, lo cual no se concretó sino hasta 1894. Para el siguiente año, el gobierno había adquirido más terrenos hacia el sur del complejo y construido en ellos nuevas instalaciones para el Apartado, con lo que se solucio-

naba la caótica situación que guardaban ambos establecimientos al compartir el varias veces centenario inmueble.

La reforma monetaria de 1905 supuso la cancelación definitiva del Apartado, con lo que se dio una nueva etapa de redistribución de los espacios, ya que la Casa de Moneda se vio en posibilidad de ocupar los locales edificados apenas entre 1895 y 1899.

Por esa época, la Casa de Moneda vivió un intenso periodo de reconversión tecnológica que incluyó la sustitución de la fuerza del vapor por la eléctrica como generadora de fuerza motriz, y el abandono de la leña como fuente de calor para comenzar a utilizar combustibles líquidos. Los locales dejados por el Apartado se adecuaron para albergar un sistema nuevo de fundición, basado en la quema de *steamed oil*, la adopción de crisoles de grafito y de manera sobresaliente, el estreno de un ingenioso sistema de moldeado llamado sistema Vergara en reconocimiento a su inventor, el ingeniero Bartolomé Vergara. Esta nueva fundición se dividió en dos secciones: la de oro y plata, y otra más extensa para el procesamiento de cobre o aleaciones con base en este metal.

Tanto el local que había venido albergando hasta entonces la fundición de la Casa de Moneda, como la imponente sala en que se producía el ácido sulfúrico para el apartado de los metales, quedaron reducidos a simples bodegas.

La adopción de nuevos métodos y técnicas en la fundición, así como la adaptación de las viejas máquinas de tecnología de vapor a la fuerza eléctrica, dieron como resultado un alto nivel de productividad a la Casa de Moneda durante las dos primeras décadas del siglo XX, es decir, desde las postrimerías del régimen de Porfirio Díaz, durante el periodo armado de la Revolución, hasta los primeros regímenes revolucionarios.

En 1931, la Secretaría de Hacienda y Crédito Público decidió que sus Talleres de Impresión de Estampillas y Valores (TIEV) se anexaran a la Casa de Moneda y funcionaran bajo la misma dirección, para lo cual se tomaron medidas inmediatas. La principal consistió en derribar la casa que ostentaba el número 23 de la calle del Apartado, que era ocupada por el conserje y parte de la servidumbre de la Casa de Moneda, para aprovechar el terreno en la construcción de una amplia nave destinada a albergar a los TIEV.

Inconforme con la medida, el director de la Casa, ingeniero Francisco Valdés, argumentaba que se presentarían complicaciones de índole técnica, pero sobre todo “de carácter social”. Por tal

motivo presentó a la Secretaría su renuncia, la cual no le fue aceptada y poco tiempo después la orden de anexión fue revocada, manteniéndose los talleres de impresión y la ceca como establecimientos independientes.

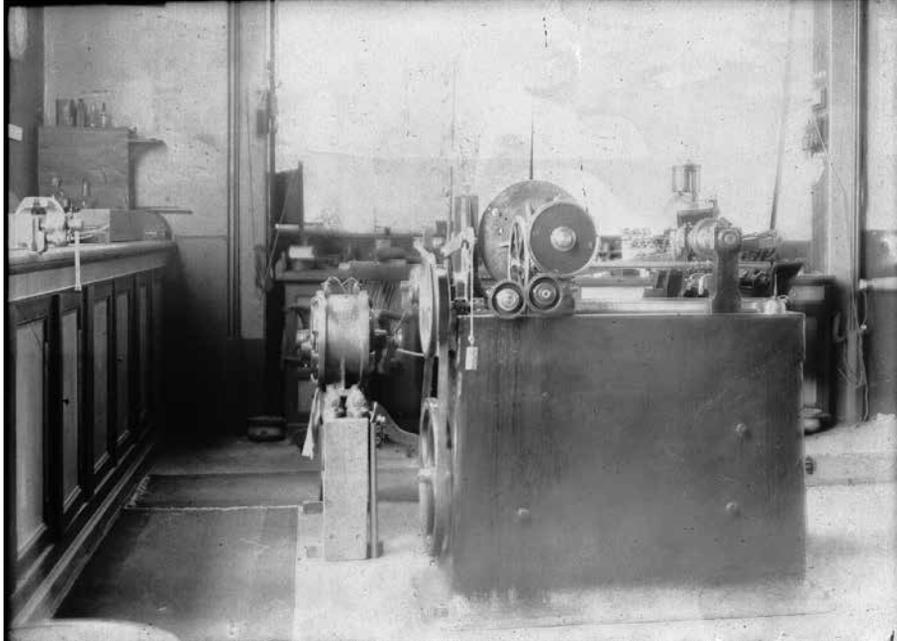
El resultado fue una nueva y última ampliación del complejo, en la que se agregó una extensión considerable a la sala de amonedación, donde se ubicaron dos baterías de laminación de desbaste, una de laminación intermedia, dos de laminación de ajuste y dos líneas de corte de cospel, entre otros equipos.

A la reorganización de los espacios en amonedación se sumó el traslado de las fundiciones a la hasta entonces semi ociosa vieja fábrica de ácido sulfúrico. Los locales dejados por las fundiciones fueron equipados como talleres (mecánico, eléctrico, herrería, alfarería, plomería y carpintería). Las fotografías que forman esta selección ilustran justamente el proceso de reorganización de los espacios con motivo de la fallida fusión de la ceca con los TIEV.

La configuración resultante de las áreas fabriles se conservó básicamente igual hasta el momento del cese de la producción en 1992, cuando se decidió destinar el inmueble a albergar el Museo Numismático Nacional. A partir de 1970, la Casa de Moneda tuvo una planta industrial moderna en la Calzada Legaria, que se suprimió en 1999, y en 1983 se inauguró la planta de San Luis Potosí, donde ahora se concentran las operaciones industriales de la Casa de Moneda de México.

Consideramos que estas imágenes son de gran importancia, ya que ilustran un periodo de nuestra historia institucional en la que, merced al trabajo de los monederos mexicanos, nuestra ceca había alcanzado un nivel de eficiencia que, pese a la obsolescencia de los equipos, no sólo garantizaba a la nación una autosuficiencia plena en cuanto a la acuñación de moneda, sino que menos de dos décadas después permitió acuñar moneda para otros países.

A continuación se presenta cada una de las fotos seleccionadas, acompañadas con sus respectivas descripciones como pie de imagen. Con excepción de la identificada con el número 8, de la que sólo existe un contacto, en todos los demás casos se conservan en el Museo los negativos originales en soporte de cristal.



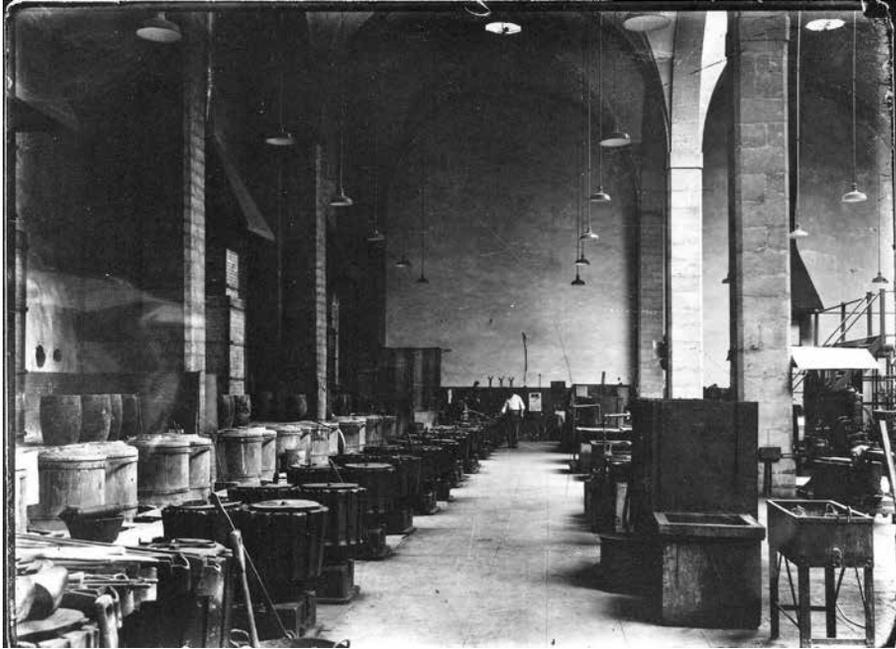
1. Pantógrafo. Localizado al centro de la toma, es de fabricación francesa, marca Janvier-París. Movidamente por fuerza de vapor, aquí se encuentra ya adaptado a la energía eléctrica. Los grabadores de monedas desarrollan sus diseños a gran escala en materiales blandos (antes arcilla o cera, hoy plastilina común). Los modelos originales eran trasladados a un material duro (antes en metales como el bronce y después en resina epóxica) al que se da el nombre de “medallón”. Éste se montaba en un pantógrafo como el de la foto, que mediante un palpador reconoce la superficie completa del modelo, transmitiendo mecánicamente cada relieve a una herramienta de corte que realiza, sobre un pequeño trozo de acero o “peto”, una reducción a escala que ya tiene las dimensiones definitivas de la moneda o medalla a fabricar. El proceso de grabado culmina con la obtención de los troqueles, uno para cada cara de las monedas.



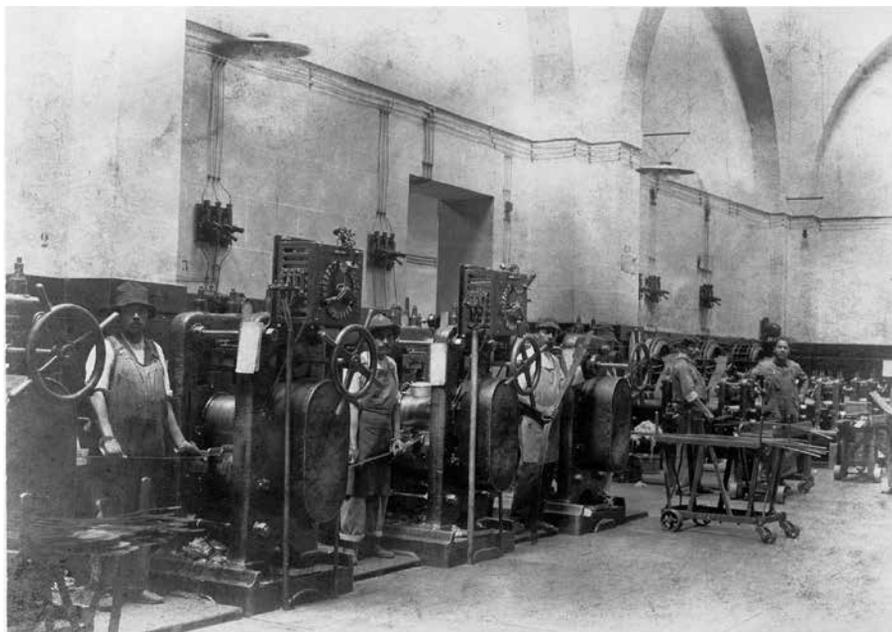
2. Laboratorio de ensaye. Cualquier metal introducido a la Casa de Moneda es sometido inmediatamente a un riguroso análisis químico llamado ensaye, mediante el cual se determina su ley o grado de pureza. Este análisis se realiza paralelamente por dos métodos: la llamada vía seca o copelación y la vía húmeda o método Gay-Lussac. El laboratorio mostrado en la foto corresponde a este último método. Un segundo ensaye se realiza una vez que en la sala de fundición se lleva a cabo la fusión y aleación de los metales. También se hacía un ensaye final tomando aleatoriamente muestras de las monedas acuñadas.



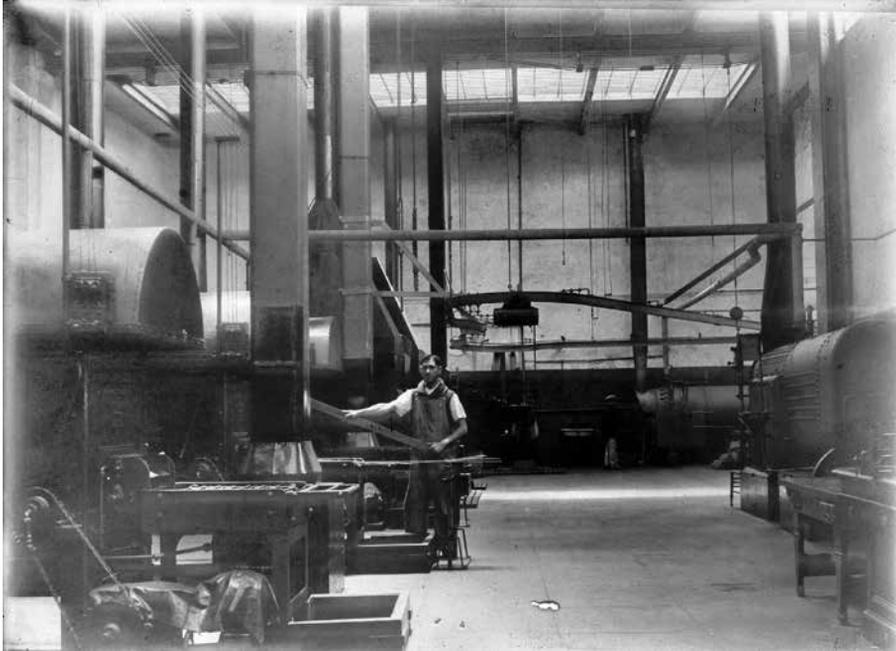
3. Rieleras y cortadora de puntas. A la izquierda del observador, en el fondo de la toma, un fundidor realiza el “batido” o mezcla de los metales ya fundidos; al frente aparecen las molderas o rieleras inventadas por el ingeniero potosino Bartolomé Vergara. En ellas se vertía el metal fundido para obtener rieles de aproximadamente 30 cm de largo, 6 de ancho y un espesor de 13 mm. Estos rieles eran luego convertidos en láminas de las que se obtienen los llamados “cospeles”, discos metálicos con el peso, diámetro y espesor de las futuras monedas o medallas. Como el vaciado del metal fundido en las rieleras se efectuaba de manera completamente manual, era inevitable que la punta y el extremo de los rieles resultaran porosos, de modo que se hacía imprescindible retirar esas partes. Esta labor se realizaba con potentes prensas hidráulicas, como la mostrada en el lado derecho de la fotografía. El espacio mostrado corresponde a lo que fue el efímero nuevo Apartado, construido a partir de 1894, y que luego de su cese albergó la fundición de oro y plata. La toma muestra precisamente la sección de plata, comunicada con la fundición de aleaciones de cobre mediante la puerta que aparece al fondo.



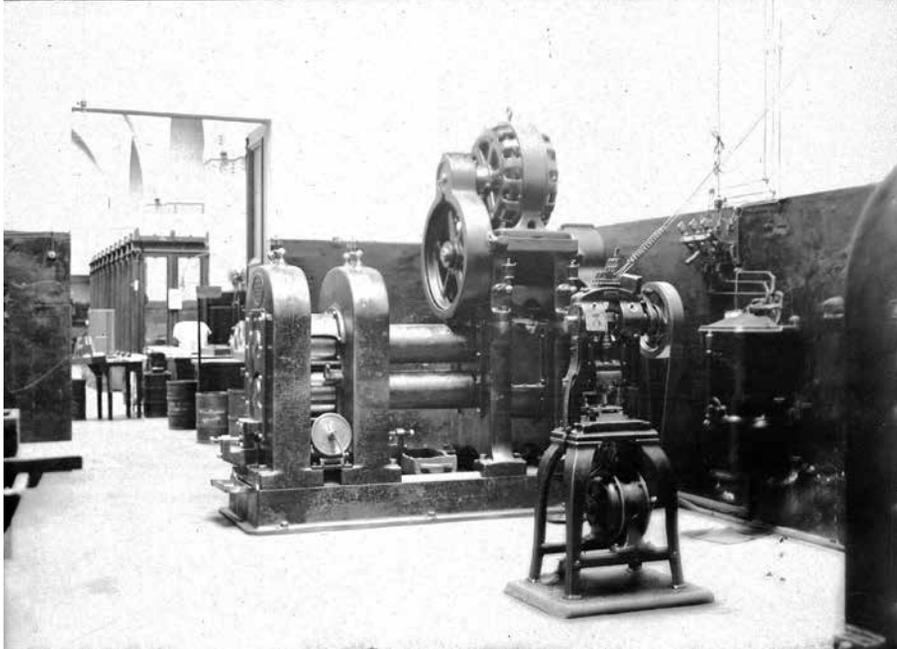
4. Nueva fundición. La imagen muestra la nueva ubicación de las fundiciones en un solo local. A la izquierda se aprecia una serie de crisoles nuevos de repuesto, y en un plano inferior la batería de hornos. Frente a ellos una hilera de las rieleras Vergara. Algún tiempo después de la toma se añadiría una hilera más de rieleras, manteniendo este aspecto de gran sala en funcionamiento hasta 1992. Hoy se puede admirar como parte del recorrido por el Museo Numismático Nacional. Esta enorme nave fue reconstruida como fábrica de ácido sulfúrico en 1843.



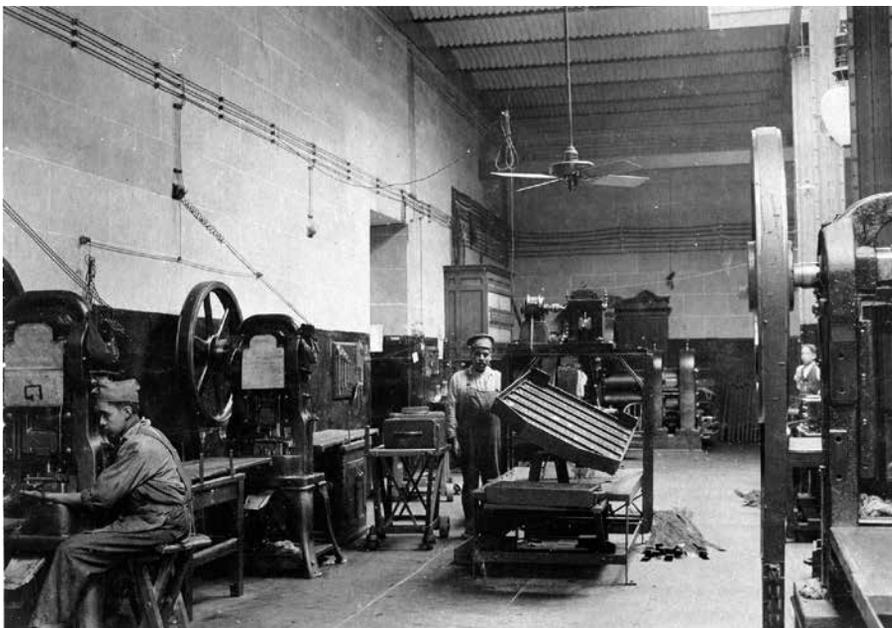
5. Laminado de desbaste. Los rieles obtenidos en la sala de fundición eran reducidos a láminas en esta potente batería de laminadores alemanes de la marca Krupp. Movidos originalmente por fuerza de vapor, en la imagen se muestran ya adaptados a la energía eléctrica. Al centro, el vano de la puerta que comunica hacia la flamante ampliación hacia el norte con motivo de la fallida incorporación de los TIEV. Al lado derecho de la toma se alcanzan a apreciar los pequeños laminadores, también de la marca Krupp, que daban el espesor definitivo a las láminas.



6. Recocido de rieles. La laminación de los rieles se realiza en tres etapas: laminación de desbaste, intermedia y de ajuste. Entre cada etapa el metal debe recalentarse a temperaturas cercanas a 800°C en hornos como se muestra en esta foto, a fin de recuperar las características de elasticidad que le permiten llegar hasta el espesor de las monedas a fabricar. El obrero al centro retira una lámina ya recocida. Al fondo se aprecia un tramo de un moderno monorraíl eléctrico del sistema Trolley, adquirido por la ceca en 1920. Algún tiempo después de la toma, sobre el muro del fondo se ubicaría una línea de lavado de cospeles, conservado hasta la fecha.



7. Laminador intermedio. Un laminador de fabricación estadounidense, adquirido en 1924, ocupa la ampliación del norte con motivo de la inconclusa fusión de la Casa de Moneda con los TIEV. El claro de la puerta permite atisbar hacia la sala principal de amonedación.



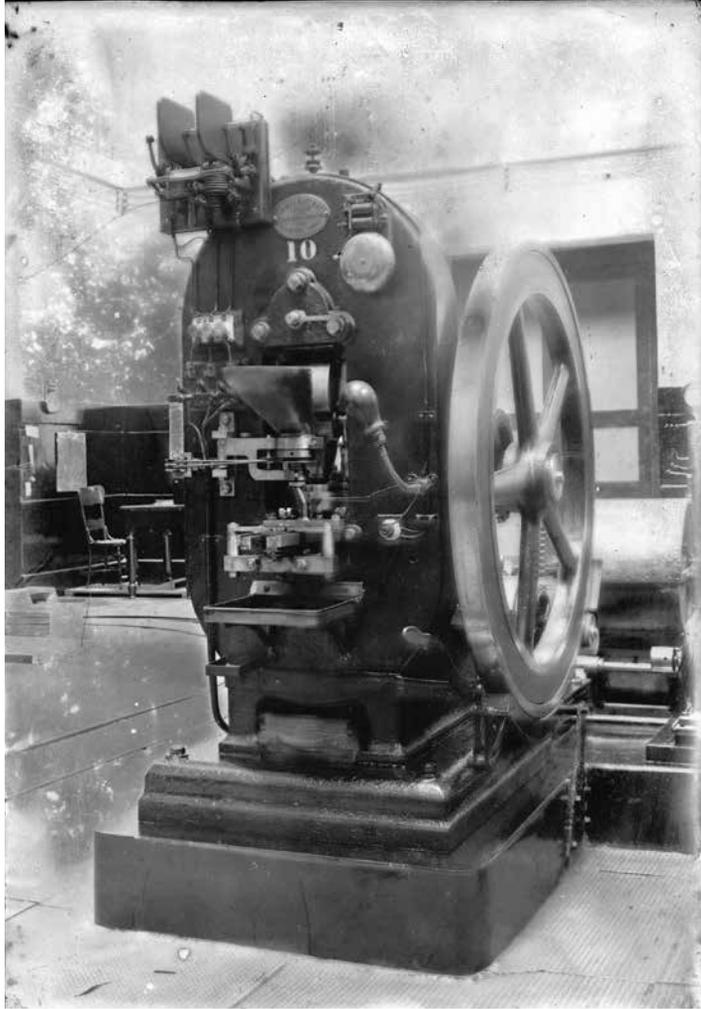
8. Corte de cospeles. Un operario en primer plano hace pasar láminas que ya han pasado las tres etapas de laminación a través de una prensa de corte, lo que da origen a los cospeles. Al centro de la toma, otro operario junto a una “zaranda” de fabricación local: se trata de una criba mecanizada con la que eran eliminados los cospeles “mochos”, producto de un corte defectuoso.



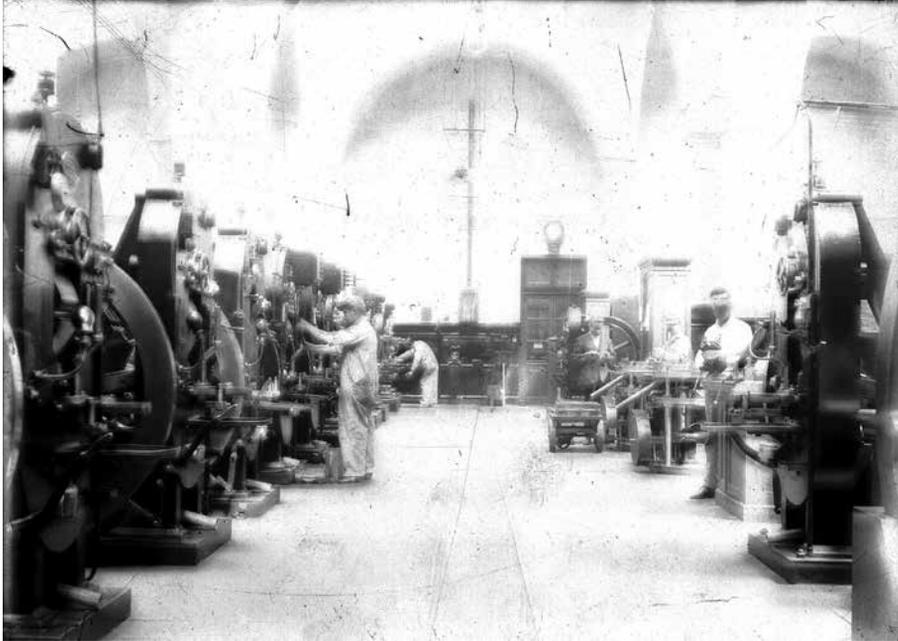
9. Balanzas automáticas. Esta foto muestra una serie de balanzas ubicadas en el lado sur de la sala de amonedación; a la derecha se observa el mecanismo de bandas que les suministraba la energía mediante pequeños motores eléctricos. Toda moneda tiene un peso teórico; en la práctica, alcanzar exactamente ese peso resulta muy difícil, por lo que desde el decreto para su emisión se establece un margen de tolerancia de unas cuantas milésimas por arriba y por debajo de ese peso ideal. Las diferencias entonces son humanamente imperceptibles; sin embargo, al embolsarse en bolsas con mil piezas cada una, éstas se multiplican y se corre el riesgo de entregar al banco metal de más o de menos. Para subsanar este riesgo, los cospeles eran clasificados con estas balanzas las cuales los expulsan por tres rampas distintas, según se encuentren en el rango superior o inferior del margen de tolerancia, llamándose “fuertes” o “febles”, respectivamente, o “justos” cuando alcanzan el peso ideal. Luego de acuñadas las monedas, cada bolsa con mil unidades era pesada para determinar los gramos faltantes y sobrantes; entonces se retiraba cierta cantidad de piezas y se reponía con piezas “febles” o “fuertes”, según el caso, hasta que la bolsa diera el peso exacto. Estas balanzas son orgullo de la Casa de Moneda, pues incluyen cambios realizados por nuestros técnicos en el diseño de las originalmente adquiridas en Alemania para lograr una mayor precisión, los cuales fueron adoptados por el fabricante.



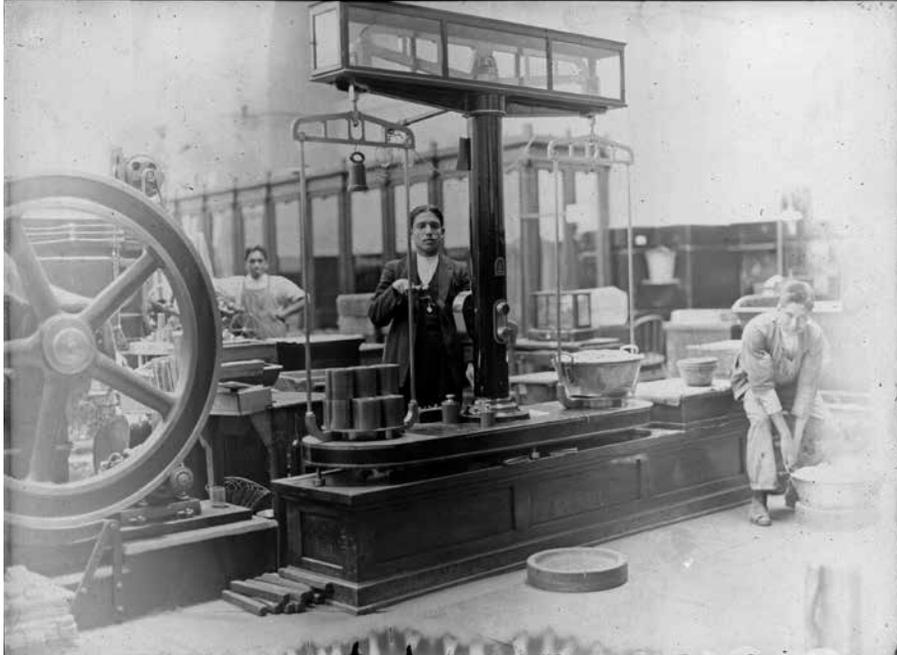
10. Prensa de volante. La prensa mostrada perteneció a la Casa de Moneda y es ejemplo de las que comenzaron a usarse en la Nueva España a principios del siglo XVIII, desplazando la ancestral tecnología basada en el golpe de martillo. El modelo que aparece en la foto fue desechado años después de tomarse esta imagen.



11. Prensa James Watt. Estas prensas fueron construidas en 1882 por Watt & Boulton en sus talleres de Birmingham. Movidas originalmente por fuerza de vapor, la de esta foto se encontraba ya adaptada a la energía eléctrica. El sistema empleado por Watt & Boulton se conocía como “de junta articulada” y fue inventado por un francés de apellido Thonnellier. En América ese sistema fue perfeccionado y desarrollado por diversas marcas.



12. Sección de prensas, pasillo central de amonedación. Espléndida toma de la batería de prensas de acuñación de la planta de Apartado de la Casa de Moneda de México. Hasta 1970, cuando se inauguró la planta Legaria, en estas viejas prensas del siglo XIX se realizó la acuñación de toda nuestra moneda, e incluso la destinada para otros países. La batería está conformada por máquinas Watt & Boulton, Orr & Morgan, Bliss y la vieja "Bailarina", una prensa de tecnología francesa construida en 1832 que aún se conserva en operación, y aportó a la tecnología de acuñación el sistema de "junta articulada", aprovechado y desarrollado por diversos fabricantes.



13. Balanza de control. Un operario verifica el peso de los materiales con su balanza de control en la sala de amonedación. Estos instrumentos de alta precisión (que detectan diferencias de una milésima de gramo en pesadas de hasta 500 kg) comenzaron a fabricarse en la Casa de Moneda desde la segunda década del siglo XX, bajo la guía del ingeniero Francisco Valdés, director del establecimiento de 1915 a 1942. Ésta era la primera fase del proceso de “revisión y cuenta”; luego las monedas serían sonadas (para verificar que tuvieran su tintineo característico), y después contadas y embolsadas en talegas de lona.



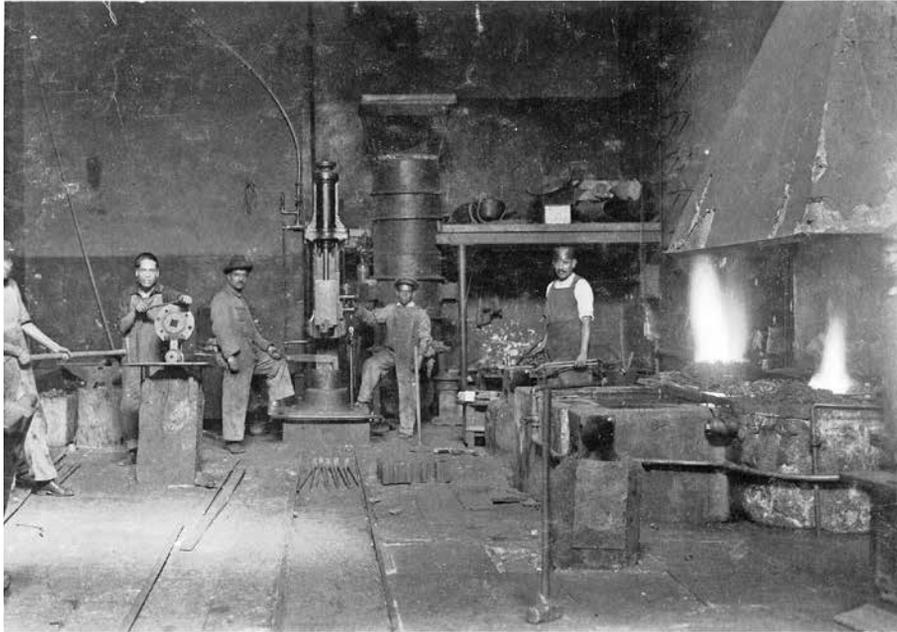
14. Contadora manual. Una vez acuñada, la moneda debe ser contada. En la planta de Apartado a finales del siglo XIX comenzaron a usarse contadoras manuales o de mesa como la que muestra la foto. La parte principal del conjunto es la tabla ranurada, en la que mediante vigorosas sacudidas las monedas se alinean perfectamente; una vez logrado, el conteo es aritméticamente infalible: tantas piezas por ranura, por el número de ranuras en la tabla. En plena era digital, las monedas de oro siguen siendo entregadas a los cajeros del Banco de México mediante una contadora de este tipo.



15. Patio, fuente y camión Banco de México. Esta foto muestra el patio central de la Casa de Moneda en Apartado. Un camión del Banco de México espera que el cajero reciba la libranza para ser transportada a sus bóvedas de seguridad. En el pasillo elevado, al fondo, la presencia de maceteros y una solitaria mecedora semi-oculta tras una columna, nos hablan del carácter habitacional del área: se trata de la casa habitación de los directores de la ceca. La costumbre de que estos funcionarios ocupasen viviendas de la Casa se canceló hasta la década de 1980. Las talegas que forman la libranza se encuentran del lado derecho de la toma, estibadas sobre pequeños furgones de ferrocarril de sistema Decauville. Todavía en la época de la toma, los demás materiales eran transportados a lo largo de casi 700 m de vía por tiros de mulitas, sistema que debió suprimirse a causa de que el espacio destinado a macheros y graneros fue ocupado por las ampliaciones originadas por el intento de anexión de los TIEV. La fuente que se observa al centro fue desmantelada y esta foto ha servido para el proyecto de restauración actualmente llevado a cabo, que incluye su restitución.

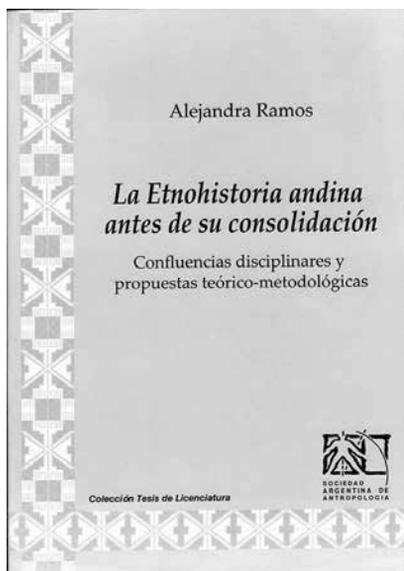


16. Taller mecánico. Para la segunda década del siglo XX, el equipamiento de la planta de Apartado ya era notablemente longevo. Esto, aunado a las condiciones creadas por la Primera Guerra Mundial y las consecuentes dificultades para obtener implementos o refacciones europeos, obligó al establecimiento dentro de la Casa de Moneda de una serie de talleres, entre ellos el mecánico que se ve en esta foto, encargado de fabricar cualquier refacción necesaria.



17. Taller de herrería. Un grupo de operarios posa al centro del taller de herrería, encargado de suministrar todas aquellas herramientas y utensilios (batidores, tenazas, etcétera) que fuera posible obtener mediante la fragua. Al centro del conjunto un hermoso martinete a vapor que, junto a su caldera, permaneció en su sitio hasta 1997. Este taller, al igual que el mecánico, ocupó el lado oriental del apartado construido a partir de 1894.

RESEÑAS



Alejandra Ramos,
**La Etnohistoria andina
antes de su consolidación.
Confluencias disciplinares
y propuestas teórico-
metodológicas,**
Buenos Aires, Sociedad Argentina
de Antropología, 2011.

Alejandra Ramos nos presenta un libro muy útil, sobre todo para aquellos interesados en los estudios andinos. Basado en la tesis de licenciatura en antropología, presentada por la autora en la Universidad de Buenos Aires el año 2010, este libro centra su atención en dos de los principales investigadores y difusores de la etnohistoria andina:

John H. Rowe (1918-2004) y John V. Murra (1916-2006).

En el primer capítulo, la autora presenta los antecedentes de este tipo de investigaciones:¹ no es su objetivo realizar un recuento de las etapas del desarrollo etnohistórico en los Andes, ni hacer bio-bibliografías de los investigadores mencionados. Ramos se interesa por las formas en las que el conocimiento se produce, sus antecedentes e influencias, sus motivaciones y límites. Para ello plantea dos objetivos principales: 1) “caracterizar el clima académico y las investigaciones contemporáneas a los años formativos de Murra y Rowe”, y 2) “establecer de qué manera las investigaciones de Murra y Rowe han contribuido a una renovación de las formas de investigación” (p. 17). Si bien a primera vista esto puede parecer bastante simple, en realidad, y debido al poco interés que los especialistas han tenido en comprender las influencias de los autores que leen, muestran cuán importante es comprender el contexto en el cual se insertan estas investigaciones (y estos investigadores).

En el segundo capítulo se contextualiza el estado de las investigaciones y de los investigadores durante las pri-

¹ En todo momento nos referimos a los estudios andinos cuando hablemos de investigaciones o investigadores. El desarrollo de los estudios antropológicos e históricos fue distinto en todos los países del área andina (tal vez muy similares para el caso peruano y boliviano), y al que tuvo México.

meras décadas del siglo XX, enfatizando las relaciones que se formaron entre investigadores e instituciones. La autora llama la atención sobre el conflicto que se desarrolló en torno a las figuras de Max Uhle y Julio C. Tello con respecto a la importancia que estos dos personajes tuvieron en el desarrollo de la arqueología peruana (pp. 35-39). Tiene razón Ramos en caracterizar esa pugna como “disputas por espacios de poder en un marco de cambios más generales en la política nacional [peruana]” (p. 38). A su vez, nos muestra el desarrollo que tuvieron los centros académicos (las universidades de Berkeley y la de Chicago) que acogieron a los investigadores estudiados. Tanto los tipos de enseñanza como las grandes figuras que albergaban estas universidades influyeron en las técnicas, métodos y preocupaciones teóricas que Rowe y Murra tuvieron a lo largo de su vida² (pp. 39-43).

Debido principalmente, creo yo, a razones de carácter, la vida de Rowe no es muy conocida y en cierta manera es prescindible para entender sus trabajos; en cambio, así sea a grandes rasgos, la trayectoria vital de Murra es fundamental para comprender sus investigaciones. Con esta consideración preliminar (p. 47), la autora presenta el cuerpo del texto: dos sendos y bastante completos análisis biográficos (en el sentido de desarrollo vital e intelectual) y temáticos de cada uno de los autores.

² Cabe anotar que Rowe no estudió en la universidad californiana: más bien, trabajó la mayor parte de su vida académica en Berkeley. En cambio, Murra estudió en Chicago además de haberse iniciado en la enseñanza reemplazando a sus profesores.

John H. Rowe estuvo influenciado desde temprano por la formación arqueológica debido a sus padres (su padre había tenido experiencia práctica de excavación, mientras su madre era especialista en historia del arte). Su acercamiento a las civilizaciones andinas también fue bastante temprano, pues habría leído en sus primeros años de adolescencia los libros de Markham, Bingham y Means (pp. 52-53). Formado en arqueología clásica en la Brown University, Rowe tenía desde un inicio la intención de estudiar junto a Alfred Kroeber en California, pero debido a motivos familiares continuó sus estudios en Harvard, obteniendo su doctorado en 1947. Por iniciativa del propio Kroeber, Rowe es contratado en Berkeley un año más tarde, continuando en esta universidad el resto de su vida académica.

En cuanto al análisis de su obra, la autora divide su producción³ en cinco aspectos generales: a) *aportes a la cronología inca* (pp. 62-70); b) *conocimientos lingüísticos y aplicación* (pp. 70 – 75); c) *construcción de un marco teórico para la arqueología andina* (pp. 75-85); d) *teoría y método de la antropología* (pp. 86-89), y e) *arte, tradición y rebelión* (pp. 90-99). En general, Rowe es extremadamente popular por los puntos a) y c): su cronología sobre los incas así como su división de las “culturas” prehispánicas (en

³ Ramos no ha analizado la *totalidad* de la obra de Rowe (ni de Murra). Esto se debe a motivos metodológicos (repeticiones de argumentos, reimpressiones, temáticas diferentes al tema que le ocupa, reseñas, etcétera). Para el balance ha utilizado, de las 325 publicaciones registradas de Rowe, 24 textos considerados básicos (p. 61).

rizones y periodos intermedios) son enseñadas en todos los colegios del Perú. Sus aportes lingüísticos han sido opacados por su gran interés en el desarrollo de certidumbres cronológicas, así como por su preocupación, más tardía, por la continuidad cultural de los incas, que de acuerdo a él, seguía manifestándose entre las elites cuzqueñas.

John V. Murra tuvo una vida bastante singular, sobre todo para los académicos del *establishment* latinoamericano. En primer lugar, no nació con ese nombre. Pasó su infancia y temprana juventud entre el fútbol y los libros, aprendiendo idiomas y siendo metido preso por sus relaciones comunistas. Al acabar el bachillerato en Rumania, su padre decidió que viajara a Estados Unidos a estudiar en la ciudad donde vivía su hermano. Obtuvo un primer título en la universidad de Chicago, se casó con su primera esposa, descubrió la antropología y se fue a pelear en la Guerra Civil española (pp. 103-106). De vuelta a Estados Unidos, completó sus estudios de antropología y tuvo su primer contacto con las sociedades andinas: “Se busca arqueólogo que sepa castellano para el Ecuador”. Pasó así a integrar la expedición dirigida por Donald Collier, conservador del Museo Field de Chicago, y gracias a esa experiencia fue invitado a escribir dos artículos en el recordado *Handbook of South American Indians* (pp. 103-108). En 1955, y gracias a su psicoanalista—quien además fue su compañero de batallón en España—, presenta su tesis doctoral sobre la organización económica del estado inca (p. 110).

La trayectoria académica de Murra tuvo dos importantes facetas, ambas

muy relacionadas entre sí: los proyectos institucionales (y la enseñanza) y la publicación (y uso) de fuentes. En el primer caso, la enseñanza en distintas universidades⁴ promovió nuevas vocaciones y reforzó intereses. Formó parte, entre otros, del Instituto de Estudios Peruanos, del Institute of Andean Research, de la American Society for Ethnohistory, y de la American Ethnological Society (pp. 112-114). En el caso de las publicaciones, el impacto que ha tenido ha sido enorme. Como señala Ana María Lorandi (citada en la p. 115): “Sólo un libro, un artículo y la edición de las Visitas han servido para revolucionar en las investigaciones sobre el mundo andino. [] Con un sólo libro, un artículo y la edición de documentos no hubiera pasado los ridículos controles académicos que ese mismo mundo académico se ha impuesto a sí mismo en la actualidad.”

En el aspecto del análisis de su obra⁵, la autora ha dividido las investigaciones de Murra en cinco aspectos: a) *continuidad cultural andina pre-incaica* (pp. 117-120); b) *base socioeconómica del Estado inca* (pp. 120-130); c) *nuevos tipos de documentos* (pp. 130-135); d) *el proyecto Huánuco* (pp. 135-144), y d) *etnohistoria* (pp. 144-146). En este caso podemos

⁴ Entre ellas se cuentan el Vassar College, la Universidad de Puerto Rico, la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Perú, Cornell University, la Universidad de París X Nanterre, entre otras (pp. 110-114).

⁵ Como en el caso de Rowe, Alejandra Ramos ha seleccionado 22 trabajos, además de la edición de las Visitas, para ocuparse del periodo y la temática que le preocupa (pp. 115-117).

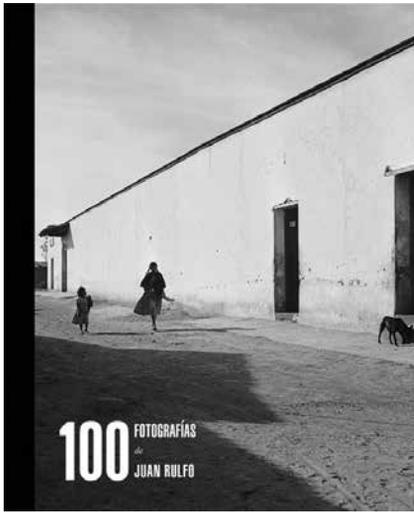
ver, con más claridad que con Rowe, el desarrollo progresivo del pensamiento de Murra con respecto a las sociedades andinas. Esto es destacable, pues una de las más importantes diferencias entre ambos se refiere al tema de estudio: Rowe se centra en los incas, mientras Murra prefiere investigar a las sociedades integrantes del colectivo que llegó a ser el Tahuantinsuyu. Murra, entonces, va a impactar fuertemente entre los investigadores por dos puntos importantes: el uso de categorías y modelos de la antropología para la lectura de documentos administrativos históricos (pp. 130-135). Asimismo, es en el proyecto realizado en Huánuco Pampa en el que las estrategias metodológicas por él incentivadas (excavación arqueológica, investigación histórica y etnografías) se verán plasmadas (pp. 135-144). Justamente, de estas estrategias se desprendería su visión de lo que la Etnohistoria sería: un instrumento articulador (p. 145).

Entre las conclusiones principales, Ramos señala la importancia (y la necesidad) que supone analizar a los autores y su obra, comprendiendo sus objetivos y metodologías, así como ver el desarrollo de su pensamiento, en busca de cambios y continuidades (p. 153). Las diferencias entre ambos investigadores se basan sobre todo en el desarrollo personal que ambos tuvieron en su vida (p. 160), mientras los puntos comunes se establecen en relación con la caracterización de lo que significó el

desarrollo de la civilización andina, entendida por ambos como un *logro* (p. 158). Ambos tuvieron, a su vez, una concepción muy cercana de la validez de la investigación multidisciplinaria en antropología (p. 159).

Encontramos un libro interesante, con buena intención argumental y buen trabajo de fuentes. Alejandra Ramos, presenta un libro útil para aquellos que se inician en los estudios andinos, o que quieran conocer con mayor profundidad el desarrollo académico de los investigadores más importantes para el mundo andino. Considero que este tipo de investigaciones son fundamentales porque sirven para los no iniciados que encuentran dificultades en encontrar los textos y comprender la construcción argumental de ellos. Contextualizar el desarrollo académico de los “fundadores” de la etnohistoria andina (es discutible la influencia de Rowe, y de Murra mismo, en, por ejemplo, Ecuador) demuestra las interconexiones de este tipo de estudios con el desarrollo antropológico (e histórico, aunque de menor manera) mundial. Contexto mundial, desarrollo personal y propuestas interdisciplinarias son los puntos temáticos que resalta el texto de Ramos y que son fundamentales para comprender a cualquier investigador.

GONZALO ZAVALA CÓRDOVA,
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR
DE SAN MARCOS.



Andrew Dempsey, Daniel De Luigi y Víctor Jiménez,
100 fotografías de Juan Rulfo,
México, RM, 2010.

Para hablar de *100 fotografías de Juan Rulfo* voy a dividir la reseña en dos secciones: primero hablaré de las cuestiones formales, es decir de la materialidad del libro, de las cosas que están a simple vista, como son las portadas, el título y la composición tipográfica de éste. Y en segundo lugar abordaré los textos y las imágenes.

El hacer un breve comentario sobre los elementos que conforman los forros no resulta en lo absoluto un ejercicio ocioso; por el contrario, es un acto reflexivo sobre diferentes etapas, tanto del trabajo fotográfico de Juan Rulfo como de la difusión que ha tenido su obra gráfica, veamos por qué digo esto.

El título *100 fotografías de Juan Rulfo* y la tipografía que ha sido utilizada

para éste tienen la clara intención de trasladar al lector a febrero de 1949, momento en que la revista *América*, editada por el departamento de divulgación de la SEP, hizo pública la primera muestra fotográfica de Rulfo. Ésta apareció en el número 59, bajo el título “11 fotografías de Juan Rulfo.”

Si observamos el tipo de letra de ambas publicaciones, de la de 1949 y de la que hoy nos ocupa, vemos que es la misma y no sólo eso, sino que en el título lo único que cambia es el número de fotografías a mostrar. Con ello los hacedores de este libro nos llevan a los inicios de Juan Rulfo como fotógrafo.

En el mismo título, el número cien no es una mera casualidad. Podríamos preguntar por qué sólo se muestran tales fotografías y no 150, 200 o 300. El libro está conformado por 100 imágenes como lo estuvo el primer libro dedicado a la fotografía de Juan Rulfo, aquel que se hizo en 1980 en el marco de su homenaje nacional, realizado por el INBA en el Palacio de Bellas Artes.

El 30 de septiembre de 1980, en la sala Manuel M. Ponce del Palacio se inauguró la exposición *El mundo de Juan Rulfo*, compuesta por cien fotografías, de la cual surgió el libro-catálogo *Juan Rulfo Homenaje Nacional*. Por mucho tiempo se creyó que ésta era la primera vez que se daba a conocer el trabajo fotográfico del escritor, pues se desconocían el artículo de la revista *América* de 1949 y una exposición realizada en la Casa de Cultura de la ciudad de Guadalajara en 1960.

Por varios años el libro del homenaje nacional fue la referencia más importante y obligada sobre la fotografía de Juan Rulfo. Sin embargo, los textos

que acompañan la muestra fotográfica sólo aportan cuestiones anecdóticas sobre la vida del escritor, y cuando se habla de su fotografía es en función de su mundo literario, colocando a Rulfo en el terreno de los fotógrafos aficionados y como el gran escritor que en sus ratos libres hacía fotografía.

Si bien *100 fotografías de Juan Rulfo* retoma la esencia del libro-catálogo *Juan Rulfo Homenaje Nacional*, que es la de mostrar una parte de la vasta producción fotográfica de Rulfo, lo hace con otros ojos. En *100 fotografías* se toma y valora de manera crítica la información dada en publicaciones previas en torno a la fotografía de Juan Rulfo, se incluyen datos e imágenes nuevas, pero sobre todo se trata de manera independiente y autónoma al Rulfo fotógrafo del Rulfo escritor.

Volvamos a la portada del libro. Para los conocedores de las publicaciones de fotografía de Juan Rulfo, al tener entre las manos y ante los ojos *100 fotografías* resulta imposible no vincularlo con *Juan Rulfo, letras e imágenes*, publicación del año 2002 en que se abordan exclusivamente las imágenes de arquitectura. Ambos libros comparten la tela azul marino en los empastes, así como el diseño sobrio y elegante.

Con ello una vez más el nuevo ejemplar está haciendo referencia o citando una publicación previa sobre el mismo tema. Sin duda, esto refleja la intención de ser el muestrario fotográfico mejor documentado y realizado hasta ahora sobre Juan Rulfo, pues en él se compilan tanto datos antiguos como la información más reciente.

Para concluir mis comentarios sobre la portada y la contraportada del

libro, es importante mencionar que las fotografías que las cubren son inéditas, nunca antes habían sido publicadas. La imagen que está al frente entra totalmente en la estética y temática rulfiana a la que estamos acostumbrados: construcciones y mujeres del México rural, encuadrados en un ambiente de desolación y deterioro. Mientras en la fotografía de la contraportada hallamos a un fotógrafo interesado en captar elementos del México moderno, como es el automóvil convertible en diálogo o en convivencia con el pasado colonial. Es decir, el lector de este libro encontrará aspectos e intereses fotográficos conocidos y desconocidos del Rulfo fotógrafo.

Vayamos al contenido del libro. En la introducción a *100 fotografías de Juan Rulfo*, el arquitecto Víctor Jiménez, director de la Fundación Juan Rulfo, habla sobre las diferentes publicaciones que han difundido y abordado el quehacer fotográfico del escritor. Inicia la lista con aquellas realizadas en vida del fotógrafo, como son: "11 fotografías de Juan Rulfo" (1949), *Juan Rulfo Homenaje Nacional* (1980) e *Inframundo* (1983), un libro en español e inglés que retoma los textos y la mayoría de las fotografías del de 1980, con la finalidad de dar proyección internacional a la obra gráfica del escritor. Para la década del año 2000 se suman *México: Juan Rulfo fotógrafo* (2001), *Juan Rulfo. Letras e imágenes* (2002), *Juan Rulfo* (2005), *Tríptico para Juan Rulfo* (2006) y *Juan Rulfo: Oaxaca* (2009). Jiménez hace este breve recuento para anotar que a diferencia de los libros previos, en *100 fotografías* se encuentran representados los diversos géneros fotográficos que cultivó Rulfo.

El archivo fotográfico de Juan Rulfo asciende a más de seis mil negativos, divididos en cuatro grandes categorías: arquitectura, paisaje, retrato y fotografía indígena/etnográfica. Sumándose tres colecciones, una de ellas es sobre el ferrocarril, otra abarca los rodajes de las películas *La Escondida* y *El Despojo* y finalmente una sobre danza. Cuantitativamente, la mayor parte de las imágenes se encuentran bajo el rubro de arquitectura, seguido por la fotografía indígena/etnográfica, después por las de paisaje y finalmente por las de retrato.

En la realización de *100 fotografías* se respetó la división temática y cuantitativa del archivo. Primero se presentan treinta y ocho imágenes de "edificios", seguidas de treinta y cinco fotografías de los pueblos y sus habitantes, es decir las comprendidas en la sección de fotografía indígena/etnográfica del archivo. Posteriormente vienen dieciocho de paisaje, para finalmente cerrar la muestra con ocho retratos.

Con excepción de la serie de danza, la cual no estuvo contemplada para dicha selección, las imágenes que conforman las colecciones de ferrocarriles y la de las filmaciones quedaron comprendidas en los cuatro grandes rubros antes mencionados. Cada sección del libro viene acompañada de un breve texto, en el que acertadamente se hace alusión a las imágenes presentadas y en el que se narra algún aspecto de la vida de Rulfo que nos lleva a una reflexión sobre su fotografía; también se hacen apuntes sobre cuestiones técnicas, estéticas y/o de difusión de alguna imagen en particular.

Para hacer más explícito lo que acabo de decir, veamos una o dos foto-

grafía de cada tema y la explicación que se da de ellas. El apartado de construcciones o edificios quedó a cargo de Víctor Jiménez, especialista en la fotografía de Rulfo, pero muy particularmente en la de arquitectura, quien al referirse a dos imágenes captadas por el fotógrafo en Tlaxcala, dice:

Las fotos de un pequeño templo de Actipan, Tlaxcala, rodeado por un incendio y la ruinoso hacienda del mismo lugar fueron tomadas en 1955 al visitar Rulfo el lugar de la filmación de la película *La Escondida*. Las publicó por primera vez, ya juntas, en la revista *Sucesos para todos* (3 de diciembre, 1963), repitiéndolas, en pareja también, en *Homenaje Nacional*.

En este breve párrafo se está vertiendo información tanto del momento y las circunstancias de la toma como de los medios en los que han sido difundidas, llamando sobre todo nuestra atención en la participación de Juan Rulfo como fotógrafo del semanario *Sucesos para todos*.

Andrew Dempsey realizó los textos de las secciones: pueblos, paisaje y retrato. Sobre una imagen captada por Rulfo muy cerca del poblado de Apulco, en el sur de Jalisco, anotó: "La foto tomada cerca de Apulco, donde la familia del padre de Rulfo tenía una hacienda, es probablemente una de sus primeras fotografías e incluso puede datar de la década de 1930." En estas breves líneas Dempsey está hablando de los inicios fotográficos de Rulfo en la década de 1930, cuando aún vivía en el estado de Jalisco.

Al abordar el paisaje, Dempsey vinculó algunas imágenes rulfianas con la obra de pintores y fotógrafos europeos, para así denotar su valor estético: “[...] hay fotografías que evocan a los paisajistas de siglo XIX, como el inglés John Constable, o las fotografías de árboles del surrealista inglés Paul Nash. Estas conexiones pueden no ser específicas, pero, al mismo tiempo, tampoco son accidentales. Rulfo estaba bien informado en los campos del arte y la fotografía.”

En el último apartado, sobre retratos, Dempsey realiza una explicación de las probables razones que pudieron motivar a Rulfo para hacer una fotografía de Margaret Shedd, apuntando:

La cuentista estadounidense Margaret Shedd tiene un lugar especial en la vida de Rulfo, pues fue ella quien inició el Centro Mexicano de Escritores, que dio a Rulfo tanto un lugar para trabajar en la preparación de sus cuentos y novela para publicarlos, como una beca. Esto le permitió dejar la compañía Goodrich-Euzkadi. Este retrato es aparentemente sencillo, pero combina respeto y formalidad en un atractivo reflejo de la relación entre escritor y mecenas.

Los textos de Víctor Jiménez y de Andrew Dempsey son un claro ejemplo de cómo pueden abordarse las fotografías de Juan Rulfo, sin caer en la fórmula sencilla y recurrente de relacionar las imágenes con sus narraciones. La información vertida en *100 fotografías* muestra que la faceta fotográfica de Rulfo es tan rica y autosuficiente como la del escritor.

Como se hace en *100 fotografías*, el acervo fotográfico de Juan Rulfo puede ser estudiado desde dichos grupos temáticos. Sin embargo, el libro también invita a adentrarse en aspectos puntuales del trabajo de Rulfo con la cámara; por ejemplo, se podría revisar, investigar y analizar de manera más detallada las series de los ferrocarriles o las de las filmaciones de *La Escondida* y *El despojo*.

Este libro es apenas un aperitivo del banquete que nos ofrece los más de seis mil negativos producidos por Juan Rulfo durante los treinta años de su carrera como fotógrafo. Casi todas las imágenes que se exponen forman parte de una secuencia fotográfica, nuestro fotógrafo acostumbraba hacer varias tomas del mismo asunto arquitectónico, del mismo árbol, del mismo paisaje marítimo o de las mismas personas, desde diferentes ángulos, realizando composiciones a veces similares y otras muy distintas.

100 fotografías de Juan Rulfo invita a los interesados en Rulfo a construir ensayos críticos y documentados sobre su fotografía. Sólo por mencionar uno de los tantos temas que me surgieron al revisar el libro, creo que podría hacerse un estudio sobre la secuencia fotográfica de “Los ahuehuetes”, realizada por Rulfo en los años cincuenta y compuesta por lo menos de quince fotografías, de la que forma parte la imagen *Alicia en los ahuehuetes* exhibida en este libro. Seguramente el estudiar y analizar la secuencia completa arrojaría información relevante sobre la manera de hacer fotografía de Juan Rulfo, y sobre aspectos formales y estilísticos de su obra.

Daniel De Luigi es el tercer autor de este libro, y quien junto con Andrew

Dempsey realizó la selección de imágenes después de haber revisado todo el archivo fotográfico de Rulfo. De Luigi realiza uno de los textos introductorios a la muestra fotográfica, donde hace una serie de disertaciones en torno al por qué es necesario desvincular la obra gráfica de Juan Rulfo de su narrativa. Para aventurarse con gran sentido crítico a marcar notables diferencias entre la obra de Rulfo con la de los fotógrafos Paul Strand y Edward Weston, así como grandes afinidades con el estadounidense Walker Evans.

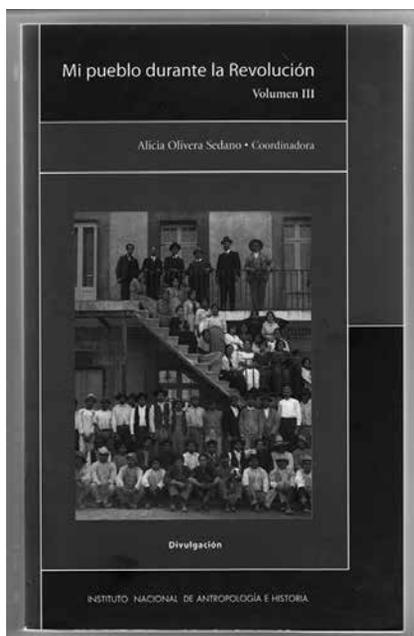
De Luigi hace énfasis al decir que el trabajo fotográfico de Rulfo no es el de un mero aficionado; por el contrario, es el de un profesional que cultivó este arte por años. Lo hizo desde la práctica, realizando fotografías por gran parte del territorio mexicano, así como a través de la teoría, como bien lo muestra la vasta bibliografía sobre fotografía depositada en su biblioteca personal.

Por ello no resulta extraño que Juan Rulfo se haya ocupado de realizar

dos escritos sobre fotografía mexicana. El primero de ellos es de 1981 y fue utilizado como presentación del catálogo de una exposición del fotógrafo Nacho López. El segundo versa sobre las fotografías que Henri Cartier-Bresson realizó en México, las cuales fueron exhibidas en París en 1984. Ambos textos son presentados en *100 fotografías de Juan Rulfo*, al igual que una fotografía que Cartier-Bresson le regaló y dedicó.

100 fotografías de Juan Rulfo permite a su lector u observador comprender a Juan Rulfo como un profesional de la lente. Cada una de las imágenes y los textos que lo conforman nos hacen ver a Juan Rulfo ya no sólo como un gran escritor, sino también como un extraordinario fotógrafo, que sabía muy bien del juego de las luces y las sombras, es decir que manejaba a la perfección la escritura con luz.

PAULINA MILLÁN



Alicia Olivera (coord.),
**Mi pueblo durante
la Revolución,**
3 vols., México, INAH, 2010.

Como parte de la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) decidió reeditar el libro *Mi pueblo durante la Revolución*, el cual como recuerda su compiladora, Alicia Olivera, tuvo sus orígenes en un concurso convocado, en 1984, por tres instituciones: la Subsecretaría de Cultura de la Secretaría de Educación Pública, a través del Museo Nacional de Culturas Populares; el Consejo Nacional de Fomento Educativo y el Instituto Nacional de Arqueología e Historia. Dos objetivos perseguían las instituciones

promotoras del concurso: por un lado, conmemorar el 75 aniversario del inicio de la Revolución mexicana y, por el otro, contar con un “instrumento útil” y “novedoso” para el estudio del hecho rememorado. Por tal motivo, se pensó en invitar a la población adulta para que presentara testimonios orales o escritos de vivencias, costumbres, anécdotas, de los sucesos históricos que les tocó presenciar a ellos o alguno de sus familiares. El único requisito era que las reminiscencias se situaran entre 1910 y 1920. Los mejores trabajos serían premiados y publicados. La idea de rescatar los testimonios de los sobrevivientes de la Revolución fue de Guillermo Bonfil, entonces director del Museo Nacional de las Culturas Populares. Bonfil propuso el proyecto al director del INAH, Enrique Florescano, quien a su vez se lo encomendó a Alicia Olivera. Según recuerda la compiladora, el número de trabajos excedió las expectativas planteadas, por lo que se vieron obligados a premiar un mayor número de los testimonios, así como a editarlos en tres tomos.

Para la reedición de 2010, Alicia Olivera respetó el formato original, es decir, se preservó la introducción realizada por Guillermo Bonfil y el orden de los textos. La nueva edición tiene como particularidad la incorporación de fotografías provenientes del Sistema Nacional de Fonotecas (Sinafo), lo cual constituye, desde mi particular punto de vista, un gran acierto, pues se busca asociar los hechos relatados con imágenes alusivas. Es evidente que Alicia conservó la introducción de Bonfil, debido a que ésta tiene una gran actualidad, pues se menciona que la recupe-

ración de la memoria no sólo debe ser obra de especialistas sino que debe ser una práctica social en la que deben de participar las mayorías. El objetivo del proyecto no era simplemente “alimentar” la curiosidad o la nostalgia, sino obtener información que permitiera conocer el acontecer diario en distintos puntos del país, tanto del norte como del sur; así como del medio rural y el urbano, durante la Revolución. El verdadero valor, en realidad, de los testimonios es que ayudarían a reconstruir la vida cotidiana de estos personajes que la historia oficial no tomaba en cuenta, en otras palabras, se buscaba recuperar el punto de vista de aquellos que vivieron la revolución desde abajo. Otra tarea importante era demostrar que los testimonios de estos personajes anónimos tienen un gran valor histórico, el cual no sólo debía ser apreciado por los especialistas sino por la sociedad mexicana en su conjunto.

Los recuerdos, en este sentido, se convertirían en un complemento necesario de lo que diversos estudiosos han denominado “historia heroica”. Las visiones particulares no sólo ayudarían a matizar las generalizaciones sino, también, serían un medio propicio para acceder a las alegrías, sufrimientos y motivaciones de los personajes que tuvieron que vivir las acciones armadas en carne propia. Alicia Olivera reconoce que los trabajos recibidos en 1984 no provenían de todos los puntos del país. Existió un predominio de testimonios de la ciudad de México, una representación menor de los estados del norte y ningún testimonio de Quintana Roo y Campeche. Aunque la disparidad en los testimonios evitaba que se cumpliera

el objetivo primario, lo cierto es que la información que proporcionan los relatos contiene una gran riqueza y permite que la revolución dejé de ser anónima. No es lo mismo decir: “fusilaron a tres hombres”, que referir los nombres y causas de su muerte. Como bien lo indica la compiladora, las narraciones muestran “muchas historias” que merecen ser develadas, aunque también es necesario mencionar que los narradores se convierten en críticos de la historia, pues consideraban que los historiadores no lograban retratar muchos de los eventos que ocurrieron. Así, por ejemplo, Marcial Martínez indicaba que

Y a propósito de esta gente, en películas y relatos algunos “historiadores” han mencionado a los soldados huertistas, sin distinción alguna, con el nombre de “malditos pelones”, ignorando que los pelones eran los pobres hombres reclutados a la fuerza para llevarlos en montón a servir como carne de cañón. Los verdaderos historiadores deben poner más cuidado en sus investigaciones para que los mexicanos sepamos la verdad en cuanto a detalles se refiere, porque a veces pequeños detalles determinaron grandes cosas.

En esta misma tónica se expresaba Jesús Colín Castañeda al dar referencia que un grupo de soldaderas había saqueado el mercado de San Juan, acontecimiento que “no lo he visto en los libros, pero mi papá lo vio”. Como se puede apreciar en estos dos casos, los narradores se atribuyen el papel de testigos, por lo tanto, cuentan con la autoridad para desmentir o proporcionar información que para ellos resulta rele-

vante y que debe ser conocida por todos. A diferencia del historiador que busca explicar procesos, la gente común piensa que los detalles forman parte de la esencia de la “verdadera” historia. Por ello no debe sorprender que Eduardo Vargas afirmara que “estoy anotando estos datos relacionados con la investigación histórica”. Lo anterior muestra que el propósito de Bonfil se cumplió, pues los testigos no sólo asumieron la tarea de narrar lo que vieron o vieron sino entendieron que sus palabras tenían una relevancia que trascendía el simple recuerdo.

Ahora bien, los testimonios permiten acceder a realidades cotidianas que, de otra forma, se hubiesen perdido. Por ejemplo, a través de la narración de Marcial Martínez Becerril podemos conocer el por qué San Miguel Xicalco se volvió zapatista, las razones por las que su familia, al igual que otros habitantes del pueblo, tuvieron que desplazarse, sus andanzas en la guerra y las penurias por las que pasaron sus padres y sus hermanos. Esta narración resulta muy dramática, en el momento que Marcial refiere que iba a morir de hambre:

[...] morir de hambre creo que no es doloroso. Se sufre cuando se siente hambre y a medida que van pasando las horas y los días porque apenas si se come, pero cuando el cuerpo no soporta más, todo disminuye, la luz ya no es luz y hasta no se siente dolor [...] yo me fui recostando en el piso donde me había quedado; perdía toda noción. Cuando llegó mi hermana, apenas a tiempo, me dio un jitomate, y con ayuda de ella absorbí un poco de jugo del (para ese momento) divino fruto. Cada

chupada que hacía me costaba trabajo, pues me dolían las quijadas y las sentía duras, de tal manera que no podía abrir la boca; era que ya mis carnes se estaban volviendo cadavéricas

No todas las referencias al hambre tenían el mismo tono. Rafael Pozos mencionaba que la comida se limitaba a “dos tortillas con sal y un jarro de agua”. El encarecimiento de alimentos, como el frijol y el maíz, y la muerte de los animales trajeron consigo que la población padeciera hambre. De acuerdo con el testimonio de Manuel Servín, las mujeres vivían con la angustia de que fueran raptadas por los revolucionarios, tal como lo cuenta una señora llamada Celedonia, que habitaba en Guadalupe, Zacatecas, durante la Revolución. Ella narra: “nos quedaba el espanto producido por todos los horrores que los viejos del pueblo ponían ante nuestros ojos; que se las van a llevar; que se las roban y las toman por la fuerza; que las matan y luego las tiran a un lado del camino”. En el caso de los hombres, su principal temor, sobre todo en las ciudades, residía en la posibilidad de que el ejército se los llevara de leva. Así lo muestran Miguel y Spencer Lara Ruiz: “los soldados entraban, sacaban a dos, tres, cuatro muchachos, los echaban en medio de la calle y los iban tirando con una cuerda, amenazándolos con su carabina. Así hasta que juntaban 200 o 300 personas”.

La intensidad de la guerra se puede apreciar en varios testimonios. Eduardo Vargas señala que:

[...] fue una absurda y temeraria osadía de mi señora madre el que con mi sola

compañía se atreviese a ir hasta la cárcel de Belém [...] Esta decisión la tomó mi madre sin reflexionar en el terrible peligro a que nos exponíamos [...] con el ruido de las incansables ambulancias, el estruendo de los disparos, el hedor intolerable de los muertos no incinerados, la ciudad de México era un verdadero pandemonio; capital de un imaginario infierno donde no sólo reinaban el desorden y la corrupción de los muertos, lo pestífero de la pólvora, sino también la corruptela o corrupción del medio castrense (militar), del medio político, del medio diplomático encabezado por el embajador Wilson, cómplice de los que desataron la contienda.

Por su parte, Ignacio Méndez narra de cuando llegaron las tropas federales a Ayotzingo:

[...] lo que queríamos era huir, sin pensar en lo que había de pasar después [...] No sé cuánto tiempo llevaríamos corriendo; sólo recuerdo que nuestros pies sangraban por los tropezones que nos habíamos dado, así como también llevábamos infinidad de rasguños y las ropas desgarradas [...] (los soldados) lo que no sabían o no querían entender era que perseguían y mataban a hombres, mujeres y niños indefensos, que de guerra nada sabían y lo único que deseaban era salvar sus vidas [...] como en un sueño recuerdo a dos muchachos que iban a un lado delante de nosotros, los cuales sólo oí que lanzaron un gemido y cayeron atravesados por la misma bala. Ésos son los horrores de la guerra, que cobran vidas inocentes, que tal vez con otra suerte

habrían sido alguien para su patria [...] los niños llorábamos de hambre, de miedo y de frío. Pedíamos una tortilla con sal, ya que no entendíamos que ahí nada teníamos y por lo tanto, nada había [...] tal vez haya quien crea que exagero, pero créanme que lo que hoy narro es bien poco comparado con lo que a otras personas les sucedió.

A pesar del dramatismo del testimonio, también existen ciertas situaciones que hacen aflorar algunas circunstancias que, vistas desde nuestros días, podrían parecer cómicas. Ignacio dice que cuando su hermano mayor decidió irse a la guerra, se produjo el siguiente diálogo:

- Me voy de rebelde en la bola.
—Pero, hijo, en la guerra también te van a matar.
—No Micaela, se mueren los tarugos, yo cuando vea que viene una bala, me agacho y no me pasa nada
Eso decía mi hermano en su ignorancia, ya que ni él ni nosotros habíamos tenido un arma de fuego en nuestras vidas.

Como se puede apreciar, las narraciones exteriorizan el impacto que la guerra generó en la gente común. La violencia, el hambre y el temor constituyen elementos comunes que, de una u otra forma, contribuyeron a estructurar a estos personajes. Por ello es que Ignacio Méndez se mostraba sorprendido de que “la gente no comprendía la tragedia de los que no habíamos tenido esa suerte”, pues en “los lugares donde había pasado de lleno la bola, sólo quedaban escombros”. Hay que señalar

que la visión de los narradores, en torno a la Revolución, iba desde aquellos que la criticaban porque pensaban que había sido un “inútil derramamiento de sangre” hasta los que, como Marcial Martínez, afirmaban que “La Revolución no ha fallado; los que han fallado son los hombres porque son humanos. La Revolución sigue viva, iluminando con sus postulados, y sostenida por tres grandes columnas de granito que son:

Madero, Carranza y Zapata”. Considero que es un gran acierto que el INAH haya realizado la reedición de esta obra y sólo hace falta que los historiadores se planteen la tarea de develar las vicisitudes de ese “pueblo” que vivió y padeció las acciones armadas de la revolución.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ,
DEH-INAH